



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





**STANFORD  
LIBRARIES**

**LANE**

**MEDICAL**



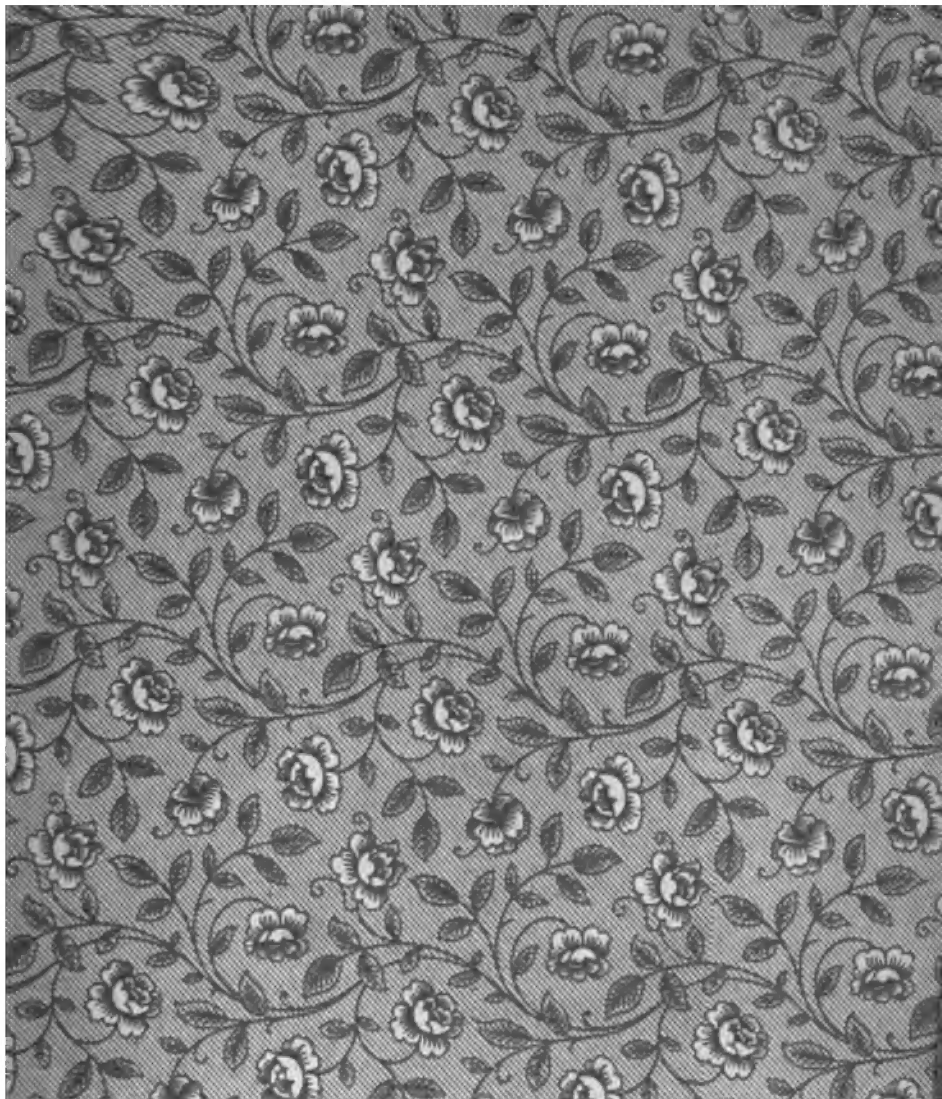
**LIBRARY**

Seidel

Collection

**HISTORY OF MEDICINE**  
**AND NATURAL SCIENCES**

AMERICAN BOOK NOTE CO. LITHO







# **Zeitschrift**

der

## **Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

Herausgegeben

**von den Geschäftsführern,**

in Halle Dr. Hultsch,  
Dr. Praetorius,

in Leipzig Dr. Fischer,  
Dr. Windisch,

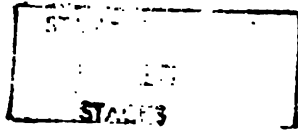
unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

**Zweihundsechzigster Band.**

---

Leipzig 1908,  
in Kommission bei F. A. Brockhaus.



490.5  
D456  
v. 62

Y9A98U1 3MA1



## I n h a l t

des zweiundsechzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . . .	I
Verzeichnis der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1908 . . . .	IV
Schriftenaustausch der D. M. G. . . . .	XVI
Verzeichnis der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke . . .	XX
Personalnachrichten . . . . .	XXVIII XL LVI LXIV
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w. . .	XXIX XLI LVII LXV
Allgemeine Versammlung der D. M. G. zu Leipzig . . . . .	XXXIX
Protokollarischer Bericht über die zu Leipzig abgehaltene Allgemeine Versammlung . . . . .	XLV
Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1907 . . . . .	LII
Zur Beachtung . . . . .	LXIII
Berichtigung . . . . .	LXIII

### Aufsätze.

Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen. Von <i>Ign. Goldziher</i> . . .	1
The Derivation of <i>šabattu</i> and other notes. By <i>Stephen Langdon</i> . . .	29
Der Sabbat. Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung. Von <i>Eduard Mahler</i> . . . . .	33
Die Grundform des hebräischen Artikels. Von <i>A. Ungnad</i> . . . . .	80
Über die einheimischen Sprachen von Ostturkestan im frühern Mittelalter. Von <i>Ernst Leumann</i> . . . . .	83
Eine fremdartige Schrift. Von <i>Friedrich Preisigke</i> . . . . .	111
Von Pāṇini zu Phaedrus. Von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	113
<b>मयूरवंशः</b> Von <i>Richard Schmidt</i> . . . . .	119
Biestmilch. Von <i>Immanuel Löw</i> . . . . .	120
Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von <i>W. Caland</i> . . . .	123
Pandit Kisari Mohan Ganguli †. Von <i>Hermann Jacobi</i> . . . . .	123

Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben von <i>M. Gaster</i> . . . . .	209
Zu Musil's zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea. Von <i>A. Fischer</i> .	280
Zum semitisch-griechischen Alphabet. Von <i>Fr. Praetorius</i> . . . . .	283
Ruyyaka's Alamkārasarvasva. Übersetzt von <i>Hermann Jacobi</i> . . . .	289
Puranische Streifen. Von <i>A. Blau</i> . . . . .	337
<b>मयूरवंशः</b> Von <i>Hermann Jacobi</i> . . . . .	358
Beiträge zum Sanskritwörterbuch aus Hemacandra's Paṇiṣṭaparvan. Von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	361
Einfluß der altbuddhistischen Kunst auf die Buddhalegende. Von Dr. <i>T. Bloch</i>	370

	Seite
Ruyyaka's Alamkārasarvasva. Übersetzt von <i>Hermann Jacobi</i> (Fortsetzung)	411
Vedische Untersuchungen. Von <i>H. Oldenberg</i>	459
Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben von <i>M. Gaster</i> (Schluß)	494
Zum hebräischen Buch Josua der Samaritaner. Von <i>P. Kahle</i>	550
Quadrupulus. Von <i>W. E. Crum</i>	552
The Pahlavi Text of Yasna LXVI, LXVIII (Sp. LXV, LXVII) with all the MSS. collated. By <i>L. H. Mills</i>	555
Miszellen. Von <i>C. F. Seybold</i>	563

Ruyyaka's Alamkārasarvasva. Übersetzt von <i>Hermann Jacobi</i> (Schluß)	597
Zur neubabylonischen und achämenidischen Chronologie. Von <i>F. H. Weißbach</i>	629
Über einige bildliche Darstellungen altindischer Gottheiten. Von <i>Dr. T. Bloch</i>	648
Das Grab Abu'l-Fidk's in Hamā. Von <i>Dr. E. Graf von Mülinen</i>	657
Über den Stil der philosophischen Parteeen des Mahābhārata. Von <i>Otto Strauß</i>	661
Die Zeit Kālidāsa's. Von <i>T. Bloch</i>	671
Über „Stammabstufung“ in der malajischen Wortbildung. Von <i>K. Wulff</i>	677
Die biblisch-hebräische Metrik. Von Prof. Dr. <i>P. Nivard Schlögl</i>	698
Zur Frage über das parasitische <i>h</i> des Minikischen. Von <i>Fr. Praetorius</i>	708
Miszellen. Von <i>C. F. Seybold</i>	714
Der Name Sanherib's. Von <i>A. Ungnad</i>	721
Studien über die indische Erzählungsliteratur. Von <i>Jarl Charpentier</i>	725
Äthiopische Etymologien. Von <i>Frans Praetorius</i>	748
Zum samaritanischen Josua. Eine Erklärung. Von <i>Dr. A. S. Yahuda</i>	754

## Anzeigen.

A. F. Rudolf Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India. Part I. Angezeigt von <i>A. Berriedale Keith</i>	134
Maurice Bloomfield, A Vedic Concordance, being an alphabetical Index to every line of every stanza of the published Vedic literature and to the liturgical formulas thereof, that is an Index to the Vedic Mantras, together with an account of their variations in the different Vedic books. (Harvard Oriental Series, ed. by Ch. R. Lanman, vol. X.) Angezeigt von <i>H. Oldenberg</i>	140
Monumenta Judaica. Prima pars. Bibliotheca Targumica. Bd. I. Heft 1. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. — Altera pars. Monumenta Talmudica. Bd. I. Heft 1. Erste Serie: Bibel und Babel. Herausgegeben von August Wünsche, Wilhelm Neumann, Moritz Altschüler. Angezeigt von <i>Hugo Greßmann</i>	144
Al-Battānī sive Al-Batenī opus astronomicum ad fidem codicis Escorialensis arabice editum, latine versum, annotationibus instructum a Carolo Alphonso Nallino. Tres partes, 1899—1907. Angezeigt von <i>M. J. de Goeje</i>	146
Le P. Paul Dhorme, des Frères Prêcheurs, Choix de Textes Religieux Assyro-Babyloniens. Transcription, traduction, commentaire. Angezeigt von <i>A. Ungnad</i>	149
P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Erster Band: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Mit drei Abbildungen im Text und drei Übersichtskarten. Angezeigt von <i>J. W. Rothstein</i>	374
Michel Revon, Le Shinintoïsme. 1ère partie. Angezeigt von <i>F. Macler</i>	384

Corp. script. christ. orient. curant. J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernati, B. Carra de Vaux. Scriptores Syri, Series secunda, Tomus XXVII. Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione, ed. et interpretatus est A. Vaschalde. — Series tertia, Tomus XXV. Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum, ed. et interpr. est E. W. Brooks. Angezeigt von C. Brockelmann	388
Sieben Bücher Anatomie des Galen. <i>Ἀνατομικῶν ἐγχειρησέων βιβλίον</i> ὁ— <i>is</i> , zum ersten Male veröffentlicht nach den Handschriften einer arabischen Übersetzung des 9. Jahrh. n. Chr., ins Deutsche übertragen und kommentiert von Max Simon, Dr. med. I. Band. Arabischer Text, Einleitung zum Sprachgebrauch, Glossar, mit zwei Faksimile-Tafeln. — II. Band. Deutscher Text, Kommentar, Einleitung zur Anatomie des Galen, Sach- und Namenregister. Angezeigt von C. Brockelmann	392
Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften. Von F. Thureau-Dangin. (Vorderasiatische Bibliothek, Band I.) Angezeigt von St. Langdon	397
R(udolf) Geyer, Altarabische Diamben. Angezeigt von N. Rhodokanakis	569
Denkmäler ägyptischer Skulptur, herausgegeben und mit erläuternden Texten versehen von Fr. W. Freiherrn von Bissing. Angezeigt von Günther Roeder	577
A History of India by A. F. Rudolf Hoernle and Herbert A. Stark. Angezeigt von J. Jolly	584
(Sammlung F. Sarre.) Erzeugnisse islamischer Kunst. Bearbeitet von Friedrich Sarre; mit epigraphischen Beiträgen von Eugen Mittwoch. Teil I: Metall. Angezeigt von Traugott Mann	586
Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Von C. F. Lehmann-Haupt. Mit einem Beitrage: Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van Berchem. Angezeigt von M. Streck	755
A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1892—1906. Compiled by L. D. Barnett. Angezeigt von Richard Schmidt	774
Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen, von Leo Reinisch. Angezeigt von N. Rhodokanakis	776
'The Yogasāstra', edited by Muni Mahārāja Śrī Dharmavijaya; vol. I, fasciculus 1. Angezeigt von Ferdinando Belloni-Filippi	782

## Kleine Mitteilungen.

Magnūn „epileptisch“. — mu'ajjad „beglaubigt“. Von A. Fischer	151
Zu phönizischen Inschriften. Von F. Praetorius	154
Einige Bemerkungen zu: „Kahle, Zur Geschichte der hebräischen Accente“. Von I. Katzenstein	406
Zu phönizischen Inschriften. Von F. Praetorius	407
Zu oben S. 80—82. Von G. Beer	407
Note on the Āndhra King Candasūta. By Sten Konow	591
Die Sāṃkhyasūtras. Von Hermann Jacobi	593
Zu Suttanipāta 440. Von H. Oldenberg	593
Zu Ibn Saʿd III, 1, 1 <sup>m</sup> , ult. und V, 1 <sup>r</sup> , 2, und zu ZDMG. 62, 280 und 568. Von A. Fischer	788



	Seite
Zu Bd. 61, 878 f. Von <i>R. Kittel</i> . . . . .	203
Erklärung. Von <i>A. Fischer</i> . . . . .	203
Berichtigung zu S. 157, Z. 6. Von <i>C. Brockelmann</i> . . . . .	410

*Wissenschaftlicher Jahresbericht.*

Das Semitische mit Ausschluß des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der alttestamentlichen Studien. Von <i>C. Brockelmann</i>	155
Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische. Von <i>Franz Praetorius</i>	166
Alttestamentliche Studien. Von <i>Georg Beer</i>	167
Ägyptologie. Von <i>Günther Roeder</i>	185
 Albert Socin-Stiftung . . . . .	 204 408
La Fondation De Goeje . . . . .	791
 Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . . . .	 206 410 595 793
 Autoren- und Sachregister . . . . .	 795

## Aufsätze und Anzeigen des Bandes

nach den Disziplinen geordnet.

Allgemeineres.	Seite
P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Erster Band: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Mit drei Abbildungen im Text und drei Übersichtskarten. Angezeigt von <i>J. W. Rothstein</i>	374
Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Von C. F. Lehmann-Haupt. Mit einem Beitrage: Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van Berchem. Angezeigt von <i>M. Streck</i>	755
Zur Neubabylonischen und Achämenidischen Chronologie. Von <i>F. H. Weißbach</i>	629
Miscellen. Von <i>C. F. Seybold</i>	714
Quadrupulus. Von <i>W. E. Crum</i>	552

### Semitisch.

#### Allgemeines und vergleichendes.

Das Semitische mit Ausschluß des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der alttestamentlichen Studien. Von <i>C. Brockelmann</i>	155
Berichtigung zu S. 157, Z. 6. Von <i>C. Brockelmann</i>	410
Zum semitisch-griechischen Alphabet. Von <i>Fr. Praetorius</i>	283
Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen, von Leo Reinisch. Angezeigt von <i>N. Rhodokanakis</i>	776
Der Sabbat, Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung. Von <i>Eduard Mahler</i>	33
Biestmilch. Von <i>Immanuel Löw</i>	120

#### Babylonisch-Assyrisch.

The Derivation of <i>šabattu</i> and other notes. By <i>Stephen Langdon</i>	29
Der Name Sanherib's. Von <i>A. Ungnad</i>	721
Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften. Von <i>F. Thureau-Dangin</i> . (Vorderasiatische Bibliothek, Band I.) Angezeigt von <i>St. Langdon</i>	397
Le P. Paul Dhorme, des Frères Prêcheurs, Choix de Textes Religieux Assyro-Babyloniens. Transcription, traduction, commentaire. Angezeigt von <i>A. Ungnad</i>	149
P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Erster Band: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Mit drei Abbildungen im Text und drei Übersichtskarten. Angezeigt von <i>J. W. Rothstein</i>	374

## Aramäisch.

Biestmilch. Von <i>Immanuel Löw</i> . . . . .	120
Monumenta Judaica. Prima pars. Bibliotheca Targumica. Bd. I. Hef 1. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. — Altera pars. Monumenta Talmudica. Bd. I. Hef 1. Erste Serie: Bibel und Babel. Herausgegeben von August Wünsche, Wilhelm Neumann, Moritz Altschüler. Angezeigt von <i>Hugo Greßmann</i> . . . . .	144
Corp. script. christ. orient. curant. J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernât, R. Carra de Vaux. Scriptores Syri, Series secunda, Tomus XXVII. Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione, ed. et interpretatus est A. Vaschalde. — Series tertia, Tomus XXV. Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum, ed. et interpr. est E. W. Brooks. Angezeigt von <i>C. Brockelmann</i> . . . . .	388

## Hebräisch-Phönizisch.

Alttestamentliche Studien. Von <i>Georg Beer</i> . . . . .	167
Einige Bemerkungen zu: „Kahle, Zur Geschichte der hebräischen Accente“. Von <i>I. Katzenstein</i> . . . . .	406
Die Grundform des hebräischen Artikels. Von <i>A. Ungnad</i> . . . . .	80
Zu oben S. 80—82. Von <i>G. Beer</i> . . . . .	407
Die biblisch-hebräische Metrik. Von Prof. Dr. <i>P. Nivard Schlögl</i> . . . . .	698
Zu Bd. 61, 873 f. Von <i>R. Kittel</i> . . . . .	203
Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension. Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben von <i>M. Gaster</i> . . . . .	209. 494
Zum hebräischen Buch Josua der Samaritaner. Von <i>P. Kahle</i> . . . . .	550
Zum samaritanischen Josua. Eine Erklärung. Von Dr. <i>A. S. Yahuda</i> . . . . .	754
Monumenta Judaica. Prima pars. Bibliotheca Targumica. Bd. I. Hef 1. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. — Altera pars. Monumenta Talmudica. Bd. I. Hef 1. Erste Serie: Bibel und Babel. Herausgegeben von August Wünsche, Wilhelm Neumann, Moritz Altschüler. Angezeigt von <i>Hugo Greßmann</i> . . . . .	144
Zu phönizischen Inschriften. Von <i>F. Practorius</i> . . . . .	154. 407

## Arabisch (und Islam).

Miszellen. Von <i>C. F. Seybold</i> . . . . .	563. 714
Zu Ibn Saʿd III, 1, 1*, ult. und V, 11*, 2, und zu ZDMG. 62, 280 und 568. Von <i>A. Fischer</i> . . . . .	788
<i>Magnūn</i> „epileptisch“. — <i>muʿaiyad</i> „beglaubigt“. Von <i>A. Fischer</i> . . . . .	151
Quadrupulus. Von <i>W. E. Crum</i> . . . . .	552
R(udolf) Geyer, Altarabische Dillamben. Angezeigt von <i>N. Rhodokanakis</i> . . . . .	569
Al-Battānī sive Al-Batenī opus astronomicum ad fidem codicis Escorialensis arabice editum, latine versum, annotationibus instructum a Carolo Alphonso Nallino. Tres partes, 1899—1907. Angezeigt von <i>M. J. de Goeje</i> . . . . .	146
Sieben Bücher Anatomie des Galen. <i>Ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων βιβλίον</i> θ—ις, zum ersten Male veröffentlicht nach den Handschriften einer arabischen Übersetzung des 9. Jahrh. n. Chr., ins Deutsche übertragen und kommentiert von Max Simon, Dr. med. I. Band. Arabischer Text, Einleitung zum Sprachgebrauch, Glossar, mit zwei Faksimile-Tafeln. — II. Band. Deutscher Text, Kommentar, Einleitung zur Anatomie des Galen, Sach- und Namenregister. Angezeigt von <i>C. Brockelmann</i> . . . . .	392
Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Von C. F. Lehmann-Haupt. Mit einem Beitrage: Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van Berchem. Angezeigt von <i>M. Streck</i> . . . . .	755



## Inhalt nach den Disziplinen geordnet.

	IX Seite
Zu Musil's zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea. Von <i>A. Fischer</i>	280
Das Grab Abu'l-Fidā's in Hamā. Von Dr. <i>E. Graf von Mülken</i>	657
Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen. Von <i>Ign. Goldziher</i>	1
(Sammlung F. Sarre.) Erzeugnisse islamischer Kunst. Bearbeitet von Friedrich Sarre; mit epigraphischen Beiträgen von Eugen Mittwoch. Teil I: Metall. Angezeigt von <i>Traugott Mann</i>	586
<b>Sabäo-Minäisch und Abessinisch.</b>	
Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische. Von <i>Frans Praetorius</i>	166
Zur Frage über das parasitische <i>h</i> des Minäischen. Von <i>Fr. Praetorius</i>	708
Äthiopische Etymologien. Von <i>Frons Praetorius</i>	748
<b>Ägyptisch und Hamitisch.</b>	
Ägyptologie. Von <i>Günther Roeder</i>	185
Denkmäler Ägyptischer Skulptur, herausgegeben und mit erläuternden Texten versehen von Fr. W. Freiherrn von Bissing. Angezeigt von <i>Günther Roeder</i>	577
Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen, von Leo Reinisch. Angezeigt von <i>N. Rhodokanakis</i>	776
<b>Indisch.</b>	
A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1892—1906. Compiled by L. D. Barnett. Angezeigt von <i>Richard Schmidt</i>	774
Beiträge zum Sanskritwörterbuch aus Hemacandra's <i>Pañiṣṭapāra</i> . Von <i>Johannes Hertel</i>	361
Maurice Bloomfield, A Vedic Concordance, being an alphabetical Index to every line of every stanza of the published Vedic literature and to the liturgical formulas thereof, that is an Index to the Vedic Mantras, together with an account of their variations in the different Vedic books. (Harvard Oriental Series, ed. by Ch. R. Lanman, vol. X.) Angezeigt von <i>H. Oldenberg</i>	140
Vedische Untersuchungen. Von <i>H. Oldenberg</i>	459
Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von <i>W. Caland</i>	123
Puranische Streifen. Von <i>A. Blau</i>	337
Über den Stil der philosophischen Parteien des Mahābhārata. Von <i>Otto Strauß</i>	661
Die Sāmkhyasūtras. Von <i>Hermann Jacobi</i>	593
Von Pāṇini zu Phaedrus. Von <i>Johannes Hertel</i>	113
<b>मयूरव्यंसकः</b> Von <i>Richard Schmidt</i>	119
<b>मयूरव्यंसक</b> Von <i>Hermann Jacobi</i>	358
Die Zeit Kālidāsa's. Von <i>T. Bloch</i>	671
Studien über die indische Erzählungsliteratur. Von <i>Jarl Charpentier</i>	725
Ruyyaka's <i>Alaṃkārasarvasva</i> . Übersetzt von <i>Hermann Jacobi</i>	289. 411. 597
Zu Suttanipāṭa 440. Von <i>H. Oldenberg</i>	593
'The Yogaśāstra', edited by Muni Mahārāja Śrī Dharmavijaya; vol. I, fasci- culus 1. Angezeigt von <i>Ferdinando Belloni-Filippi</i>	782
Über einige bildliche Darstellungen altindischer Gottheiten. Von Dr. <i>T. Bloch</i>	648
Einfluß der altbuddhistischen Kunst auf die Buddhalegende. Von Dr. <i>T. Bloch</i>	370
A History of India by A. F. Rudolf Hoernle and Herbert A. Stark. Angezeigt von <i>J. Jolly</i>	584
Note on the Andhra King Candasāta. By <i>Sten Konow</i>	591
A. F. Rudolf Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India. Part I. Angezeigt von <i>A. Berriedale Keith</i>	134
Pandit Kisari Mohan Ganguli †. Von <i>Hermann Jacobi</i>	132

**Iranisch.**

- The Pahlavi Text of Yasna LXVI, LXVIII (Sp. LXV, LXVII) with all the MSS. collated. By *L. H. Mills* . . . . . 555

**Die einheimischen Sprachen von Ostturkestan.**

- Über die einheimischen Sprachen von Ostturkestan im frühern Mittelalter.  
Von *Ernst Leumann* . . . . . 83

**Japanisch.**

- Michel Revon, Le Shinntoïsme. 1ère partie. Angezeigt von *F. Macler* 384

**Malajisch.**

- Über „Stammabstufung“ in der malajischen Wortbildung. Von *K. Wulff* 677

**Unbekannte Schrift.**

- Eine fremdartige Schrift. Von *Friedrich Preisigke* . . . . . 111

**Nachrichten**  
über  
Angelegenheiten  
der  
**Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

---



## Zur Beachtung.

---

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

- 1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post*\*) zu beziehen;
- 2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
- 3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
- 4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die *Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale* (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
- 5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

---

Die *Satzungen* der D. M. G. siehe in der *Zeitschrift* Bd. 58 (1904), S. LXXIV ff.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

---

\*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

## Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft im Jahre 1908.

### I.

#### Ehrenmitglieder<sup>1)</sup>.

- Herr Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, C. I. E., in Sangam, Poona, Indien (63).
- Dr. V. Fausbøll, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen (61).
  - Dr. J. F. Fleet, C. I. E., 8 Leopold Road, Ealing, London, W (68).
  - Dr. M. J. de Goeje, Interpres Legati Warneriani u. Prof. a. d. Univ. Leiden, Vliet 15 (43).
  - Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
  - Dr. H. Kern, Prof. a. d. Univ. Leiden (57).
- Sir Alfred C. Lyall, K. C. B., D. C. L., Member of Council, in London, SW, India Office (53).
- Herr Dr. Theodor Nöldeke, Prof. emerit., in Strassburg i/Els., Kalbsg. 16 (64).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
  - Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 3 (66).
  - Emile Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François 1<sup>er</sup> (56).
  - Dr. Whitley Stokes in London, SW, 15 Grenville Place (24).
  - Dr. Vilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, St. Knuds Vej 36 (62).
  - Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).

### II.

#### Ordentliche Mitglieder<sup>2)</sup>.

- Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Greifswald i/Pom., Brüggestr. 28 (578).
- Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).
  - Dr. Carl von Arnhard in München, Wilhelmstr. 16 (990).
  - Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörút 9 (804).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern ernannt worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalsnachrichten fortgeführt wird.

- Herr Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Liz. Dr. B. Baentsch, Prof. a. d. Univ. Jena, Lichtenhainer Str. 3 (1281).
  - Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erabisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
  - Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. Berlin, N, Weissenburger Str. 6 (835).
  - Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4te Linie, 7 (1232).
  - Dr. Christian Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Giessen, Alicestr. 13 (955).
  - René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
  - Dr. theol. et phil. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 62, Landgrafenstr. 11 (704).
  - Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
  - Dr. Anton Baumstark in Rom, Camposanto dei Tedeschi presso S. Pietro, 17 Villa della Segrestia (1171).
  - Dr. C. H. Becker, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Klosestr. 9 (1261).
  - Liz. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Palaststr. 4 (1263).
  - Dr. theol. Georg Behrmann, Senior u. Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
  - Dr. Waldemar Belck in Frankfurt a/M., Oederweg 59 (1242).
  - Dr. Max van Berchem in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
  - A. A. Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
  - Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
  - Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
  - Dr. phil. August Blau, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Berlin, W 15, Düsseldorf Str. 30 (1399).
  - Dr. T. Bloch, Archaeological Surveyor, Bengal Circle, Indian Museum, Calcutta (1194).
  - Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
  - Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, N, Monbijouplatz 4 (1142).
  - Dr. Alfr. Boissier in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
  - Dr. A. Bourquin, Consular Agent for France, 827—16th Str., Denver, Colorado, U. S. A. (1008).
  - Dr. Edvard Brandes in Kopenhagen, Ö, Skoldsgade 8 (764).
  - Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).
  - Dr. Charles Augustus Briggs, Prof. am Union Theological Seminary, 700 Park Str., New York City (725).
  - Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Rhessastr. 9 (1195).
  - Dr. Paul Brönnle, 73 Burdett Avenue, Westcliff-on-Sea, Essex, England (1297).
  - Ernest Walter Brooks in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
  - Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).
  - Dr. Rudolf Ernst Brünnow, Prof. in Bonn, Kaiser Friedrichstr. 11 (1009).
  - Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
  - Dr. E. A. Wallis Budge, Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, British Museum, in London, WC (1033).
  - Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
  - Dr. Moses Bittenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

# VI

## *Verzeichnis der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).  
Herr Dr. W. Caland, Prof. a. d. Univ. Utrecht, Biltstraat 101c (1239).  
The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).  
Herr Lis. Dr. Wilhelm Caspari, Privatdozent a. d. Univ. Erlangen, Bayreuther Str. 26 (1396).
- Abbé Dr. J. B. Chabot in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
  - Dr. Jarl Charpentier in Upsala, Kungsgatan 59 (1404).
  - Dr. D. A. Chwolson, Wirkl. Staatsrat, Exs., Prof. a. d. Univ. St. Petersburg (292).
  - M. Josef Cílek, Pfarrer in Marienbad (1211).
  - Dr. Ph. Colinet, Prof. a. d. Univ. Löwen (1169).
  - Dr. Hermann Collitz, Prof. a. d. Johns Hopkins University, Baltimore, Md., U. S. A. (1067).
  - Dr. August Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Färberstr. 15 II (1141).
  - Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 12 (885).
  - Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Schottland) (1310).
  - P. Jos. Dahlmann, S. J., in Luxemburg, Bellevue (1203).
  - Dr. T. Witton Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
  - Harinath De, Chief Librarian, Imperial Library, Calcutta (1373).
  - Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Kustos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, I, Burgring 5 (1188).
  - Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
  - Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
  - Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 39 (1132).
  - Richard Dietterle in Alexandrien, P. O. Box 747 (1364).
  - Dr. Otto Donner, Senator und Chef der Abteilung für das Unterrichtswesen im Senate von Finnland, in Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
- The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).  
Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III 44, Kleinseite, Brückeng. 26 (1115).
  - Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Prof. a. d. Univ. München, Schraudolphstr. 14 (1130).
  - Dr. J. Eggeling, Prof. a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
  - F. C. Eiselen, Prof. am Garrett Biblical Institute, Evanston, Ill. (1370).
  - Dr. Adolf Eрман, Prof. a. d. Univ. Berlin, Direktor bei den kgl. Museen, in Steglitz, Friedrichstr. 10/11 (902).
  - Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
  - Dr. Julius Euting, Geh. Regierungsrat, Honorarprof. u. Direktor d. kais. Univ.- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
  - Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).
  - Dr. theol. et phil. Winand Fell, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Heistr. 2a (703).
  - Dr. Richard Fick, Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Neuen-dorf b. Potsdam (1266).
  - Louis Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe (1256).
  - Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Mozartstr. 4 (1094).
  - James P. Fleming in Mannheim, L 10, 6 (1371).
  - Dr. Johannes Flemming, Prof., Oberbibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, Friedenau, Niedstr. 25 (1192).



- Herr Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh.,  
Ubierring 42 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Augustastr. 81 I (1144).
  - Missionar August Hermann Francke in Kailang, Kangra District, Indien (1840).
  - Dr. phil. Carl Frank in Strassburg i/E., Schweighäuserstr. 35 I (1377).
  - Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., IX, Bahnstr. 32 (1080).
  - Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
  - Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 531—535 West 123rd Street, New York City (1856).
  - Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminaroberlehrer in Cöpenick (1041).
  - Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
  - Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
  - Dr. Lucien Gautier, Prof. in Genf, Grande Boissière (872).
  - Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
  - Dr. H. D. van Gelder in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
  - Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Universitätsstr. 31 (1090).
  - Dr. Rudolf Geyer, Prof. a. d. Univ. Wien, XIX, Prinz Eugenstr. 13 (1035).
  - N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
  - Mubarek Ghalib Bey, Exz., in Constantinopel, Deutsche Post restante (1170).
  - Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman u. Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
  - Dr. Friedrich Giese, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, Halensee, Schweidnitz Str. 3 I (1313).
  - Dr. phil. et theol. F. Giesebrecht, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
  - Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-utca 4 (758).
  - Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, West 116th Street (1050).
  - Dr. phil. Emil Gratzl, Sekretär a. d. k. Univ.-Bibliothek in Würzburg (1382).
  - Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
  - Dr. Louis H. Gray, 354 Summer Avenue, Newark, N. J., U. S. A. (1278).
  - Liz. Dr. Hugo Grossmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Ansbacher Str. 46 III (1403).
  - Dr. George A. Grierson, C. I. E., Rathfarnham, Camberley, Surrey, England (1068).
  - Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Dante 7 (1367).
  - Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
  - Dr. H. Grimme, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. d. Schweiz (1184).
  - Dr. Wilhelm Grube, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 57 (991).
  - Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Puchmajerg. 31 (873).
  - Dr. Albert Grünwedel, Prof., in Gross-Lichterfelde, Albrechtstr. 8 (1059).
  - Liz. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Grassistr. 38 II (919).
  - Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
  - cand. phil. Johannes Haferbier in Potsdam, Berliner Str. 19 II (1354).
  - Dr. August Haffner, Prof. a. d. Univ. Innsbruck (1387).
  - Přemysl Hájek in Kralup a. d. Moldau, No. 40 (1300).
  - Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, 9 rue Champollion (845).
  - Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
  - Dr. F. J. van den Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
  - Dr. Albert von Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).
  - Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).

## VIII

*Verzeichnis der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Herr Dr. Martin Hartmann, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University, 2511 Madison Ave., Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 15. September in Charlottenburg 2, Savigny-Platz 9/10 (1328).
  - Rudolf Haupt, Buchhändler in Leipzig, Dörrienstr. 1 (1890).
  - Dr. Jakob Hausheer, Prof. a. d. Univ. Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
  - Dr. phil. August Heider in Greifswald i/Pom., Steinstr. 27 I (1330).
  - Dr. phil. Adolph H. Helbig in Wiesbaden, Victoriastr. 17 (1350).
  - Dr. Joseph Hell, Privatdozent a. d. Univ. München, Maximilianstr. 24 III (1858).
  - P. Dr. Joh. Heller, Prof. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
  - Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium in Döbeln, Schillerstr. 35 II (1247).
  - Dr. David Herzog, Dozent a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichower Palackystr. 40 (1287).
  - Dr. Heinrich Hilgenfeld, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
  - Dr. Alfred Hillebrandt, Geh. Regierungsrat, Mitglied des preuss. Herrenhauses, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 14 (950).
  - Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. University of Pennsylvania in Philadelphia (1199).
  - Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R., in Wien, III 3, Heumarkt 9 (806).
  - Dr. Hartwig Hirschfeld, Dozent a. d. University of London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
  - Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 501 West 113th Street, New York, U. S. A. (1252).
  - Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
  - Dr. A. F. Rudolf Hoernle in Oxford, 8 Northmoor Road (818).
- Miss Hope W. Hogg, M. A., Prof. a. d. Univ. Manchester, 80 Brook Road, Fallowfield (1395).
- The Rev. Prof. P. Holler, B. D., Dean of the Oriental Seminary, Gowanda, Catt. Co., N. Y., U. S. A. (1321).
- Herr Liz. Dr. Gustav Hölscher, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Zinksgartenstr. 7 I (1384).
- Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
  - Liz. Dr. H. Holzinger, Prof. am Realgymnasium in Stuttgart, Werastr. 39 (1265).
  - Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
  - Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).
  - Dr. Paul Horn, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 20 (1066).
  - Liz. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-G. 1 (1314).
  - Dr. Josef Horowitz, M. A. O. College, Aligarh, U. P. (Indien) (1230).
  - Dr. M. Horten, Privatdozent a. d. Univ. Bonn, Königstr. 55 (1349).
  - Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
  - Clément Huart, franz. Konsul, premier Secrétaire-interprète du Gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, VI, 43 rue Madame (1036).
  - Dr. E. Hultsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Ludwig Wuchererstr. 78 (946).
  - Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, 16 Highland Place, Yonkers, N. Y., U. S. A. (1092).
  - Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Schillerstr. 20 (1127).
  - Dr. Hermann Jacobi, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
  - Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Stallschreiberstr. 22 (820).

- Herr Dr. Wilhelm Jahn, Privatgelehrter, in Bremen, Otto Gildemeisterstr. 25 (1868).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Biegenstr. (1118).
  - Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
  - Theodor Jordanesco, Prof. in Focsani, Rumänien (1865).
  - Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laan de Kanterstr. 5 (1106).
  - Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
  - Liz. Dr. Paul E. Kahle, Pastor in Kairo, Deutsche Schule (1296).
  - Dr. Georg Kampffmeyer, Prof. am Seminar f. orient. Sprachen a. d. Univ. Berlin, Pankow, Parkstr. 5a (1304).
  - Dr. Adolf Kamphausen, Prof. a. d. Univ. Bonn, Weberstr. 29 (462).
  - Dr. Felix Kauffmann in Frankfurt a/M., Trutz 23 I (1320).
  - Dr. theol. et phil. Emil Kautzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
  - Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Pusztá Szent Király, Post Lacsháza, Com. Pest-Pilis (Ungarn) (1104).
  - A. Berriedale Keith, 2 Prince of Wales' Mansions, London, SW (1398).
  - Dr. Charles F. Kent, Prof. a. d. Yale University in New Haven, Conn. (1178).
  - Dr. Friedrich Kern in Berlin, W 30, Schwäbische Str. 25 (1285).
  - Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
  - Dr. Kurt Klemm in Gross-Lichterfelde, Ferdinandstr. 3 (1208).
  - Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
  - Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
  - Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).
  - Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utca 4 (656).
  - Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 781 West End Avenue (1219).
  - Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
  - Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 89 (891).
  - Dr. Sten Konow, Government Epigraphist, in Simla, Indien (1336).
  - Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár (Ungarn) (1131).
  - Dr. phil. Friedrich Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Macheln (Sachsen) (1803).
  - Dr. Johann Krcsmárik, Regierungsrat, in Sarajevo (Bosnien) (1159).
  - Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
  - Dr. Ernst Kuhn, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. München, Hessestr. 3 (768).
  - Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
  - Dr. Franz Kühnert, Privatdozent a. d. Univ. Wien, IV, Phorug. 7 (1109).
  - Dr. Ignaz Kúnos, Dozent a. d. Univ. u. Direktor d. Handelsakad. in Budapest, V, Kalman utca 6 (1283).
  - Dr. phil. Hermann Kurz, Stadtvikar in Ebingen (Württemberg) (1322).
  - Dr. Samuel Landauer, Bibliothekar u. Honorarprof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
  - Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
  - Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (897).
  - Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat, in Göttingen, Nikolausberger Weg 57 I (1013).

- Herr Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Marburger Str. 6 III r. (1076).
  - Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
  - L. Leriche, französ. Vize-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
  - Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Frau Agnes Smith Lewis, D. D., LL. D., Ph. D., Castle-brae, Chesterton Lane, Cambridge, England (1391).
- Herr Dr. Mark Lidzbarski, Prof. a. d. Univ. Greifswald (1248).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Privatdozent in München, Theresienstr. 39 I (1245).
  - Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
  - Dr. phil. Enno Littmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Schweighäuser Str. 24 II (1271).
  - stud. phil. Rudolf Löbbecke in Braunschweig, Celler Str. 1 (1862).
  - Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).
  - Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. in Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).
  - Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szeged (Ungarn) (978).
  - Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Rostock i/M., St. Georgstr. 4 (1352).
  - Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusg. 40 (1006).
  - Jacob Lüttsch, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).
- Sir Charles Lyall, K. C. S. I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).
- Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. und Kustos am Ung. Nationalmuseum in Budapest (1082).
  - Dr. Oskar Mann, Prof. u. Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, N 58, Weissenburger Str. 28 (1197).
  - Dr. phil. Traugott Mann in Bielefeld (1345).
  - William Marçais, Directeur de la Médersa Ta'albiya, Alger (1389).
  - David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
  - Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (948).
  - Michael Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
  - Dr. B. F. Matthes in Nymegen, Barbarossastraat 76 (270).
  - Em. Mattson, fil. kand., in Upsala, Sysslomansgatan 16 (1841).
  - Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
  - Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge, England (1237).
  - Dr. Theodor Menzel in Odessa, 8. Station, Datscha Menzel (1376).
  - Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Prof. d. Theol. in Heidelberg, Bunsenstr. 1 (537).
  - Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
  - Dr. Leo Meyer, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Honorarprof. in Göttingen, Hansenstr. 9 (724).
  - Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford, 2/8 Iffby Road (1059).
  - Dr. phil. Eugen Mittwoch in Berlin, NW, Kirchstr. 12 (1272).
  - Dr. Axel Moberg, Privatdozent a. d. Univ. Lund (1374).
  - stud. phil. Paul Camillo Möbius in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV. r. (1312).
  - Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue, Cambridge, Mass., U. S. A. (1072).
  - Dr. J. H. Mordtmann, kais. deutscher Generalkonsul in Smyrna (807).
  - Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Kiel, Holtenauer Str. 103b (565).

- Herr Dr. D. H. Müller**, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldg. 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
  - Dr. Hans v. Mzik, k. u. k. Assistent a. d. k. k. Hofbibliothek in Wien, XIII 6, Leopoldmüllerg. 1 (1388).
  - Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. Palermo, Via XX Settembre 62 (1201).
  - Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden (1275).
  - Dr. Julius von Negelein, Privatdozent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Freystr. 5 II l. (1361).
  - Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
  - Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, IX, Garnisong. 18 (518. 1084).
  - Dr. George Karel Niemann, gegenwärtige Adresse unbekannt (547).
  - Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasg. 3 (858).
  - Dr. Heinrich Nützel, Prof., Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, NW 52, Helgoländer Ufer 7 (1166).
  - Dr. phil. Schulim Ochser in Berlin, O, Tilsiter Str. 48 (1392).
  - Dr. J. Oestrup, Dozent a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nørrebrogade 42 (1241).
  - Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 92 (993).
  - J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abst (1224).
  - Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat beim deutschen Generalkonsulat in Kairo (1239).
  - Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
  - Dr. I. Osztérn, Gymnasialprof. in Cegléd (Ungarn) (1386).
  - Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).
  - Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
  - Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelg. 1 (1189).
  - Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant, in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
  - Dr. Carl Philipp in Berlin, SW, Kleinbeerenstr. 20 (1316).
- The Rev. Dr. Bernhard Pick**, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (918).
- Herr Dr. Richard Pietschmann**, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, in London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
  - Dr. Richard Pischel, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 47 (796).
  - Dr. Isidor Pollak, Privatdozent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
  - Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (1342).
  - Dr. Samuel Poznanski in Warschau, Plomackie 7 (1257).
  - Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Freimfelder Str. 6 (685).
  - Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz (Steiermark), II, Leonhardstr. 143 (1160).
  - Johann Preuss, Gymnasialprof. in Karlsruhe i/B., Bücklinstr. 5 III (1359).
  - Dr. Eugen Prym, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
  - Dr. theol. et phil. Alfred Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Lotzestr. 31 (1300).
- Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough** in Ongole, Madras Pres., Indien (1301).
- Herr Dr. H. Reckendorf**, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt in Giessen, Henselstr. 2 (1302).
  - Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Konsistorialrat, in Elben bei Magdeburg (871).

Herr Dr. Julio Nathanael Reuter, Dozent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).

- H. Reuther, Verlagsbuchhändler, in Berlin, W, Köthener Str. 4 (1806).
- Dr. Peter Rheden, Gymnasialprof. in Duppau (Böhmen) (1844).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmeliterg. 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, Prediger in Hamburg, Schröderstiftstr. 5 (1831).
- Dr. Friedrich Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdozent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gubernatorstr. 4 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. a. d. Univ. Glasgow, 7 the University (953).
- Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüßertor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Dozent a. d. Univ. Bern (857).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Peking, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtschaft (1225).
- Dr. Gustav Rothstein, Gymnasialoberlehrer in Friedenau b. Berlin, Kirchstr. 8 (1823).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Karlstr. 4 II (915).
- Dr. Max Rottenburg in Nyiregyháza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham Rouse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Königsstr. 89 I (880).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exz., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- stud. rer. orient. Wilhelm Sarasin in Basel, St. Jakobstr. 14 (1881).
- Dr. Friedrich Sarre, Prof. in Neubabelsberg b. Berlin, Kaiserstr. 39 (1829).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensburg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 II (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. a. d. Univ. Rom, Via Nazionale 46 (777).
- A. Houtum Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y. (1299).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Lessingstr. 17 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar d. Univ.-Bibliothek in München, Giselastr. 7 (1128).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, Kommissar für chinesische Angelegenheiten, in Tsingtau (976).
- Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien, Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. phil. Walther Schubring in Berlin, NW 23, Klopstockstr. 23 (1375).
- Dr. Friedrich Schultheiss, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Schildweg 21 (1233).

Herr Liz. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Friedrichstr. 12 (1140).

- Dr. Paul Schwarz, Prof., in Leipzig, Elisenstr. 54 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Hussstr. 13 (1161).
- Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt, in Oberspaar b. Meissen, Dresdner Str. 58 d (1187).
- Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. Richard Simon, Prof. a. d. Univ. München, Giselastr. 29 I (1193).
- David Simonsen, Prof. in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Václav Sixta, k. k. Professor in Jungbunzlau (Böhmen) (1378).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. a. d. Meadville Theological School, Meadville, Pa., U. S. A. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Hazelwood, the Park, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, Regierungsrat des Ministeriums der Kolonien und Prof. a. d. Univ. Leiden, Witte Singel 84a (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim in Berlin, W, Königin Augustastr. 28 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, Cour près Lausanne (Schweiz) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Dozent am Lazarewachen Institut in Moskau (1120).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein in Göttingen, Schildweg 36 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, Indian Educational Service, c/o. Political Agent, Gilgit, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 54 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Liz. Dr. Sten Edvard Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgat. 19 (1167).

- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Liz. Dr. Carl Steuernagel, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Kronprinzenstr. 42 (1348).
- Curt Steyer, Gymnasialoberlehrer in Chemnitz-Altendorf, Weststr. 107 (1853).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 89 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 78 (977).
- Dr. phil. Otto Strauss in Berlin, W 10, Hildebrandstr. 20 (1372).
- Dr. Maximilian Streck, Privatdozent a. d. Univ. Strassburg i/Els. (1259).
- P. Amadeus Strittmatter, O. Cap., in Münster i/W., Kapuzinerkloster, Neutor (1394).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Küsnacht b. Zürich (1248).
- Dr. Jyun Takakusu in Tokio, Kogimachi 35 (1249).
- Dr. Emilio Teza, Prof. a. d. Univ. Padua, Santa Lucia 5 (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).

#### XIV *Verzeichnis der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Dr. G. Thibaut, Principal, Muir Central College in Allahabad, Indien (781).

- F. W. Thomas, M. A., Librarian, India Office, London, SW (1898).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Prof. a. d. Yale University, New Haven, Conn., U. S. A. (1824).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. d. Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).

- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. Bernhard Vandenhoff, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., Margaretenstr. 14 (1207).
- Friedrich Veit, Privatgelehrter, in Tübingen, Hechinger Str. 20 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).
- Rai Bahadur V. Venkayya, M. A., Assistant Archaeological Superintendent for Epigraphy, in Ootacamund, Indien (1380).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archaeological Surveyor, Panjab and U. Prov., in Lahore, Indien (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalder Str. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., III, Fließstr. 28 (1234).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Prof. Dr. M. Walleser in Säckingen (1397).
- Oscar Wassermann in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins in Durham, The College (827).

Herr Dr. med. Weckerling in Heidelberg, Univ.-Frauenklinik (1402).

- Dr. phil. Gotthold Weil in Berlin, NW 23, Brückenallee 22 (1346).
- J. Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7 (1369).
- Dr. F. H. Weissbach, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Prof. a. d. Univ. Leipzig, in Gantzasch b. Leipzig (1173).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (832).
- Doctorandus A. J. Wensinck in Alphen a/Rh., Holland (1400).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 31 (1332).
- Liz. Dr. Gustav Westphal, Privatdozent a. d. Univ. Marburg i/H., Ritterstr. 13 (1335).
- Dr. Wilhelm Weyh, Gymnasialassistent in München, Schwindstr. 25 II r. (1401).
- Dr. Karl Fr. Weymann, Gymnasialprof. in Karlsruhe i/B, Sofienstr. 124 (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Wagnersg. 11 I (744).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (787).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Chodengasse 5 (1121).
- Prof. U. Wogihara, 19 Hatsunecho Shichome, Yanaka Shitaya, Tokio (1319).
- Dr. James Haughton Woods, Instructor in Philosophy, Harvard University, in Boston, Mass., U. S. A., 2 Chestnut Street (1333).

The Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., 90 Bolingbroke Grove, Battersea, London, SW (553).

Herr Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche, Prof., in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).

- stud. jur. Arthur von Wurzbach in Laibach, Spinnerg. 10 (1351).
- Dr. A. S. Yahuda, Dozent a. d. Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, Charlottenburg, II, Kneesebeckstr. 93 I (1385).



- Herr Dr. Theodor Zachariae, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).  
 - Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsg. 43 (1221).  
 - Dr. Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Upsala, Kungsgatan 65 (1815).  
 - Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 32 (1151).  
 - Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten<sup>1)</sup>:

- The Adyar Library in Madras (51).  
 Das Alttestamentliche exegetische Seminar der Univ. Leipzig (53).  
 Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).  
 „ Bibliothek der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelg. 3 (48).  
 „ Bibliothek der Jüdischen Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 60/62 (49).  
 „ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).  
 „ Bodleiana in Oxford (5).  
 Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).  
 Die Herzogliche Bibliothek in Gotha (52).  
 „ Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).  
 „ k. k. Hofbibliothek in Wien (39).  
 Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).  
 Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (50).  
 The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).  
 „ Owens College in Manchester, England; siehe The Victoria University.  
 „ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).  
 Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).  
 The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).  
 Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).  
 The Union Theological Seminary in New York (25).  
 Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).  
 „ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).  
 „ Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).  
 „ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).  
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).  
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).  
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina“ in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betröff. Bibliotheken und Institute der D. M. G. beigetreten sind.

- Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in München, Ludwigstr. 17 (40).  
 „ Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).  
 „ k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).  
 „ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).  
 „ Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els. (7).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).  
 „ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).  
 Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrash in Berlin (8).  
 The Victoria University (früher Owens College) in Manchester, England (30).

### Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften u. s. w., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmäßig erhält.

\* bedeutet, daß die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert.  
 † bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften u. s. w., denen kein Zeichen beigelegt ist, erhalten die Zeitschrift.

1. La Revue Africaine in Alger, 6 rue Clauzel. — Bb 866. 4<sup>o</sup>.
- \*2. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.  
 Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.  
 Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901d.  
 Verhandelingen. Bb 901n. 4<sup>o</sup>.  
 Dag-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4<sup>o</sup>.
- \*3. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.  
 Abhandlungen, Philolog. u. historische. Ae 5. 4<sup>o</sup>.  
 Sitzungsberichte. Ae 165. 4<sup>o</sup>.
4. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.  
 Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4<sup>o</sup>.
5. Die Zeitschrift „Memnon“ in Berlin (Herr Prof. Dr. Reinhold Freiherr v. Lichtenberg, Südende, Lindenstr. 5).
- \*6. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, Dorotheenstr. 6.  
 Mitteilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.  
 Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.
7. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.
8. R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna.  
 Memorie della Classe di Scienze morali. Ae 155. 8<sup>o</sup>.  
 Rendiconto della Classe di Scienze morali. Ae 155. 4<sup>o</sup>.
9. The Anthropological Society of Bombay.  
 Journal. Oc 176.
- \*10. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.  
 Journal. Bb 755.
11. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.  
 Analecta Bollandiana. Ah 5.
12. Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.  
 Értekezések. Ae 96.  
 Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.  
 Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.  
 Einzelne jeweilig erscheinende Werke.
13. Die Redaktion der „Revue Orientale“ in Budapest (Herr Dr. Bernhard Munkácsi, VI, Szondy-utca 9).  
 Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.
14. The Khedivial Library in Cairo.
- \*15. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.  
 Journal. Part I und Part III. Bb 725.  
 Proceedings. Bb 725<sup>o</sup>.  
 Bibliotheca Indica. Bb 1200.

16. The American Journal of Archaeology in Cambridge, Mass. (Editor-in-Chief: Professor Harold N. Fowler, Western Reserve University, Cleveland, Ohio, U. S. A.) — Na 139.
17. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.  
Journal. Bb 760.
18. Les Echos d'Orient in Constantinopel. Ia 33. 4°.
19. R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.  
Accademia orientale. Bb 1247. 4°.  
Collezione scolastica. Bb 1247\*.
- \*20. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.  
Giornale. Bb 670.
21. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.  
Nachrichten. Ae 30.
22. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.  
Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200\*).
- Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.
- \*23. Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië in Haag.  
Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.
24. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.
25. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur:  
Dr. Max Grunwald, Rabbiner in Wien, XV, Turnergasse 22.  
Mittheilungen. Oc 1000.
- \*26. L'École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.  
Bulletin. Bb 628. 4°.
27. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.  
Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4°.  
Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4°.
28. La Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.
- \*29. Das Curatorium der Universität in Leiden.  
Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.
30. Die Zeitschrift „T'oung-pao“ in Leiden (Herr Prof. Henri Cordier, Paris (16<sup>e</sup>), 54 rue Nicolo). — Bb 905. 4°.
31. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.
32. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.  
Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Ia 140.  
Mittheilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140\*.
- †33. Die Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig.  
Berichte. Ae 51.  
Abhandlungen. Ae 8. 4°.
- †34. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.  
Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.
35. The Gypsy Lore Society in Liverpool (R. A. Scott Macfie, Esq., 6, Hope Place).  
Journal. Eb 6200.
36. The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, W, 3 Hanover Square.  
Journal. Oc 175. 4°.
37. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.  
Proceedings. Ic 2290.
- \*38. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.  
Journal. Bb 750.
- \*39. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.  
The Geographical Journal. Oa 151.
40. L'Athénée orientale in Löwen.  
Le Muséon. Af 116.

41. The Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila.
- \*42. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.  
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.  
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4°.
- \*43. The American Oriental Society in New Haven.  
Journal. Bb 720.
44. La Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran in Oran.  
Bulletin Trimestriel. Bb 630. 4°.
- \*45. L'Ecole spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.  
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8°. 4°. 2°.  
Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb 1119.  
50
46. Le Musée Guimet in Paris.  
Annales. Bb 1180. 4°.  
Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180a. 4°.  
Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.
47. La Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.
48. La Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Librairie Picard, 82 rue Bonaparte.. — Ia 126.
49. La Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.  
Journal Asiatique. Bb 790.
- \*50. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.  
Bulletin. Ae 65. 4°.  
Mémoires. Ae 70. 4°. [Bisher nicht vollständig.]  
30  
Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.  
Βυζαντινα Χρονικα. Eg 330. 4°.  
Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Petersbourg. Oc 263. 4°.  
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.
- \*51. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.  
Извѣстія. Oa 42.  
Отчетъ. On. 43.  
Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.
52. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Street.  
Proceedings. Af 124.
- \*53. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.
- \*54. R. Accademia dei Lincei in Rom.  
Rendiconti. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.  
Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45 a. 4°.
55. Die Zeitschrift „Bessarione“ in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.
56. La Scuola orientale della R. Università in Rom.  
Rivista degli studi orientali. Bb 885.
57. Die Internationale Zeitschrift „Anthropos“ in Salzburg (Herr P. W. Schmidt in St. Gabriel, Mödling b. Wien).
58. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.  
Journal. Bb 765.
59. The Director General of Archaeology in India in Simla.
- \*60. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.  
The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4°.  
Calendar. Ae 74.
61. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.  
Transactions. Fg 100.

62. La Revue Tunisienne in Tunis, Institut de Carthage. — Oa 208.  
\*63. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.  
Sphinx. Ca 9.  
Einzelne jeweilig erscheinende Universitätschriften. Auch Af 155.  
\*64. The Bureau of Ethnology in Washington.  
Bulletin (bisher in der Bibliothek auf verschiedene sachliche Abteilungen verteilt).  
Annual Report. Oc 2380. 4<sup>o</sup>.  
65. The Smithsonian Institution in Washington.  
Annual Report of the Board of Regents. Af 54.  
\*66. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.  
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.  
Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.  
67. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.  
Monatsblatt. Mb 135. 4<sup>o</sup>.  
Numismat. Zeitschrift. Mb 245.  
68. Die Mechitharisten-Congregation in Wien, VII, Mechitharistengasse 4.  
Handōs amsoreay. Ed 1365. 4<sup>o</sup>.

*Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:*

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.  
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.  
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.  
Se. Exzellenz der Herr Staatsminister a. D. von Seydewitz in Dresden.  
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).  
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.  
The India Office Library in London, SW, Whitehall, Downing Str.  
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen“).  
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.  
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

## Verzeichnis der auf Kosten der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—LXI. Band. 1847—1907. 8. 860 *M.* (I. 8 *M.* II.—XXI. à 12 *M.* XXII.—LVII. à 15 *M.* LVIII.—LX. à 18 *M.*) (für Mitglieder der D. M. G. 556 *M.* 50 *Pf.*).

Früher erschien und wurde später mit der Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 (1846. 8.). 1846 (1847. 8.). 5 *M.* (1845. 2 *M.*, 1846. 3 *M.*) Die Fortsetzung von 1847—1858 ist in den Heften der Zeitschrift Bd. IV bis XIV verteilt enthalten.

— Register zu Band I—X. 1858. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

— Register zu Band XI—XX. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

— Register zu Band XXI—XXX. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

— Register zu Band XXXI—XL. 1888. 8. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

— Register zu Band XLI—L. 1899. 8. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Bd. 2, 3, 8—10, desgleichen, soweit es sich um Nichtmitglieder der D. M. G. handelt, 25—27 und 29—32 der Zeitschrift können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesamten Zeitschrift. An die Mitglieder der Gesellschaft werden vom 21. Bande an einzelne Jahrgänge oder Hefte unmittelbar von der Kommissionsbuchhandlung F. A. Brockhaus in Leipzig zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 25—27 und 29—32, welche nur noch zum vollen Ladenpreise (à 15 *M.*) abgegeben werden können.

— Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1859 bis 1861. Von *Richard Gosche*. 8. 1868. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

— Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862 bis 1867. Von *Richard Gosche*. Heft I. 8. 1871. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*). Heft II ist hiervon nicht erschienen und für die Jahre 1868 bis Oktober 1876 sind keine wissenschaftl. Jahresberichte publiziert worden.

— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht von October 1876 bis December 1877. Von *Ernst Kuhn* und *Albert Socin*. 2 Hefte. 8. 1879. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878. Von *Ernst Kuhn*. 8. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

— Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller*. 8. 1881. 5 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

*Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.* **XXI**

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Supplement zum 34. Bande:**

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880. Von *Ernst Kuhn* und *August Müller*. 8. 1883. 6 M. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M.).

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1881. Von *H. Kern*, *F. Praetorius*. . . . . 8. 1885. 4 M. (für Mitglieder der D. M. G. 2 M.).

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1874 bis 1875. (Fragment.) Von *Richard Gosche*. 8. 1905. 1 M. (für Mitglieder der D. M. G. 75 Pf.).

**Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1857—1859. 8. 19 M. (für Mitglieder der D. M. G. 14 M. 25 Pf.).**

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients. Von *Friedrich Windischmann*. 1857. 2 M. 40 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 80 Pf.). **Gänzlich vergriffen.**

Nr. 2. Al-Kindi, genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *G. Flügel*. 1857. 1 M. 60 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.).

Nr. 3. Die fünf Gāthā's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 M. (für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.). **Vergriffen** bis auf 1 Exemplar.

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albrecht Weber*. 1858. 4 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 40 Pf.).

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Richard Adelbert Lipsius*. 1859. 4 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 40 Pf.).

----- II. Band (in 5 Nummern). 1860—1862. 8. 27 M. 40 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 20 M. 30 Pf.).

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et aethiopica latine vertit *Antonius d'Abbadie*. 1860. 6 M. (für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.).

Nr. 2. Die fünf Gāthā's . . . . . Zarathustra's. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von *Martin Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 M. (für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.).

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kāsim Ibn Kuṭlūbugā. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gustav Flügel*. 1862. 6 M. (für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.).

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gustav Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. (Mehr ist nicht erschienen.) 1862. 6 M. 40 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 80 Pf.).

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva, Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hermann Brockhaus*. 1862. 6 M. (für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.). **Herabgesetzt** auf 3 M., für Mitglieder 2 M.

----- III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 M. (für Mitglieder der D. M. G. 20 M. 25 Pf.).

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandchu-Deutschen Wörterbuch herausgegeben von *H. C. von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.).

**XXII Verzeichnis der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.**

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. III. Band.

Nr. 2. — 2. Heft. Wörterbuch 1864. 6 M. (für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.).

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 M. (für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. I. Ācvalāyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 M. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.).

— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—1866. 8. 18 M. 20 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 12 M. 90 Pf.).

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. I. Ācvalāyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 M. (für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.).

Nr. 2. Āntanava's Phitsūtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausgegeben von *Franz Kielhorn*. 1866. 3 M. (für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.).

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alexander Kohut*. 1866. 2 M. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.).

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *Ernst Meier*. Mit 2 Kupfertafeln. 1866. 1 M. 20 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 90 Pf.).

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hermann Brockhaus*. 1866. 16 M. (für Mitglieder der D. M. G. 12 M.). Herabgesetzt auf 9 M., für Mitglieder 6 M.

— V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 31 M. 10 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 22 M. 85 Pf.).

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis und einer Beilage. . . . Von *H. Petermann*. 1868. 7 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 5 M. 65 Pf.).

Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler. Von *Otto Blau*. 1868. 9 M. 60 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 20 Pf.).

Nr. 3. Ueber das Saptacatakam des Hāla. Ein Beitrag zur Kenntniss des Prākṛit von *Albrecht Weber*. 1870. 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.). Herabgesetzt auf 2 M., für Mitglieder 1 M.

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritanischen Texten herausgegeben von *Samuel Kohn*. 1876. 12 M. (für Mitglieder d. D. M. G. 9 M.).

— VI. Band (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 M. (für Mitglieder der D. M. G. 29 M. 25 Pf.).

Nr. 1. Chronique de Josué le Stylite écrite vers l'an 515. Texte et traduction par *Paulin Martin*. 1876. 9 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.).

Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. II. Pāraskara. 1. Heft. Text. 1876. 3 M. 60 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 70 Pf.).

Nr. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. . . . von *Moritz Steinschneider*. 1877. 22 M. (für Mitglieder der D. M. G. 16 M. 50 Pf.).

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von *Adolf Friedrich Stenzler*. II. Pāraskara. 2. Heft. Uebersetzung. 1878. 4 M. 40 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 30 Pf.).



*Verzeichnis der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.* **XXIII**

**Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. VII. Band** (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 42 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 29 *M.* 50 *Pf.*).

Nr. 1. The Kalpasūtra of Bhadrabāhu edited with an Introduction, Notes and a Prākṛit-Sāṃskṛit Glossary by *Hermann Jacobi*. 1879. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

Nr. 2. De la Métrique chez les Syriens. Par M. l'abbé *Martin*. 1879 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

Nr. 3. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Übersetzt und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von *Georg Hoffmann*. 1880. 14 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*).

No. 4. Das Saptacatakam des Hāla. Herausgegeben von *Albrecht Weber*. 1881. 32 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*). **Herabgesetzt** auf 18 *M.*, für Mitglieder 12 *M.*

----- **VIII. Band** (in 4 Nummern). 1881—1884. 8. 27 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Die Vetālapañcaviṅcatikā in den Recensionen des Āivādāsa und eines Ungenannten mit kritischem Commentar herausgegeben von *Heinrich Uhle*. 1881. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt** auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.*

No. 2. Das Aupapātika Sūtra, erstes Upāṅga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von *Ernst Leumann*. 1883. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*).

No. 3. Fragmente syrischer und arabischer Historiker herausgegeben und übersetzt von *Friedrich Baethgen*. 1884. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

No. 4. The Baudhāyanadharmaśāstra edited by *E. Hultzsch*. 1884. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

----- **IX. Band** (in 4 Nummern). 1886—1893. 8. 33 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 23 *M.* 50 *Pf.*).

No. 1. Wortverzeichniss zu den Hausregeln von Ācvalāyana, Pāraskara, Ānkhāyana und Gobhila. Von *Adolf Friedrich Stenzler*. 1886. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*).

No. 2. Historia artis grammaticae apud Syros. . . . Composuit et edidit *Adalbertus Merx*. 1889. 15 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.*).

No. 3. Sāṃkhya-pravacana-bhāṣhya, Vijnānabhikṣu's Commentar zu den Sāṃkhyasūtras. Aus dem Sanskrit übersetzt . . . von *Richard Garbe*. 1889. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*).

No. 4. Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen. Von *August Blau*. 1893. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*).

----- **X. Band** (in 4 Nummern). 1893—1897. 8. 24 *M.* 30 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.* 20 *Pf.*).

No. 1. Die Āukasaptati Textus simplicior. Herausgegeben von *Richard Schmidt*. 1893. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

No. 2. Die Āvaśyaka-Erzählungen herausgegeben von *Ernst Leumann*. 1. Heft. 1897. 1 *M.* 80 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*).

No. 3. The Pitrmedhasūtras of Baudhāyana, Hiranyakeśin, Gautama edited . . . by *W. Caland*. 1896. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*).

No. 4. Die Marāṭhī-Uebersetzung der Śukasaptati. Marāṭhī und deutsch von *Richard Schmidt*. 1897. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).

**XXIV Verzeichnis der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.**

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XI. Band (in 4 Nummern). 1898—1902. 8. 29 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 21 M. 75 Pf.).

No. 1. Wörterbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner zusammengestellt von *Rudolf v. Sowa*. 1898. 4 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M.).

No. 2. Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen nebst Anleitung zur Aufnahme von Bantusprachen. Anhang: Verzeichnis von Bantuwortstämmen. Von *Carl Meinhof*. 1899. 8 M. (für Mitglieder d. D. M. G. 6 M.). **Vergriffen.**

No. 3. Lieder der Libyschen Wüste. Die Quellen und die Texte nebst einem Exkurse über die bedeutenderen Beduinenstämme des westlichen Unterägypten. Von *Martin Hartmann*. 1899. 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.).

No. 4. Cāndra-Vyākaraṇa, die Grammatik des Candragomin . . . Herausgegeben von *Bruno Liebh.* 1902. 9 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.).

— XII. Band. 8.

No. 1. Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Von *W. Caland*. 1903. 2 M. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.).

No. 2. Die Liebenden von Amasia. Ein damascener Schattenspiel niedergeschrieben, übersetzt und mit Erklärungen versehen von *Joh. Gottfried Wetzstein*. Aus dem Nachlasse desselben herausgegeben von *G. Jahn*. 1906. 5 M. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 75 Pf.).

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung, nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet . . . herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld*. Anast. Neudruck. 1903. 4. 1 M. 50 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M.).

Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung (von 1300 bis 1500 der Hedschra) . . . herausgegeben von *Eduard Mahler*. 1887. 4. 75 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 50 Pf.).

Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 M. (für Mitglieder der D. M. G. 9 M.). **Herabgesetzt** auf 9 M., für Mitglieder 6 M.

Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 M. (für Mitglieder der D. M. G. 3 M.). **Herabgesetzt** auf 3 M., für Mitglieder 2 M.

Seconda Appendice alla Biblioteca Arabo-Sicula per *Michele Amari*. 1887. 8. 2 M. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.). **Herabgesetzt** auf 1 M. 50 Pf., für Mitglieder 1 M.

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und . . . herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld*. (Arab., mit deutscher Bearbeitung.) 1857—1861. 4 Bände. 8. 42 M. (für Mitglieder der D. M. G. 31 M. 50 Pf.). **Herabgesetzt** auf 30 M., für Mitglieder 20 M.

Biblia Veteris Testamenti aethiopica in quinque tomos distributa. Tomus II sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther . . . edidit . . . *Augustus Dillmann*. Fasc. I. 1861. 4. 8 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M.).

— Fasc. II, quo continentur libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 M. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.).

[*Firdowsi*, Das Buch vom Fechter. Türkisch herausgegeben von *Ottokar von Schlechta-Wesshrd.*] 1862. 8. 1 M. (für Mitglieder der D. M. G. 75 Pf.).

*Abd Bey*, Comptes-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottokar von Schlechta*. 1862. 8. 40 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 30 Pf.).

- The Kāmil of el-Mubarrad.** Edited . . . by *W. Wright*. XII Parts. 1864—1892. 4. 96 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 72 *M.*). Part I. 1864. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*). Part II—X. 1866—1874. à 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 4 *M.* 50 *Pf.*). Part XI (Indexes). 1882. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*). Part XII (Critical Notes) (besorgt von *M. J. de Goeje*). 1892. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*).
- Jacut's Geographisches Wörterbuch** . . . herausgegeben von *Ferdinand Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—1873. 8. 180 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*).  
 ----- I.—IV. Band in je 2 Halbbänden. 1866—1869. Jeder Halbband 16 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 11 *M.*).  
 ----- V. Band. 1873. 24 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*).  
 ----- VI. Band. I. Abtheilung. 1870. 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 30 *Pf.*).  
 ----- VI. Band. II. Abtheilung. 1871. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 70 *Pf.*).
- Ibn Ja'is, Commentar zu Zamachšari's Mufaššal** . . . herausgegeben von *G. Jahn*. 2 Bände. 1876—1886. 4. 117 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 78 *M.*).  
**Herabgesetzt auf 72 *M.*, für Mitglieder 48 *M.***  
 ----- I. Band. 1. Heft. 1876. 2. und 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt auf 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 5 *M.***  
 ----- II. Band. 1. Heft. 1883. 2. Heft. 1884. 3. Heft. 1885. Jedes Heft 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. je 8 *M.*). **Herabgesetzt auf je 7 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder je 5 *M.* — 4. Heft. 1886. 9 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*). **Herabgesetzt auf 4 *M.* 50 *Pf.*, für Mitglieder 3 *M.*****
- Chronologie orientalischer Völker von Albirūnī**. . . herausgegeben von *C. Eduard Sachau*. 2 Hefte. 1876—1878. 4. 29 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 19 *M.*). **Herabgesetzt auf 15 *M.*, für Mitglieder 10 *M.***  
 ----- Heft 1. 1876. 13 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.***  
 ----- Heft 2. 1878. 16 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 10 *M.* 50 *Pf.*). **Herabgesetzt auf 9 *M.*, für Mitglieder 6 *M.***
- Malavika und Agnimitra.** Ein Drama Kalidasa's in fünf Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausgegeben von *Friedrich Bollensen*. 1879. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*). **Herabgesetzt auf 6 *M.*, für Mitglieder 4 *M.***
- Māitrāyaṇī Samhitā** herausgegeben von *Leopold von Schroeder*. 1881—1886. 8. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 27 *M.*).  
 ----- I.—III. Buch. 1881—1885. à 8 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. à 6 *M.*).  
 ----- IV. Buch. 1886. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).
- Die Mufaššalijāt** . . . herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von *Heinrich Thorbecke*. Erstes Heft. 1885. 8. 7 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).
- Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.** I. Band. Drucke. 2. Aufl. bearbeitet von *R. Fischel, A. Fischer, G. Jacob*. 1900. 8. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.*).  
 ----- II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*).
- Nöldke, Th., Ueber Mommsen's Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient.** 1885. 8. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 15 *Pf.*). **Vergriffen.**
- Teufel, F., Quellenstudien zur neueren Geschichte der Chānate.** (147 S.) 1884. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 38.)


**XXVI Verzeichnis der auf Kosten d.D. M. G. veröffentlichten Werke.**

- Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors by *Theodor Aufrecht*. 1891. 4. 36 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 24 *M.*).  
 ——— Part II. 1896. 4. 10 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).  
*Goldsüher, Ignaz*, Der Diwān des Ġarwal b. Aus Al-Huteja. (245 S.) 1893. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 46 u. 47.).  
*Huth, Georg*, Die Inschriften von Tsaghan Baišū. Tibetisch-mongolischer Text mit einer Übersetzung sowie sprachlichen und historischen Erläuterungen. 1894. 8. 3 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.*).  
 Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1845—1895. Ein Ueberblick gegeben von den Geschäftsführern. 1895. 8. 1 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. gratis).  
*Bacher, W.*, Die Anfänge der hebräischen Grammatik. (120 S.) 1895. 4 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 49.)  
*Kāthakam*, die Saṃhitā der Kāṭha-Çākhā, herausgegeben von *Leopold von Schroeder*. I. Buch. Leipzig 1900. gr. 8. 12 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 9 *M.*).  
*Meinhof, Carl*, Das Tši-venḍa<sup>1</sup>. (76 S.) 1901. 2 *M.* 40 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 80 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 55.)  
*Goeje, M. J. de*, Eine dritte Handschrift von Mas'ūdī's Tanbīh. (14 S.) 1902. 60 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)  
*Smith, Vincent A.*, Andhra History and Coinage. (27 S.) 1902. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56.)  
*Smith, Vincent A.*, Andhra History and Coinage. (23 S.) 1903. 1 *M.* 50 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)  
*Jacobi, Hermann*, Ānandavardhana's Dhvanyāloka. (159 S.) 1903. 6 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 56 u. 57.)  
*Albrecht, K.*, Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra. (53 S.) 1903. 1 *M.* 75 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 25 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 57.)  
*Hertel, Johannes*, Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra“-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. (68 S.) 1904. 2 *M.* 10 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 40 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)  
*Krcemčrik, Johann*, Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. (133 S.) 1904. 4 *M.* 20 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 80 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58.)  
*Socin, A.*, Der arabische Dialekt von Möḡul und Märdīn. (128 S.) 1904. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 36 u. 37.)  
*Meinhof, Carl*, Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafr. (132 S.) 1905. 4 *M.* (für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 58 u. 59.)  
*Hunnius, Carl*, Das syrische Alexanderlied. Herausgegeben und übersetzt. (93 S.) 1906. 2 *M.* 90 *Pf.* (für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 90 *Pf.*). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)

*Verzeichnis der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.* XXVII

- Jacobi, Hermann**, Eine Jaina-Dogmatik. Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra übersetzt und erläutert. (79 S.) 1906. 2 M. 45 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 60 Pf.). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)
- Jolly, Julius**, Zur Quellenkunde der indischen Medizin. (56 S.) 1906. 1 M. 75 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 15 Pf.). (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der D. M. G., Bd. 60.)
- Hultsch, E.**, Die Tarkakaumudī des Laṅkāśhi Bhāskara. Aus dem Sanskrit übersetzt. (40 S.) 1908. 1 M. 25 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 85 Pf.). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 61.)
- Schmidt, Richard**, Amitagati's Subhāṣitasamdoha. Sanskrit und Deutsch. (300 S.) 1908. 9 M. 40 Pf. (für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 25 Pf.). (Separatabdruck aus der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 59 u. 61.)

---

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Kommissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Frankoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden diese Preise nicht gewährt.

### Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1908 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

- 1402 Herr Dr. med. Weckerling in Heidelberg, Univ.-Frauenklinik,  
1403 Herr Liz. Dr. Hugo Gressmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Ansbacher Str. 46 III, und  
1404 Herr Dr. Jarl Charpentier in Upsala, Kungsgatan 59.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Prof. Dr. Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut, in Paris,  
† 13. April 1908,  
Herrn Dr. Eduard Glaser in München, † 8. Mai 1908,  
Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Franz Kielhorn in Göttingen, † 19. März 1908, und  
Herrn Prof. Dr. Gustav Oppert in Berlin, † April 1908.

Seinen Austritt erklärte Herr Prof. Dr. K. Vollers.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

- Herr Oberbibliothekar Dr. A. Blau in Berlin, W 15, Düsseldorfer Str. 30,  
Herr Dr. C. Frank in Strassburg i/E., Schweighäuserstr. 35 I,  
Herr Prof. Dr. M. Grünert in Prag, Kgl. Weinberge, Puchmajerg. 31,  
Herr Prof. Dr. P. Haupt, 15. Mai bis 15. Sept. in Charlottenburg 2, Savigny-Platz 9/10,  
Herr Dr. A. Helbig in Wiesbaden, Victoriastr. 17,  
Herr Dr. J. Hell in München, Maximilianstr. 24 III,  
Herr Dr. G. Hölscher in Halle a/S., Zinksgartenstr. 7 I,  
Herr Dr. M. Horten in Bonn, Königstr. 55,  
Herr Dr. W. Jahn in Bremen, Otto Gildemeisterstr. 25,  
Herr Dr. H. Kurz, Stadtvikar in Ebingen,  
Herr Dr. Sch. Ochser in Berlin, O, Tilsiter Str. 48,  
Frau Dr. E. Rauschenbusch-Clough in Ongole,  
Herr Konsistorialrat Dr. C. Reinicke in Elbeu bei Magdeburg,  
Herr Prof. Dr. P. Schwarz in Leipzig, Elisenstr. 54 III,  
Herr P. A. Strittmatter in Münster i/W., Kapuzinerkloster, Neutor,  
Herr Dr. B. Vandenhoff in Münster i/W., Margaretenstr. 14,  
Herr Dr. G. Weil in Berlin, NW 23, Brückenallee 22, und  
Herr Dr. U. Wogihara in Tokio, 19 Hatsunecho Shichome, Yanaka Shitaya.

**Verzeichnis der vom 1. Dez. 1907 bis 13. Mai 1908 für die  
Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.**

**I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.**

1. Zu Ae 264. *Lusac's Oriental List*. Vol. XVIII, Nos. 9—10. Sept.—Oct., 11—12. Nov.—Dec., 1907. London.
2. Zu Ae 5. 4<sup>o</sup>. Abhandlungen, Philosophische und historische, der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Aus dem Jahre 1907. Berlin 1907.
3. Zu Ae 10. 4<sup>o</sup>. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 24. Bandes 2. Abteilung. München 1907.
4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1907. Heft 3. Geschäftliche Mitteilungen. 1907. Heft 2. Berlin 1907.
5. Zu Ae 45. *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*. Serie quinta. Vol. XVI. Fasc. 6—8., 9—12 e indice del volume. Roma 1907.
6. Zu Ae 65. 4<sup>o</sup>. *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*. VI<sup>e</sup> Série. 1907. No. 16. 17. 18. 1908. No. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. St.-Petersbourg 1907. 1908.
7. Zu Ae <sup>70</sup>/<sub>30</sub> 4<sup>o</sup>. *Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Petersbourg*. VIII<sup>e</sup> Série. Volume VII. No. 8. Vol. VIII. No. 3. St.-Petersbourg 1906.
8. Zu Ae 165. 4<sup>o</sup>. *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. 1907. XXXIX—LIII. 17. Oktober—12. Dezember. Berlin 1907.
9. Zu Ae 185. *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München*. 1907. Heft II. III. München 1908.
10. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1906 [und] Report . . . of the U. S. National Museum for the Year ending June 30, 1907. Washington 1907. 1908.
11. Zu Af 116. *Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses* . . . Fondé en 1881 par Ch. de Harlez. Nouvelle Série. — Vol. IX. No. 1. Louvain 1908.
12. Zu Af 124. *Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge*. Vol. XLVI. No. 186. April—September, 1907. Philadelphia 1907.
13. Zu Af 160. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1906. Volume XXXVII. Boston, Mass.

**XXX** *Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

14. Zu Ah 5. *Analecta Bollandiana*. Tomus XXVII. — Fasc. I. II. Bruxellis 1908.
15. Zu Ah 5g. *Poncelet*, Alb., *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum*. p. 321—384.
16. Zu Ah 20. *Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung*. Breslau 1908. (Vom jüd.-theol. Seminar.)
17. Zu Bb 10. *Bibliographie, Orientalische*, begründet von August *Müller* ... Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XX. Jahrgang (für 1906). Zweites Heft. Berlin 1908.
18. Zu Bb 43. 4<sup>o</sup>. *List of works in the New York Public Library relating to Arabic Poetry*. Prepared by Miss J. A. Pratt under direction of Richard *Gottheil*. (Reprinted from the *Bulletin*, January 1908.) o. O. (Von Prof. Dr. Gottheil.)
19. Zu Bb 606. *Bessarione*. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. III. Fasc. 97—99. Anno XII. 1907—1908. Roma.
20. Zu Bb 608. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië ... Zevende Volgreeks — Zevende Deel* (Deel LX der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering ... Deel LXI. Eerste en tweede Aflevering. 's Gravenhage 1908.
21. Zu Bb 628. 4<sup>o</sup>. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*. Tome VII, no. 1—2. Hanoi 1907.
22. Zu Bb 630. 4<sup>o</sup>. *Bulletin Trimestriel de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran*. 30<sup>e</sup> Année. Tome XXVII. Fascicule CXII, CXIII. (3<sup>e</sup>, 4<sup>e</sup> Trim.) Octobre, Decembre 1907. Oran.
23. Zu Bb 670. *Giornale della Società Asiatica Italiana*. Volume diciannovesimo. Parte prima. 1906. Volume ventesimo. 1907. Firenze 1906. 1908.
24. Zu Bb 720. *Journal of the American Oriental Society ... Twenty-eighth Volume*. Second Half. New Haven 1907.
25. Zu Bb 750. *Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*. January, April 1908. London.
26. Zu Bb 755. *Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*. No. LXII. Vol. XXII. Bombay 1908.
27. Zu Bb 760. *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*. Volume XIX. No. 58. Colombo 1908.
28. Zu Bb 790. *Journal Asiatique ... Dixième Série*. Tome IX. No. 2. 3. X. No. 1. Paris.
29. Zu Bb 818. *al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts*. Bairūt. X. 1907. 23. 24. XI. 1908. No. 1. 2. 3. 4.
30. Zu Bb 901. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ... Deel L. Aflevering 1. 2. 3. 4. Batavia | 's Hage 1907. 1908.
31. Zu Bb 901d. *Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Deel XLV. 1907. Aflevering 2 en 3. 4. Batavia | 's Gravenhage 1907. 1908.
32. Zu Bb 901h. 4<sup>o</sup>. *Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië vor oudheidkundig onderzoek of Java en Madoera*. 1905—6. Uitgegeven voor rekening van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia | 's Gravenhage 1907.
33. Zu Bb 905. 4<sup>o</sup>. *T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale*. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VIII. No. 4. 5. Leide 1907.



34. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Einundsechzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1907.
35. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XXI. Band. Heft 3. 4. Wien 1907.
36. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern. II, 3. 6. III, 1. 3. Leipzig 1907. 1908.
37. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. III. Avadānaçataka I, 4; II, 1. IV. Mūlamadhyamakakārikās IV. St.-Petersbourg 1906. 1907.
38. Zu Bb 1220. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Aethiopici. Versio. Series altera. Tomus XXI, I. Romae 1906. — Scriptores Syri. Textus. Series secunda. Tomus XCVIII. Fasc. I. Parisiis 1906. Versio. Series Secunda. Tomus XCVIII, Fasc. I. Romae 1906.
39. Zu Bb 1223. E. J. W. Gibb Memorial Series. Vol. VI, 1. The Irshād al-Arib ilā ma'rifat al-adib . . . edited by D. S. Margoliouth. Vol. I. London 1907.
40. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1907. 2. 3. 4. 12. Jahrgang. Berlin.
41. Zu Bb 1841. 2°. Linguistic Survey of India. Compiled and edited by G. A. Grierson. Vol. IX. Part III. Calcutta 1907. (Vom Secretary of State for India in Council.)
42. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl Piehl. Vol. XI. Fasc. III. Upsala.
43. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von A. Erman und G. Steindorff. 44. Band. 1. Heft. Leipzig 1907.
44. Zu De 55. La Littérature Populaire des Israélites Tunisiens. Par Eusèbe Vassel. Fascicule IV et dernier (de la page 225 à la page 276). Paris 1907. (Vom Verfasser.)
45. Zu De 6875. Ibn Qutaiba's 'Ujūn al aḥbār . . . herausgegeben von Carl Brockelmann. Teil IV. Straßburg 1908. Beiheft zum XXI. Band der Zeitschr. f. Assyriologie . . . herausg. v. Carl Bezold. (Vom Herausgeber Prof. Brockelmann.)
46. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. [Jetzt: Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.] 1906. 1907.
47. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the First Quarter ending the 31st March 1907. Wednesday, August 28, 1907. . . . for the Second Quarter ending the 30th June 1907. Wednesday, November 27, 1907. . . . for the Third Quarter ending the 30th September 1907. Wednesday, March 4, 1908.
48. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 31st March . . . the 30th June . . . the 30th September 1907. Rangoon 1907. 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
49. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30th September, 1905 . . . the 31st December, 1906 . . . the 31st March . . . the 30th June, 1907 . . . the 30th September, 1907. Lahore 1905—1907. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
50. Zu Eb 390. Hṛishikeśa Sāstrī and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 24. Calcutta 1907.

XXXII *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

51. Zu Eb 485. 2°. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31<sup>th</sup> March, the 30<sup>th</sup> September, the 31<sup>th</sup> December 1907. Nagpur 1907. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
52. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Rangacharya* . . . Vol. IV. Itihāsa and Purāṇa. First Part. Madras 1907.
53. Zu Eb 765 a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces . . . during the First Quarter of 1907. (Allahabad 1907.)
54. Zu Eb 2485. 4°. Carakasaṃhitā . . . Cakrapānidattakṛtāṭhāsambalitā Kavirājaśrī Harināthaviśārādēna saṃśodhitā. Khaṇḍa 20—29. Kalikātā.
55. Zu Eb 5270. 2°. Annual Report on the search for Hindi Manuscripts. For the year 1904. By Syamsundar Das . . . Allahabad 1907.
56. Zu Ec 1180. Dinkard, The. The Original Pahlavi Text; the same transliterated in Avesta characters; Translations of the Text in the English and Gujarati Languages; with Annotations and a Glossary of select words by Darab Dastur Peshotan *Sanjana*. Vol. X. Bombay 1907. (Vom Herausgeber.)
57. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1908. No. 1. 2. 3.
58. Zu Eg 330. 4°. Χρονικά, Βυζαντινά. Τομος δωδεκατος, Τεύχος α'—δ'. Τομος δεκατος τριτος, Τεύχος α'. β'. Санктпетербургъ 1906.
59. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . VIII. évfolyam. 1907. 2—3. szám. Budapest.
60. Zu Fa 2288. 4°. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte. 20. 21. Lieferung. Vierter Band, 2. u. 3. Lieferung. St. Pétersbourg 1906. 1907.
61. Zu Fa 2654. [Früher verteilt.] Türkische Bibliothek. Herausgegeben von Georg *Jacob*. 8. Band. Der übereifrige Xodscha Nedim. Eine Meddäh-Burleske türkisch und deutsch mit Erläuterungen zum ersten Male herausgegeben von Friedrich *Giese*. Berlin 1907.
62. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXV, Part I. August, 1907.
63. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 11. Erstes Heft. Leipzig 1907.
64. Zu Ia 33. 4°. Echos d'Orient. 11<sup>e</sup> année. No. 68. 69. Janvier, Mars 1908.
65. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale . . . Nouvelle Série. Cinquième Année. No. 1. Janvier 1908. No. 2. Avril 1908. Paris, Rome.
66. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome II (XII). 1907. No. 4. Tome III (XIII). 1908. No. 1. Paris.
67. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno IX. 1907. Dicembre. Anno XXV. Gennaio, Febbraio, Marzo, Aprile, 1908. Firenze.
68. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Zesde Jaargang. Aflevering 1. 2. Haarlem 1908.
69. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Band XXXI. Heft 1 bis 3. Leipzig 1908.

70. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben ... von G. Hölscher. 1908. Nr. 1. 2. 3.
71. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXIX. Part 6. 7. Vol. XXX. Part 1. 2. 3. London 1907. 1908.
72. Zu Mb 135. 4<sup>o</sup>. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 292. 293. 294. 295. 296. 297. VII. Band (Nr. 23. 24. 25. 26. 27. 28.) 1907. 1908.
73. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series ... Volume XI. 1907. Number 4. Norwood, Mass. Dazu: Supplement to Volume XI. Annual Reports 1906—1907. Vol. XII. 1908. Number 1.
74. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome X. Septembre—Octobre, Novembre—Décembre 1907. Tome XI. Janvier—Février 1908. Paris 1907. 1908.
75. Zu Nf 342. 2<sup>o</sup>. Progress Report of the Archaeological Survey of India, Western Circle, for the year ending 31<sup>st</sup> March 1907. (Vom Government of Bombay. General Department. Archaeology.)
76. Zu Nf 343. 2<sup>o</sup>. Progress Report, Annual, of the Archaeological Surveyor, Punjab Circle [jetzt: of the Superintendent of the Archaeological Survey, Northern Circle], for the year ending 31<sup>st</sup> March 1907. (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)
77. Zu Nf 380. 2<sup>o</sup>. Annual Report of the Director-General of Archaeology for the year 1905—06. Part I. Calcutta 1907.
78. Zu Nf 383. 2<sup>o</sup>. Report, Annual Progress, of the Archaeological Survey of Madras and Coorg for the year 1906—07. Madras 1907.
79. Zu Nf 452. 4<sup>o</sup>. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Vol. VIII. Part VIII. Nov. 1907. Vol. IX. Part III. July 1907. Calcutta.
80. Zu Nh 201. Beiträge zur Erforschung steirischer Geschichte. [Früher: Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen]. 34. 35. Jahrgang. Graz 1905. 1906.
81. Zu Ni 406. Обзоръ и преподаваніе наукъ въ императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1907—1908 учебный годъ. С.-Петербургъ 1907.
82. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества ... Томъ XLI. 1905 г. Выпускъ V. XLII. 1906. IV. V. XLIV. 1908 г. I—II. С.-Петербургъ 1906—1908.
83. Zu Oa 43. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1905. 1906. 1907 годъ. С.-Петербургъ 1907. 1908.
84. Zu Oa 48. 8<sup>o</sup>. Записки Императорскаго [Русскаго] Географическаго Общества. По отъленію Этнографія. Томъ XXXII. С.-Петербургъ 1907.
85. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXX. No. 6. Vol. XXXI. No. 1. 2. 3. 4. 5. December, 1907. January, February, March, April, May, 1908. London.
86. Zu Oa 208. 8<sup>o</sup>. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quinzième Année. No. 67. 68. Tunis 1907.
87. Zu Oa 256. 4<sup>o</sup>. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1907. No. 9. 10. 1908. No. 1. 2. 3. 4. Berlin.
88. Zu Oc 175. 4<sup>o</sup>. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVII, 1907. January to June, July to December. London.

**XXXIV** *Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

89. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VIII. No. 1. Bombay 1907.
90. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... herausgegeben von M. Grunwald. 18./25. Heft. Leipzig 1906—1908.
91. Zu Oc 2380. 4°. Twenty-Fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1903—04. Washington 1907.
92. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXI, Article 7. 9. 10. 11. Vol. XXIII, Article 1. Tōkyō 1906.

**II. Andere Werke.**

12337. Wilhelm von *Christ*. Gedächtnisrede ... von Otto *Crusius*. München 1907. (Von der KBAW.) Nk 211 4°. 100
12338. Texts, Primitive & Mediaeval Japanese, transliterated into Roman with Introductions, Notes and Glossaries by Frederick Victor *Dickins*. With a companion Volume of translations. Oxford 1906. (Von den Delegates of the Clarendon Press.) Fg 585.
12339. *Hoernle*, Rudolf, Studies in the Medicine of Ancient India. Part I. Osteology ... Oxford 1907. (Von denselben.) P 121
12340. *Meinhof*, Carl, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen. Berlin 1906. (R.) Fd 130. 4°.
12341. Vier philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujāta-Parvan. — Bhagavadgītā. — Mokshadharmā. — Anugītā. In Gemeinschaft mit Otto Strauß aus dem Sanskrit übersetzt von Paul *Deussen*. Leipzig 1906. (R.) Eb 824.
12342. *Westermann*, Diederich, Wörterbuch der Ewe-Sprache. Teil I. II. Berlin 1905. 1906. (R.) Fd. 910. 4°.
12343. *Dutoit*, Julius, Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert. Leipzig 1906. (R.) Hb 2447.
12344. *Beylié*, L. de, Promé et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie. Paris 1907. (Vom Verfasser.) Ob 46. 4°.
12345. Tufail al-Ganawī: A Poem from the Asma'iyat in the recension and with the comments of Ibn As-Sikkīt. By F. *Krenkow*. (A. aus JRAS., October 1907.) (Vom Verfasser.) De 11310.
12346. *Langdon*, Stephen, La Syntaxe du Verbe Sumérien (SA. aus: Babylonica, I.) Paris 1907. (Vom Verfasser.) Db 328.
12347. *Iwanoff*, Neytscho, Das Geldwesen Bulgariens. (Erlanger Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. Jacob.) K 884 = Y 8. 8°.
12348. *Karossieroff*, Iwan, Zur Entwicklung der bulgarischen Eisenbahnen. (Diss.) Erlangen 1907. (Von demselben.) K 886 = Y 8. 8°.
12349. *Kossew*, Peter, Die Staatsschulden Bulgariens. (Diss.) Erlangen 1907. (Von demselben.) K 888 = Y 8. 8°.
12350. *Roberts*, Robert, Das Familienrecht im Qorān. (Diss.) Leipzig 1907. (Vom Verfasser.) De 1760 = Y 8. 8°.
12351. *Vassel*, Eusèbe, Note sur quelques stèles puniques. (SA. aus: Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1907.) (Vom Verfasser.) Di 301 = Y 9. 8°.

12352. *Brederek*, Emil, Konkordanz zum Targum Onkelos. Gießen 1906.  
(B.) Ib 1330.
12353. *Casartelli*, L. C., Leaves from my Eastern Garden. Market Weighton  
1908. (Vom Bishop of Salford.) Eß 526.
12354. Ко дню семидесятилетия Василия Васильевича Радлова 5 Января  
1907 года. С.-Петербург 1907. (Von der Akad. d. W. zu St.-  
Petersburg.) Ai 79. 4°.
12355. Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan (Turkistan).  
Übersetzt und erklärt von O. *Franke*. Berlin 1907. (Vom Verfasser.)  
Ff 1005. 4°.
12356. The Aitareyalochanum. The Preface to the Aitareya Brahmana.  
By *Satyavrata Sāmasramā*. Second edition. Calcutta 1906. [= Bibl.  
Ind., N. S., Nos. 1145/47.] Bb 1200, s. 15a.
12357. Supplement to a Palestinian Syriac Lectionary. Edited by Agnes  
Smith *Lewis*. Cambridge 1907 = Studia Sinaitica No. VI. (Von der  
Herausgeberin.) Dc 2648/25.
12358. Annual Progress Report of the Archæological Surveyor, Northern  
Circle. For the year ending 31<sup>th</sup> march 1906 ... 1907. Nf 341b. 2°.
12359. Über das Rechenbuch des Ali ben Ahmed el-Nasawi. Von Heinrich  
*Suter*. (A. aus: Bibliotheca Mathematica. III. Folge. VII.) (Vom  
Verfasser.) De 3379 = Y 9. 8°.
12360. Report of the Superintendent, Archæological Survey, Burma, for the  
year ending 31<sup>st</sup> march 1907. Rangoon 1907. Nf 382a. 2°.
12361. *Mochūhar*'s des Meisterarztes aus Her „Trost bei Fiebern“. Nach dem  
Venediger Drucke vom Jahre 1832 zum ersten Male aus dem Mittel-  
armenischen übersetzt und erläutert von Ernst *Seidel*. Leipzig 1908.  
(Vom Übersetzer.) Ed 847. 4°.
12362. *Suter*, Heinrich, Einige geometrische Aufgaben bei arabischen Mathe-  
matikern. (A. aus: Bibliotheca Mathematica. III. Folge. VIII. 1907.)  
(Vom Verfasser.) De 13051 = Y 9. 8°.
12363. *Suter*, Heinrich, Über den Kommentar des Muhammed ben 'Abdelbāqi  
zum zehnten Buche des Euklides. (A. aus: Bibliotheca Mathematica.  
III. Folge. VII. 1907.) (Vom Verfasser.) De 8746 = Y 9. 8°.
12364. *Šilhut*, Girsā, Al-kaun walma'bad 'an alfunūn al gamīla walkanīsa ...  
Bairūt 1907. De 10419/100.
12365. *Gothheil*, Richard J. H., Dhimmis and Moslems in Egypt. (A. aus:  
Old Testament and Semitic Studies in memory of William Rainey  
Harper. Chicago o. J.) (Vom Verfasser.) Ne 204. 4°.
12366. Memorie della R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna.  
Classe di Scienze Morali. Sezione di Scienze Storico-Filologiche [und]  
Giuridiche. — Rendiconto delle sessioni ... Serie I. Tomo I.  
Fasc. I. Bologna 1908. (Tausch.) Ae 155. 8° und 4°.
12367. *Wensinck*, A. J., Mohammed en de Joden te Medina. (Leidener Diss.)  
Leiden 1908. (Vom Verfasser.) Hb 1073.
12368. 'Abd-oul-Béha. Les Leçons de Saint-Jean-d'Acre. Recueillies par Laura  
Clifford *Barney*. Traduit du Persan par Hippolyte *Dreyfus*. Paris  
1908. (Vom Verleger.) Ec 1582/100.
12369. Statuto della Reale Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna.  
Bologna 1908. Ae 155a.
12370. *Hrdlička*, Aleš, Skeletal Remains suggesting or attributed to early  
man in North America. Washington 1907. = Smithsonian Institution.  
Bureau of American Ethnology. Bulletin 33. Nh 76.

XXXVI Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.

12371. *Becker*, C. H., Christentum und Islam. Tübingen 1907. = Religions-  
geschichtliche Volksbücher III, 8. (R.) Ha 14.
12372. „Und Kátyána stieg vom Berge . . .“ Eine Mendoetphantasie. Leipzig  
1907. (R.) L 1000.
12373. Erzählungen und Märchen, Japanische, von Hans *Haas*. Berlin  
o. J. = Deutsche Bücherei. Bd. 85. (R.) Fg 300.
12374. *Collins*, Mark, The Geographical Data of the Raghuvamśa and Daśa-  
kumāracarita . . . (Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer.)  
Eb 4165.
12375. *Pizzagalli*, Angelo Maria, Nāstika Cārvāka e Lokāyatika. Contributo  
alla storia del materialismo nell'India Antica. Pisa 1907. (Vom Ver-  
fasser.) L 555.
12376. Société d'Histoire Coloniale en formation. Extrait de la Quin-  
zaine Coloniale . . . Paris 1908. Af 158 = Y 9. 8°.
12377. Texte, Altsemitische. Herausgegeben und erklärt von Mark *Lidsbarski*.  
Erstes Heft . . . Gießen 1907. (R.) Da 1125.
12378. *Beylié*, L'Architecture des Abbassides au IX<sup>e</sup> siècle . . . Paris 1907.  
(A. aus: Revue archéologique.) (R.) Ne 54 = Y 9. 8°.
12379. Hymnen und Gebete an Nebo. Von Johannes *Finckert*. (Diss.)  
Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Db 458 = Y 9. 8°.
12380. *Fagnan*, E., Le Djihād ou Guerre Sainte selon l'école Malékite. Alger  
1908. (Vom Verfasser.) K 368 = Y 9. 8°.
12381. *Rosenzweig*, Arthur, Das Wohnhaus in der Miśnah. Berlin 1907. (R.)  
Dh 2025.
12382. Records, Old Babylonian Temple. By Robert Julius *Lau*. New  
York 1906. (R.) Db 573.
12383. *Berjot*, J., Le Japonais parlé . . . Paris 1907. (Vom Verfasser.) Fg 110.
12384. *Berjot*, J., Premières Leçons d'Annamite . . . Paris 1907. (Vom Ver-  
fasser.) Ff 1935.
12385. *Guézennec*, François, Cours pratique de Japonais. Fascicule I. Leide  
1907. (R.) Fg 145.
12386. *Poetry*, Popular, of the Baloches. By M. Longworth *Dames*. Vol. I.  
London 1907. (R.) Ec 2670.
12387. *Ginzel*, F. K., Handbuch der mathematischen und technischen Chro-  
nologie . . . I. Band . . . Leipzig 1906. (R.) Na 88.
12388. *Golubovich*, Girolamo, Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa  
e dell'Oriente Franciscano. Tomo I. Quaracchi 1906. (R.)  
Ob 1381. 4°.
12389. *Planert*, Wilhelm, Die syntaktischen Verhältnisse des Suaheli. Berlin  
1907. (R.) Fd 565.
12390. *Steinschneider*, Moritz, Die europäischen Übersetzungen aus dem  
Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts. A. Schriften bekannter  
Übersetzer. (A. aus: SWA. CXLIX.) Wien 1904. De 53.
12391. Somālitexte. Gesammelt und übersetzt von Alfred *Jahn*. (A. aus:  
SWA. CLII.) Wien 1906. (R.) Ce 320.
12392. *Müller*, D. H., Semitica. Sprach- und rechtsvergleichende Studien.  
II. Heft. (A. aus: SWA. CLIV.) Wien 1906. (R.) Da 830.
12393. Satire Judéo-Tunisienne contre les Juifs de Djerba. Texte, Traduction  
et Notes. Par Eusèbe *Vassel*. (A. aus der Revue Tunisienne.) Tunis  
1908. (Vom Verfasser.) De 10343 = Y 9. 8°.

12394. *Thalheimer*, August, Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. (Straßburger Diss.) Stuttgart 1908. (Von Prof. Dr. E. Leumann.) Fb 2285.
12395. *Schapiro*, Israel, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. Teil I. (Straßburger Diss.) Berlin 1907. (Von dems.) De 1762 = Y 9. 8<sup>o</sup>.
12396. *Gabrielsson*, Johannes, Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. Erster Teil. (Diss.) Upsala 1906. (Von der Univ.-Bibl. Upsala.) Eg 343.
12397. *Aurelius*, Erik, Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden . . . Uppsala 1907. (Von ders.) Hb 1112/50.
12398. *Hallberg*, Ivar, L'Extrême Orient dans la littérature et la cartographie de l'Occident des XIII<sup>e</sup>, XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Étude sur l'histoire de la Géographie. Göteborg 1907. (Von ders.) Oa 321. 4<sup>o</sup>.
12399. *Пекарский*, Э. К., Словарь Якутского Языка. Вып. первый. (а, я) С.-Петербург 1907. (Von der Akad. d. W. zu St.-Petersburg.) Fa 3275. 4<sup>o</sup>.
12400. Rivista degli Studi Orientali . . . Anno I. Volume I. Fasc. 1—3. Roma-Lipsia 1907. (Tausch.) Bb 885.
12401. Thought, Indian. A Quarterly devoted to Sanskrit Literature. Edited by G. *Thibaut* and Ganganatha *Jha*. Vol. I. No. 1—3. Allahabad. (R.) Eb 882.
12402. Report, Annual, of the Archæological Survey, Eastern Circle, for 1905—1906 [und] 1906—1907. Calcutta 1907. Nr 382. 2<sup>o</sup>.
12403. Report, Annual, of the Archæological Survey of India, Frontier Circle, for 1906—07. Peshawar 1907. Nr 384. 2<sup>o</sup>.
12404. *Roseraie*, La, du Savoir. Choix de quatrains mystiques tirés des meilleurs auteurs persans . . . par Hocéyne-Âzad. [Text und Übersetzung.] Leide-Paris 1906. (R.) Ec. 2246.
12405. Zeitschrift für Geschichte, Steirische. Herausgegeben vom Historischen Verein für Steiermark. Jahrgang II—V. Graz 1904—1907. [Tausch.] Nh 202.
12406. Образцы народной литературы якутов. Собранные Э. К. Пекарским. Выпуск I. Санктпетербург 1907. (Von der Akad. der W. St.-Petersburg.) Fa 3263.

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-  
erscheinenden*

*orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.*

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*





## Allgemeine Versammlung der D. M. G. am 14. Okt. 1908 zu Leipzig.

~~~~~

Laut Jahrgang 1907 der ZDMG., p. LV, wurde in Basel beschlossen, die nächste Allgemeine Versammlung im Anschluß an den vom 14. bis 20. August 1908 in Kopenhagen tagenden XV. Internationalen Orientalisten-Kongreß abzuhalten. Da aber nach § IV der Satzungen die Versammlung nicht vor dem 1. September stattfinden darf, so sieht sich der geschäftsführende Vorstand veranlaßt, den in Basel gefaßten Beschluß außer Kraft zu setzen, und beruft die diesjährige Allgemeine Versammlung nach Leipzig ein, wo sie am Mittwoch, den 14. Oktober 1908, früh 9 Uhr, im Semitistischen Institut der Universität (Paulinum, I) zusammentreten wird.

Halle und Leipzig, im Juni 1908.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

-----

**Personalnachrichten.**

Der D. M. G. sind ab 1908 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1405 Herr Rabbiner Dr. Jakob Winter in Dresden, Blochmannstr. 14 I,

1406 Herr Dr. Domenico Argentieri in Rom, Piazza S. Apollinare 49, und

1407 Herr Pastor Dr. Eugen Herrmann, Diac. em. in Dresden, Fürsten-  
str. 71 part.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:

Herrn Dr. R. Baron von Stackelberg, † 5. Jan. 1908.

Seinen Austritt erklärte Herr Prof. Dr. J. Barth.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. L. Gautier in Cologny bei Genf und

Herr Dr. J. H. Woods in Mahabaleshwar, Satara District, Indien.

Im letzten Mitgliederverzeichnis, S. XI, lies für Dr. F. H. Weissbach,  
Oberbibliothekar . . . .: Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar . . . .

**Verzeichnis der vom 14. Mai bis 18. Juni 1908 für die  
Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.**

**I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.**

1. Zu Ac 264. *Luzac's Oriental List and Book Review*. Vol. XIX, Nos. 1—2. Jan.—Feb., 1908. London.
2. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Neunundfünfzigster Band. 1907, IV. V. Leipzig 1907.
3. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. VI<sup>e</sup> Série. 1908. No. 8. 9. 10. St.-Petersbourg 1908.
4. Zu Ae 155. 4°. Memorie della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna ... Sezione di scienze storico-filologiche. Serie I. Tomo I. 1906—07. Fascicolo secondo. Sezione di scienze giuridiche. Serie I. Tomo I. 1906—07. Fascicolo secondo. Bologna 1908.
5. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1908. I—XXIII. Berlin 1908.
6. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLVI. No. 187. October—December, 1907. Philadelphia 1907.
7. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society. Volume XIX. No. 58. 59. Colombo 1908.
8. Zu Bb 790. Journal Asiatique ... Dixième Série. Tome X. No. 2. 3. Paris.
9. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. XI. 1908. No. 5. 6.
10. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweihundsechzigster Band. I. Heft. Leipzig 1908.
11. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XXII. Band. Heft I. Wien 1908.
12. Zu Bb 1200, s. 33. Anantabhaṭṭa, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita Tārāprasanna Vidyārātṇa. Vol. II. Fasciculus I. Calcutta 1908. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1177.]
13. Zu Bb 1200, s. 88. Bālabhaṭṭi. A Commentary on the Mitākṣarā. Bālabhaṭṭi Lakṣmī-ityaparanāmnī Mitākṣarāvyaṅkyā svapatnī Lakṣmī-devīnāmnā Bālabhaṭṭapāyagundena viracitā | śrī Govindadā-sena saṃśodhitā. Vol. II. Fasciculus I. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1166.]
14. Zu Bb 1200, s. 92. Baudhāyana Śrauta Sūtram. Edited by W. Caland. Vol. II. Fasciculus I. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1163.]

**XLII Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.**

15. Zu Bb 1200, s, 172. Gadādhara Rājaguru, Gadādhara Paddhataṇ Kālāsara. Edited by *Sadācīva Miśra* of Purī. Vol. II. Fasciculus III. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1178.]
16. Zu Bb 1200, s, 236. Saḍḍarāsana-Samuccaya by *Haribhadra* with Gunaratna's Commentary Tarkarāhasya-Dīpikā. Edited by Luigi *Suaki*. Fasc. II. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1151.]
17. Zu Bb 1200, s, 470. 4<sup>o</sup>. Malik Muḥammad Jaisī, The Padumāvatī. Edited, with a Commentary, Translation, and Critical Notes, by G. A. *Grierson* and *Sudhākara Dvivedī*. Fasciculus V. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1172.]
18. Zu Bb 1200, s, 505. Nāgeśabhaṭṭa, Mahābhāṣyapradīpodyota by Nāgeṣa Bhaṭṭa. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Chāstri*. Vol. III. Fasciculus VI. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1167.]
19. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Śatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyana Acārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaṣramī*. Vol. V. Fasc. III. IV. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1174. 1175.]
20. Zu Bb 1200, s, 720. Siddharṣi, Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitibhavaprapañcā Kathā of Siddharṣi. Originally edited by the late Peter *Peterson* and continued by Hermann *Jacobi*. Fasciculus XI. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1154.]
21. Zu Bb 1200, p, 26. Abu'l-Faḍl 'Allāmī. The Akbarnāma of Abu'l-Faḍl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. II. Fasc. IV. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1149.]
22. Zu Bb 1200, t, 70. A Lower Ladakhi Version of the Kesar-Saga. Tibetan text ... Notes and Vocabulary ... by A. H. *Francke*. Fasc. III. Calcutta 1907. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1164.]
23. Zu Ca 15. 4<sup>o</sup>. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von A. *Erman* und G. *Steindorff*. 44. Band. 2. Heft. Leipzig 1907.
24. Zu Eb 225. 2<sup>o</sup>. Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 31<sup>th</sup> December 1907. Rangoon 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
25. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. I. No. 3. Liverpool 1908.
26. Zu Ed 1365. 4<sup>o</sup>. Handēs amsoreay. 1908. No. 4, 5.
27. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-cinquième année. Tome LV, 1. 2. 3. LVI, 1. Paris 1907.
28. Zu Ia 33. 4<sup>o</sup>. Echos d'Orient. 11<sup>e</sup> année. No. 70. Mai 1908.
29. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Borio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno XXV. Maggio, 1908. Firenze.
30. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXX. Part 4. London 1908.
31. Zu Mb 135. 4<sup>o</sup>. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 298. 299. VII. Band (Nr. 29. 30.) 1908.
32. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XI. Mars—Avril 1908. Paris 1908.
33. Zu Oa 42. Известія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества ... Томъ XLIV. 1908 г. III. IV. С.-Петербургъ 1908.
34. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXI. No. 6. June, 1908. London.

35. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1908. No. 5. Berlin.
36. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde ... herausgegeben von M. Grunwald. 26. Heft. Leipzig 1908.
37. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXIII, Article 2. Vol. XXIV [eplt.]. Tōkyō 1907. 1908.
38. Zu P. 524/15. 8°. Wiedemann, E., Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XII. (8A. aus den Sitzungsber. d. physik.-mediz. Sozietät in Erlangen. Band 39. 1907.) (Vom Verfasser.)

## II. Andere Werke.

12407. Ātmatattvaviveka or Bauddhādhikāra. By Udayanācārya. With the Commentaries of Śaṅkara Miśra ... etc. edited by Vinḍhyeśvarīprasaḍadvivedin. Fasc. I. Calcutta 1907. [= B.I. New Series, No. 1165.] Bb 1200, s, 863.
12408. The Yoyasāstra, with the commentary called Svopajnavivarana. By Śrī' Hemachandrāchārya. Edited by Muni Mahārāja Śrī' Dharmavijaya. Vol. I. Fasciculus I. Calcutta 1907. [= B. I. New Series, No. 1181.] Bb 1200, s, 243.
12409. Haupt, Rudolf, Katalog 15. Hilfsmittel zum Studium der nichteuropäischen Sprachen. Leipzig 1908. Ac 187.
12410. Fischel, R. Ins Gras beißen. (A. aus SBA. 1908.) (Vom Verfasser.) G 204 = Y 2. 4°.
12411. Nallino, C. A., Les noms géographiques du monde musulman dans les publications arabes modernes. Le Caire 1907. (Vom Verfasser.) Oa 401 = Y 9. 8°.
12412. Inscription, The Behistan, of King Darius. Translation and critical notes ... by Herbert Cushing Tolman. Nashville, Tenn. 1908. (Vom Verfasser.) Ec 855.
12413. Wiedemann, E., Zur Geschichte des Kompasses bei den Arabern. (A. aus den Verhandl. d. Deutsch. Physik. Ges. IX. Jahrg. No. 24.) Braunschweig 1908. (Vom Verfasser.) P 524/3 = Y 9. 8°.

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-  
erscheinenden*

*orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.*

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*



# **Protokollarischer Bericht** **über die Mittwoch den 14. Okt. 1908 zu Leipzig abgehaltene** **Allgemeine Versammlung der D. M. G.<sup>1)</sup>**

Lokal: Semitistisches Institut der Universität; Beginn: 9<sup>1</sup>/<sub>4</sub> Uhr. Zum Vorsitzenden wird Herr Geh. Rat Windisch, zu seinem Stellvertreter Herr Prof. Hultzsck, zu Schriftführern die Herren Prof. Weissbach und Oberlehrer Dr. Hertel gewählt.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Proff. Erman, Nöldeke, Pischel und Reinisch werden durch Akklamation wiedergewählt. Da Herr Prof. Nöldeke durch Herrn Prof. Becker erklären läßt, daß er eine Wiederwahl ablehne, so muß zu einer Ersatzwahl geschritten werden, bei der Brockelmann 5, Sachau 3, Prym 1 und Stumme 11 Stimmen erhalten. Letzterer ist mithin gewählt, so daß der Gesamtvorstand z. Z. aus folgenden Mitgliedern besteht:

| gewählt in Halle 1906 | in Basel 1907 | in Leipzig 1908 |
|-----------------------|---------------|-----------------|
| Kautsch               | Fischer       | Erman           |
| Kuhn                  | Hultzsck      | Pischel         |
| Windisch              | Praetorius    | Reinisch        |
|                       | Zimmern       | Stumme          |

2. Als Ort der nächsten Allgem. Versammlung der D. M. G. wird Graz, der Sitz des Allgemeinen Deutschen Philologentags von 1909, bestätigt.

3. Herr Prof. Hultzsck verliest seinen Bericht des Schriftführers für 1907—1908 (s. Beilage B). Auf Aufforderung des Herrn Vorsitzenden erheben sich die Anwesenden zu Ehren der im letzten Jahre verstorbenen Mitglieder von ihren Plätzen. Herr Prof. Steindorff teilt mit, daß Herr Prof. Erman aus der Redaktion der Zeitschr. f. Ägypt. Sprache u. Altertumskunde ausgeschieden sei und er sie allein weiterführe. Auf Antrag von Herrn Prof. Fischer beschließt die Versammlung, daß zahlungssäumigen Mitgliedern, die mit mehr als zwei Jahresbeiträgen im Rückstande sind, stets einige Wochen vor der Allgem. Versammlung seitens der Firma F. A. Brockhaus ein Postauftrag angekündigt werden soll.

4. Herr Prof. Fischer verliest seinen Redaktionsbericht für 1907—1908 (s. Beilage C).

5. Für den abwesenden Bibliothekar, Herrn Prof. R. Schmidt, verliest Herr Prof. Hultzsck den Bibliotheksbericht für 1907—1908 (s. Bei-

1) Die Teilnehmerliste s. in Beilage A.

## **XLVI Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig.**

lage D). Im Anschluß daran teilt Herr Prof. Praetorius mit, daß die Kgl. Preussische Regierung die Fertigstellung des neuen Handschriftenkatalogs der Bibliothek in Erinnerung gebracht habe, worauf Herr Prof. Fischer darauf aufmerksam macht, daß auch noch der Nachtragsband zum Katalog der Druckschriften, die Sociniana und die Indices enthaltend, ausstehe und daß der Druck dieser Bände die Gesellschaft pekuniär schwer belasten werde.

6. Herr Prof. Fischer verliest den Kassenbericht für 1907—1908 (s. Beilage E) und verbindet damit nähere Angaben über den Absatz der von der Gesellschaft veröffentlichten Werke. Die Herren Otto Harrassowitz und Prof. Zimmern werden zu Revisoren der Rechnungsführung gewählt.

7. Herr Prof. Hultsch verliest folgende an die Allgem. Versammlung gerichtete Eingabe, die außerdem in Abschriften an alle Anwesenden verteilt wird:

Kopenhagen, 14.—20. Aug. 1908.

An die Generalversammlung der Mitglieder der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft.

Anknüpfend an die Erklärung, mit der Herr Prof. Fischer die Polemik gegen Herrn Prof. Barth abgeschlossen hat (ZDMG. Bd. 62, S. 203) und an den darin enthaltenen Appell an die Mehrzahl der Mitglieder erklären wir unterzeichneten Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, daß wir diesen Versuch einer Beilegung der Streitfrage für durchaus ungenügend erachten.

Wir wünschen zum Ausdruck zu bringen, daß die Behandlung, die einem Mitglied der Gesellschaft im Organ der Gesellschaft durch den mit der Geschäftsführung betrauten Redakteur widerfahren ist, den Gepflogenheiten wissenschaftlicher Polemik im Rahmen unserer Zeitschrift widerspricht. Die wichtigste Aufgabe des Redakteurs ist es, die wissenschaftlichen Kontroversen zwischen Mitgliedern auf der Höhe sachlicher Diskussion zu halten. Um so mehr ist es zu bedauern und zu mißbilligen, wenn der Redakteur die ihm widerruflich übertragene Autorität dazu ausnutzt, einen Angriff von ungewöhnlicher Art und Schärfe gegen die wissenschaftliche Tätigkeit eines verdienten Mitgliedes zu unternehmen. War die Sache einmal geschehen, so blieb nur der Weg einer offenen Entschuldigung übrig. Eine bedingte und gewundene Erklärung, wie sie Herr Prof. Fischer abgibt, war im Interesse der Solidarität unserer Gesellschaft durchaus ungenügend.

Wir benutzen die Gelegenheit darauf hinzuweisen, daß die Redaktionsführung des derzeitigen Redakteurs eine wachsende Mißstimmung unter den Mitgliedern der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, speziell den semitistischen, erzeugt hat, da Herr Prof. Fischer es für nötig befunden hat, die in der Zeitschrift erscheinenden Arbeiten, sei es in der Form von Redaktor-Glossen, sei es in der Form von Anfügungen und Bemerkungen einer unangebrachten Kritik zu unterziehen.

Es bleibt natürlich jedem Mitglied der Gesellschaft, auch dem Redakteur, unbenommen, sich zu den aufgeworfenen Fragen zu äußern; der Redakteur hat aber mehr als andere die Pflicht mit seiner Person möglichst zurückzuhalten. Es ist eine Tatsache, daß das Vorgehen von Herrn Prof. Fischer die Folge gehabt hat, daß namhafte Mitglieder der Gesellschaft aufgehört haben, für die Zeitschrift zu schreiben.

Im Interesse der Gesellschaft halten wir es für unsere Pflicht auf diese



*Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig. XLVII*

Mißstände aufmerksam zu machen und wir erhoffen von dem Eingreifen der Generalversammlung eine Wiederherstellung der alten guten Gepflogenheiten.

Becker, Bezold, Goldziher, Kampffmeyer, Littmann,  
Ed. Meyer,

Basset, Buhl, Fraenkel, Geyer, Grimme, Haffner, Hartmann,  
Jacob, Kern, Landauer, Lehmann-Haupt, Mittwoch, Nöldeke,  
Reckendorf, Schwally, Snouck Hurgronje, Sobernheim, Streck,  
Wensinck, Zetterstéen.

Herr Prof. Becker berichtet über das Zustandekommen der Eingabe und begründet sie. Der Herr Vorsitzende bemerkt dazu, daß die Angelegenheit der von Herrn Prof. Fischer ZDMG. LIX, 442 ff. veröffentlichten „Redakteurglossen“ bereits auf der Allgem. Versammlung zu Hamburg 1905 in befriedigender Weise erledigt worden sei, und verweist auf den Redaktionsbericht ZDMG. LIX, S. LXXVf. sowie auf den daran anknüpfenden Teil des Protokolls das. S. LXXII. Herr Prof. Hultzsich kann die in der Eingabe „gewunden“ genannte Erklärung des Herrn Prof. Fischer nicht als solche gelten lassen und teilt außerdem aus den Akten<sup>1)</sup> mit, daß diese Erklärung vom Gesamtvorstand mit allen Stimmen (darunter einer bedingten), bei einer Stimmenthaltung für genügend erachtet worden ist. Herr Prof. Praetorius stellt fest, daß er in dieser Angelegenheit mit Herrn Prof. Barth freundschaftlich, aber vergebens unterhandelt habe. Herr Prof. Fischer verliest einige an ihn gerichtete Zuschriften, deren Verfasser sich mit seiner Tätigkeit als Redakteur durchaus einverstanden erklären und gegen die Eingabe der Herren Becker, Bezold etc. protestieren. Er geht sodann zunächst auf den zweiten Teil der Eingabe ein, gibt über die von ihm in der ZDMG. zu Beiträgen anderer hinzugefügten Fußnoten und Nachträge genauere Auskunft, wobei er nachweist, daß sie größtenteils von den betr. Autoren entweder vorher gebilligt oder geradezu gefordert worden sind.

1) [Die betr. Stellen in den Akten lauten:

„Halle, 3. April 1908.

„Wir glauben nun dem Gesamtvorstand folgende beiden Fragen vorlegen zu sollen:

„1. Soll die Barth'sche [in stark persönlichem Ton gehaltene] Erwiderung abgedruckt werden?

„oder 2. Ist es im Interesse von Gesellschaft und Zeitschrift besser, wenn Barth's Erwiderung nicht abgedruckt wird? Dagegen wird Fischer dann sein Bedauern drucken lassen, sich als Redakteur nicht die nötige Zurückhaltung auferlegt zu haben.

F. Praetorius.“

„Es antworteten auf die beiden vom Kollegen Praetorius gestellten Fragen neun Mitglieder ( . . . ) in identischer Weise, nämlich mit „nein“ auf Frage 1) und mit „ja“ auf Frage 2).

„Halle, 2. 5. 08.

E. Hultzsich.“

Das Recht sich unter den in der ZDMG. gebräuchlichen Formen zu Fischer's Aufsatz rein sachlich zu äußern, ist Herrn Prof. Barth vom Gesamtvorstand ausdrücklich zugestanden worden.

Die Geschäftsführer der D. M. G.]

### **XLVIII Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig.**

und beruft sich darauf, daß auch frühere Redakteure der ZDMG., von Semitster, namentlich Fleischer und Loth, ohne Widerspruch zu erfahren zu den Beiträgen, anderer Zusätze und selbst Berichtigungen gefügt haben. Herr Prof. Zimmermann stellt darauf folgenden Antrag:

„Die Allgem. Versammlung erklärt zum zweiten Teile der Eingabe der Herren Becker, Bezold etc., daß Herr Prof. Fischer seit der Erörterung seiner in ZDMG. LIX. 442 ff. veröffentlichten „Redakteurglossen“ auf der Allgem. Versammlung zu Hamburg 1905 (vgl. ZDMG. LIX. S. LXXII und den Redaktionsbericht das. S. LXXV f. in seinen eigenen Beiträgen zur Zeitschrift „Aufsätzen, Kleinen Mitteilungen und gelegentlichen — im ganzen fünf! — Fußnoten zu Beiträgen anderer: nirgends die ihm zustehenden Befugnisse überschritten, sich vielmehr genau auf die ihm zu Hamburg einstimmig zuerkannten Rechte beschränkt hat“.

An der Debatte über diesen Antrag beteiligten sich die Herren Dr. Hertel, Prof. Weissbach, Becker, Fischer, Hultzsich, Zimmermann, Kampffmeyer und Steindorff. Er wird schließlich einstimmig angenommen.

Darauf nimmt Herr Prof. Fischer das Wort zum ersten Teil der Eingabe. Er berichtet in eingehender Weise über die Geschichte seiner Polemik mit Herrn Prof. Barth und über die Bemühungen erst des geschäftsführenden und sodann des Gesamtvorstands die Angelegenheit beizulegen, weist darauf hin, daß er sich sofort spontan dazu bereit erklärt habe, bei etwaigen künftigen Polemiken in der ZDMG. seine Äußerungen stets erst dem geschäftsführenden Vorstände zur Begutachtung zu unterbreiten, und betont, daß er seine Erklärung habe für ausreichend halten müssen, nachdem der Gesamtvorstand, dem sie im genauen Wortlaut vorgelegen, sie fast einstimmig für genügend erklärt gehabt habe. An der Diskussion über diesen Teil der Eingabe beteiligten sich noch die Herren Prof. Windisch, Praetorius und Becker. Letzterer hebt auch hervor, daß die Eingabe der Herren Becker, Bezold etc. keinerlei „Antrag“ enthalte. Herr Prof. Zimmermann schlägt schließlich folgende, wiederum einstimmig angenommene Resolution vor:

„Die Allgem. Versammlung nimmt Kenntnis vom ersten Teil der Eingabe der Herren Becker, Bezold etc. betr. die Erklärung des Herrn Prof. Fischer in Sachen seiner Polemik mit Herrn Prof. Barth; sie nimmt ferner Kenntnis von der Erklärung der Herren vom Vorstand, daß der Gesamtvorstand bei seinen schriftlichen Verhandlungen über diesen Fall mit sämtlichen Stimmen (darunter einer bedingten, bei einer Stimmenthaltung die Erklärung des Herrn Prof. Fischer als genügend erachtet hat“.

Nachdem Herr Prof. Zimmermann auf den Ernst der Lage hingewiesen und einer versöhnlichen Lösung der Schwierigkeiten das Wort geredet und Herr Prof. Hartmann sich in gleichem Sinne geäußert, einigten sich die Herren Prof. Zimmermann und Becker auf folgenden Zusatzantrag:

## *Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig. XLIX*

„Da kein Antrag auf Stellungnahme der Versammlung zu den Erklärungen einerseits des Vorstands und anderseits der Herren Becker, Bezold etc. vorliegt, so beschließt die Versammlung nach einer auf allen Seiten in verständlichem Geiste geführten Aussprache sich auf Kenntnissnahme beider Erklärungen zu beschränken und spricht im Gesamtinteresse der D. M. G. die dringende Bitte aus die Angelegenheit nunmehr ruhen zu lassen und der D. M. G. die Treue zu bewahren“.

Auch dieser Antrag wird einstimmig angenommen.

8. Herr Geheimrat Kuhn hat brieflich folgenden Antrag gestellt:

In Anbetracht

1. daß die in der ZDMG. während der letzten Jahre erschienenen Jahresberichte nur einen Teil der Orientalia umfassen;
2. daß sie gegenüber der früher erscheinenden, mit Register versehenen „Orientalischen Bibliographie“ eine dauernde Bedeutung nicht beanspruchen können;
3. daß das Engagement geeigneter Bearbeiter erfahrungsgemäß immer wieder Schwierigkeiten bereitet,

stelle ich hiermit den Antrag, die Generalversammlung wolle der endgiltigen Beseltdigung dieser Jahresberichte ihre Zustimmung erteilen.

Ernst Kuhn.

Nach einer kurzen Diskussion, an der sich u. a. die Herren Proff. Fischer, Hultzsch und Weissbach beteiligen, wird auf Vorschlag von Herrn Geh. Rat Windisch infolge der großen Meinungsverschiedenheit, die bezüglich der Jahresberichte in der Gesellschaft herrscht, die Entscheidung über den Antrag bis zur nächsten Allgem. Versammlung vertagt. Der Antrag soll im zweiten Hefte des nächsten Jahrgangs der ZDMG. allgemein bekannt gemacht werden.

9. Herr Prof. Seybold hat, gleichfalls brieflich, bei der Allgem. Versammlung beantragt „festzustellen, daß wie bisher und seit Gründung der Gesellschaft alle wissenschaftliche und sachliche Kritik im Interesse der Wissenschaft in der ZDMG. erlaubt bleiben müsse“.

Die Versammlung stimmt dem Antrage, nachdem Herr Prof. Fischer kurz seine Genesis angedeutet, in dieser allgemeinen Fassung als selbstverständlich zu.

Vertagung der Sitzung 1 Uhr.

Wiederaufnahme der Sitzung 3 Uhr Nachmittags.

Auf Antrag der Herren Revisoren, die nichts wesentliches zu erinnern gefunden haben, wird der Rechnungsführung Entlastung erteilt.

Das Protokoll wird vorgelesen, genehmigt und unterschrieben.

Schluß der Sitzung 3<sup>46</sup> Uhr.

**L Protokoll. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig.**

**Beilage A.**

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 14. Oktober 1908 in Leipzig<sup>1)</sup>.

- |                                |                        |
|--------------------------------|------------------------|
| 1. E. Hultsch.                 | 11. F. Kern.           |
| 2. A. Fischer.                 | 12. Otto Harrassowitz. |
| 3. F. Praetorius.              | 13. Kampffmeyer.       |
| 4. F. H. Weissbach.            | 14. Becker.            |
| 5. Joh. Hertel.                | 15. Conrady.           |
| 6. C. Steyer.                  | 16. Eugen Herrmann.    |
| 7. Camillo Möbius.             | 17. Hartmann.          |
| 8. P. Schwarz.                 | 18. H. Zimmern.        |
| 9. O. Kramer, aus Gerichshain. | 19. G. Steindorff.     |
| 10. Rudolf Haupt.              | 20. Windisch.          |

**Beilage B.**

Bericht des Schriftführers für 1907—1908.

Seit dem letzten Jahresberichte (Bd. LXI, S. LVIII) sind der Gesellschaft 20 Personen (Nr. 1394—1413) und 1 Gesellschaft (Nr. 53) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten die Herren Ásbóth, Barth, Duval, Liebich, Mommert, Fürst Uchtomskij und Vollers. Gelöscht wurden die Namen von 6 ordentlichen Mitgliedern.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder Herren Derenbourg, Fell, Glaser, Grube, Hertzberg, Hübschmann, Kielhorn, Matthes, von Mehren, G. Oppert, Baron von Rosen, Schrader und Baron von Stackelberg.

Am 1. Januar 1908 zählte die Gesellschaft 429 Mitglieder, darunter 14 Ehrenmitglieder und 29 Mitglieder auf Lebenszeit.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit der *R. Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna* und mit der *Scuola Orientale della R. Università di Roma*. Auf Anregung des Königl. Preussischen Unterrichtsministeriums beschloß der geschäftsführende Vorstand, dem *Katholischen Deutschen Hospiz* in Jerusalem die bisher erschienenen Bände der Zeitschrift, soweit sie noch verfügbar sind, und die künftig erscheinenden Veröffentlichungen der Gesellschaft unberechnet zu übersenden.

In Ausführung der Beschlüsse früherer Allgemeiner Versammlungen unterstützte die Gesellschaft im Laufe des Berichtsjahres wiederum die *Orientalische Bibliographie*, die *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* und die *Bibliographie arabe* des Herrn Victor Chauvin mit Mk. 500, 400 und 120.

Vom LXI. Bande der Zeitschrift wurden 529 Exemplare an Mitglieder und gelehrte Gesellschaften versandt und 141 Exemplare an Buchhändler abgesetzt.

1) Die Auführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste.

*Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig.* LI

Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im verflossenen Jahre Mk. 4510,70, wovon Mk. 451 als Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind. Infolge des Eintrittes von drei Mitgliedern auf Lebenszeit konnten Mk. 1000 in Wertpapieren angelegt werden, sodaß die Gesellschaft jetzt für Mk. 16,600 Wertpapiere besitzt.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von Mk. 350 am 4. März 1908 abermals an Herrn Privatdozenten Dr. Joseph Hell in München verliehen.

E. Hultsch.

---

**Beilage C.**

**Redaktionsbericht für 1907—1908.**

Von den im letzten Rechnungsjahre erschienenen Heften der *Zeitschrift* hat Heft I des laufenden Jahrgangs dadurch eine ziemlich starke Verspätung erlitten, daß ich sehr lange auf die Manuskripte zu zwei Teilberichten des Wissenschaftlichen Jahresberichts warten mußte. Bezüglich des einen dieser beiden Manuskripte war mein Warten übrigens umsonst, denn der Gelehrte, der es zu liefern versprochen hatte, weilte, wie ich erst sehr spät erfuhr, schon länger nicht mehr unter den Lebenden. Heft II des laufenden Jahrgangs konnte, obschon infolge der Verzögerung seines Vorgängers für seine Herstellung nur ca. sechs Wochen zur Verfügung standen, gleichwohl dank einer sehr starken Anspannung aller Kräfte in unserer Druckerei wieder pünktlich erscheinen. Auch Heft IV 1907 war leidlich pünktlich. Heft III des laufenden Jahrgangs wird in etwa 12 Tagen verschickt werden können. Es wäre schon fertig, wenn nicht der Verfasser eines darin enthaltenen größeren Beitrags teils durch eine ernstere Erkrankung, teils durch die von den Herausgebern der ZDMG. als gerechtfertigt anerkannte Notwendigkeit seiner Arbeit noch einen längeren Nachtrag nachschicken zu müssen, an der umgehenden Erledigung seiner Korrekturen gehindert worden wäre. Die noch in meinen Händen befindlichen bezw. mir fest angemeldeten Manuskripte für die Zeitschrift werden nicht nur das nächste, sondern im wesentlichen auch noch das übernächste Heft füllen.

Von zwei im laufenden Jahrgang der Zeitschrift erscheinenden umfangreicheren Aufsätzen, der Übersetzung von Ruyyaka's Alamkãrasarvasva durch H. Jacobi und M. Gaster's Bearbeitung des „Buches Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension“, lasse ich Separata zum Vertrieb durch die Gesellschaft herstellen.

Der *Wissenschaftliche Jahresbericht* mußte leider wieder unvollständig erscheinen. Zwar konnte ich diesmal außer den Referaten unserer drei semitistischen Berichtersteller, die, wie rühmend hervorgehoben sei, bisher noch nie versagt haben, auch den von mir bereits im vorigen Jahre angekündigten, die Zeit vom Herbst 1904 bis Ende 1906 umfassenden ägyptischen Bericht des Herrn Dr. Günther Roeder vorlegen. Indessen mußte leider wieder der iranische Bericht ausfallen und infolge des beklagenswerten Endes des Dr.

Fortsetzung der Beilage C siehe Seite LIV.

## Beilage E.

*Auszug* aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1907.

| Einnahmen.           |                                                                                                                                       | Ausgaben.           |                                                                                                                         |
|----------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 30475 M. 81 $\delta$ | Kassenbestand vom Jahre 1906                                                                                                          | 7363 M. 73 $\delta$ | für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift“, Band 61                                                                 |
| 454 M. 40 $\delta$   | auf rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1901/1906                                                                               | 7363 M. 73 $\delta$ | Summa der Druckherstellungskosten                                                                                       |
| 5869 " — "           | Jahresbeiträge für das Jahr 1907                                                                                                      | 39 " 75 "           | Druck von Akzidenzen                                                                                                    |
| 720 " — "            | Beitrag von 3 Mitgliedern auf Lebenszeit                                                                                              | 1020 " — "          | Unterstützung orientalistischer Druckwerke                                                                              |
| 7043 " 40 "          | Beiträge in Summa                                                                                                                     | 1506 " 25 "         | Honorare für die „Zeitschrift“, Band 61 und frühere Bände, inkl. Korrekturen                                            |
| 31 M. — $\delta$     | auf rückst. Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf die Jahre 1901/1906                                            | 2330 " — "          | Honorare an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten (einschl. M. 300,— für den Buchwart) und Reisespesen |
| 239 " — "            | Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift“ per Post auf das Jahr 1907                                                              | 200 " — "           | Rückzahlung auf den Beitrag auf Lebenszeit des verstorbenen Mitgliedes Dr. Grimm                                        |
| 60 " — "             | von 2 Mitgliedern auf Lebenszeit eingegangene Porti in Summa                                                                          | 150 " — "           | an die Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse                                                               |
| 330 " — "            | Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1907, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kasse-Buch und geprüftem Abschluss: | 250 " — "           | Heizung der Bibliothek                                                                                                  |
| 11669 M. 91 $\delta$ | Bestand nach der Rechnung pro 1907                                                                                                    | 505 " 40 "          | für Buchbinder-Arbeiten (inkl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.)                                  |
| 11624 " 23 "         | " " " " 1906                                                                                                                          |                     |                                                                                                                         |

|       |    |       |       |                                                                                                                                                                          |
|-------|----|-------|-------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 128   | "  | 75    | "     | Kursgewinn beim Ankauf von 3 Stück Leipziger Stadtanleihe M. 1600,—                                                                                                      |
| 105   | "  | —     | "     | Geschenk des Herrn Geh. Rats Prof. Dr. E. Windisch                                                                                                                       |
|       |    | 1456  | M. 55 | δ durch die von der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung vom 30. Juni 1908 gedeckten Auslagen                                                                       |
| 3054  | "  | 15    | "     | Baarszahlung derselben, lt. deren Rechnung vom 30. Juni 1908                                                                                                             |
| 4510  | "  | 70    | "     |                                                                                                                                                                          |
| 46251 | M. | 64    | δ     | Summa. Hiervon ab:                                                                                                                                                       |
| 15419 | "  | 39    | "     | Summa der Ausgaben, verbleiben:                                                                                                                                          |
| 30832 | M. | 25    | δ     | Bestand und zwar:                                                                                                                                                        |
|       |    | 16600 | M.    | — δ in Wertpapieren                                                                                                                                                      |
|       |    | 11669 | "     | 91 " Vermögen des Fleischer-Stipendii                                                                                                                                    |
|       |    | 1740  | "     | — " in dem Rechnungsbuche der Credit-Anstalt, Serie IV No. 2508                                                                                                          |
|       |    | 822   | "     | 34 " in Baar                                                                                                                                                             |
|       |    | 30832 | M.    | 25 δ w. o.                                                                                                                                                               |
| 492   | "  | 39    | "     |                                                                                                                                                                          |
|       |    | 1456  | M. 55 | δ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 30. Juni 1908                                                                                                |
|       |    | 410   | "     | 50 " { ab: für Posten, welche in vorstehen-                                                                                                                              |
|       |    |       |       | der Spezifikation verteilt schon mit enthalten sind                                                                                                                      |
|       |    | 1046  | "     | 05 " demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. deren Provision auf den im Laufe des Jahres erzielten Absatz an Publikationen der Gesellschaft etc. |
|       |    | 15419 | M.    | 39 δ Summa der Ausgaben.                                                                                                                                                 |

tung und Wasche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

#### LIV Protokollar. Bericht über die Allgem. Versammlung zu Leipzig.

Kurt Klemm ebenso der indische. Herr Dr. Roeder hat mir erfreulicherweise seine Mitarbeit auch für die Zukunft zugesagt, dagegen habe ich für Herrn Dr. Klemm noch keinen Ersatz gefunden.

Das *Generalregister* zu der sechsten Dekade der Bände unserer Zeitschrift hat Herr Prof. Kampffmeyer, der, wie bekannt, vor drei Jahren seine Ausarbeitung übernommen hatte, dringender anderer Arbeiten wegen bisher noch nicht fertigstellen können.

Auf der vorjährigen Allgem. Versammlung konnte ich mitteilen, daß ich damals gerade der ersten Signatur eines neuen Heftes unserer *Abhandlungen*, aus der Feder des Herrn Prof. Caland, mein „Imprimatur“ gegeben hatte. Heute kann ich berichten, daß ich in diesen Tagen die letzte Signatur des Werkes für druckreif erklärt habe und daß das Heft, 270 + XXVI S. stark, unter dem Titel „Der Ārṣeyakalpa des Sāmaveda herausgegeben und bearbeitet von W. Caland“ binnen kurzem erscheinen wird.

Von Herrn Prof. von Schroeder's *Kāthakam*, von dem gleichfalls im vorjährigen Redaktionsberichte die Rede war, wird noch in dieser Woche der Druck des zweiten Bandes beginnen.

Da die gewissenhafte Erfüllung seiner sehr mannigfaltigen Obliegenheiten an die Zeit und Arbeitskraft eines Vorstandsmitglieds und Redakteurs unserer Gesellschaft Anforderungen stellt, denen ich auf die Dauer ohne eine Schädigung meiner eigenen wissenschaftlichen Arbeiten nicht genügen zu können glaubte, so habe ich unter dem 5. Juni 1907 meinen Herren Kollegen vom geschäftsführenden Vorstände ganz formell die Mitteilung zugehen lassen, daß ich mit dem Ende des Jahres 1907 mein Amt anderen Händen zu übergeben wünschte. Auf dringendes Zureden der Herren habe ich mich zwar, in der Hoffnung wenigstens für den mehr mechanischen Teil meiner Arbeiten eine Hilfskraft heranziehen zu können, noch einmal zur Beibehaltung meines Amtes entschlossen, am 21. März ds. habe ich mich aber, in dieser Hoffnung getäuscht, zu einer Erneuerung meines Rücktrittsgesuchs genötigt gesehen. Indessen habe ich mich schließlich bereit finden lassen, die Redaktion, die ich, wie meine letzten Vorgänger, im wesentlichen ganz allein geführt hatte, künftig gemeinsam mit den drei übrigen Mitgliedern des geschäftsführenden Vorstands weiterzuführen, nämlich in der Form, daß ich zwar die zentrale Leitung der Geschäfte — Entgegennahme der Manuskripte und der Rezensionsexemplare, regelmäßige Verbindung mit der Buchdruckerei, Erteilung des letzten „Imprimatur“ etc. umfassend — beibehalte, die für die Zeitschrift eingehenden Aufsätze und Mitteilungen aber nur insoweit prüfe und durch den Druck führe, als sie meinem engeren Studiengebiet angehören. Die Prüfung und Drucklegung der übrigen Beiträge übernehmen meine drei Herren Kollegen, soweit sie selbst dazu kompetent sind; und soweit sie es nicht sind, also bei assyriologischen, ägyptologischen, afrikanischsprachlichen und gewissen alttestamentlich-jüdischen Arbeiten, wird regelmäßiger als bisher die Mitwirkung Leipziger und Halle'scher Kollegen wie der Herren Prof. Zimmern, Steindorff, Stumme und Kautzsch erbeten werden. Dieser Modus der Redaktionsführung könnte als eine in den Annalen der D. M. G. unerhörte Neuerung erscheinen, bedeutet aber in Wirklichkeit nur ein Zurückgreifen auf die allerältesten Verhältnisse in der Redaktionsführung unserer Zeitschrift, denn



die vier ersten Bände derselben wurden, wie es kurzweg auf den Titeln heißt, „von den Geschäftsführern“ herausgegeben, also nicht von einem besonderen Redakteur, und vom fünften Bande an, auf dessen Titel zum ersten Male vier Geschäftsführer und ein verantwortlicher Redakteur namhaft gemacht werden, hat neben dem Redakteur eine Zeitlang eine Redaktionskommission in Leipzig und außerdem noch eine Hilfsredaktionskommission in Halle fungiert, jede aus nicht weniger als sechs Mitgliedern bestehend. Bezüglich dieser zwei Kommissionen wird in dem ersten Redaktionsberichte des Prof. Anger (ZDMG. V, 128) bemerkt, daß „diese Einrichtung, durch welche die bei Redaction einer Zeitschrift wie die der D. M. G. unumgängliche Mitwirkung verschiedener Fachgelehrten an amtliche Verpflichtung geknüpft und so die Präcision im Redaktionsgeschäft gefördert werden sollte, sich vollkommen bewährt habe“. Ich hoffe, daß auch unsere Einrichtung sich bewähren wird. Sicher wird sie nicht nur dem Redakteur die Arbeitslast erleichtern, die sich ja nun in vier oder noch mehr Teile zerlegen wird, sondern sie wird auch — jedenfalls in weit höherem Grade, als es die bisherige Art der Redaktionsführung vermochte — verhüten, daß Arbeiten, die unter dem Niveau unserer Zeitschrift stehen, darin Aufnahme finden. Genauer wird über die Neuerung, die am 1. Januar 1909 in Kraft treten soll, in Heft IV berichtet werden.      A. Fischer.

## **Beilage D.**

### **Bibliotheksbericht für 1907—1908.**

Der Verkehr in der Bibliothek ist in dem Berichtsjahre ein sehr reger gewesen, so daß die Zahlen des letzten Berichtes bedeutend überholt sind. Es wurden ausgeliehen 467 Bände, darunter 5 Mss.; die Summe der Entleiher betrug 167. Zu den üblichen Fortsetzungen, namentlich der periodisch erscheinenden Schriften, kommt diesmal ein Zuwachs von 136 Werken, nämlich der Nummern 12301—12436; als besonders dankenswertes Geschenk (von Prof. Dr. C. H. Becker) seien hier sechs Bände der ZAW. erwähnt.

Das Arbeitszimmer hat sich im Sommersemester 1908 des eifrigen Besuches mehrerer Herren zu erfreuen gehabt, die die Schätze unserer Bibliothek zu größeren Publikationen benutzen wollten.

Die Katalogisierung der Handschriften hat gute Fortschritte gemacht. Die sämtlichen Mss. sind signiert und geordnet aufgestellt, mit Ausnahme der Semitica, die im kommenden Winter erledigt werden sollen, und der persischen und türkischen Mss., deren Bearbeitung Herr Prof. Dr. Horn übernehmen will.      Richard Schmidt.

## Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten

ab 1908:

- 1408 Herr Pastor Rudolf Strothmann, Oberlehrer in Pforta,
  - 1409 Herr Herbert Loewe, M. A., Queen's College, Cambridge, England,
  - 1410 Herr Jenő Lévy, Hübner Udvar, Andrássy út 94, Budapest VI,
  - 1411 Herr Dr. jur. Otto Günther von Wesendonk in Berlin, NW. 7, Reichstagsufer 10, und
  - 1412 Herr Privatdozent Dr. Alexander E. von Schmidt, Bolschaja Selenina Nr. 9, Quartier 20, St. Petersburg;
- ab 1909:
- 1413 Herr Dr. Max Vasmer, Gymnasiallehrer-Aspirant der Univ. in St. Petersburg, Peterburgskaja Storona, Bolschoj Prosp. 4, D. 15, und
  - 1414 Herr F. O. Oertel, Superintending Engineer, Cawnpore, U. P., Indien.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Prof. Dr. B. Baentsch in Jena,
- Herrn Dr. Winand Fell in Münster i./W.,
- Herrn Prof. Dr. Wilhelm Grube in Halensee,
- Herrn Dr. B. F. Matthes in Nymegen, † 9. Okt. 1908, und
- Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Eberhard Schrader in Berlin.

Seinen Austritt erklärte Fürst Esper Uchtomskij.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

- Herr Prof. Dr. C. H. Becker in Hamburg, Andreasstr. 19,
- Herr James P. Fleming in Mannheim, M 5, 4,
- Herr Dr. Emil Gratzl, Sekretär a. d. Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, Erhardtstr. 11/2,
- Herr Prof. Dr. H. Großmann in Berlin, Westend, Ulmenallee 38,
- Herr Prof. Dr. E. Hultzsch in Halle a/S., Reilstr. 76,
- Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. E. Kuhn in München 31, Heßstr. 5,
- Herr Geh. Regierungsrat Dr. Lauer in Göttingen, Wöhlerstr. 11 I,
- Herr Prof. Dr. H. Lüders in Kiel,
- Herr Prof. Dr. Oskar Mann in Charlottenburg, Grolmanstr. 58,
- Herr Prof. Dr. H. Oldenberg in Göttingen, Nikolausberger Weg 27/9,
- Herr Dr. G. Thibaut, C. I. E., Registrar, Calcutta University,
- Herr Dr. med. Wockerling in Friedberg i. Hessen, Ludwigastr. 25 I, und
- Herr Dr. A. J. Wensinck in Utrecht, Kr. N. Gracht 88 bis.

## Verzeichnis der vom 19. Juni bis 7. Oktober 1908 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

### I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Aa 158. 8°. Report, Annual, for the year 1907. Imperial Library, Calcutta. (Calcutta 1908.)
2. Zu Ac 264. *Lusac's Oriental List and Book Review*. Vol. XIX, Nos. 3—4, March—April. 5—6, May-June, 1908. London.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1908. Heft 3. 4. Geschäftliche Mitteilungen. 1908. Heft 1. Berlin 1908.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVII. Fasc. 1—3. Roma 1908.
5. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg. VI<sup>e</sup> Série. 1908. No. 11. 12. St.-Petersbourg 1908.
6. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1908. XXIV—XXXIX. Berlin 1908.
7. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLVII. No. 188. January—April, 1908. Philadelphia 1908.
8. Zu Ah 5. *Analecta Bollandiana*. Tomus XXVII. Fasc. III—IV. Bruxellis 1908.
9. Zu Ah 5g. *Poncelet*, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanarum. p. 385—448.
10. Zu Ah 12. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1907/1908. Voran geht: Baraita di-Mlechet ha-Mischkan . . . von M. *Friedmann*. Wien 1908.
11. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XX. Jahrgang (für 1906). Drittes Heft. Berlin 1908.
12. Zu Bb 606. *Bessarione*. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie III. Vol. IV. Fasc. 100—102. Anno XII. 1907—1908. Roma.
13. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Zevende Deel (Deel LXI der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's Gravenhage 1908.
14. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VII. no. 3—4. Hanoi 1907.
15. Zu Bb 725. Journal & Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. New Series. Vol. II. No. 10. Vol. III. No. 1—4. Calcutta 1906. 1907.
16. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July 1908. London.

**LVIII Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.**

17. Zu Bb 765. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society.* 1908. Vol. XXXIX. Shanghai, o. J.
18. Zu Bb 818. *al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts.* Bairüt. XI. 1908. No. 7. 8. 9.
19. Zu Bb 819. 4<sup>o</sup>. *Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients.* Herausgegeben von Reinhold von *Lichtenberg*. 2. Band. 1. u. 2. Heft. Leipzig 1908.
20. Zu Bb 885. *Rivista degli Studi Orientali* . . . Anno I. Volume I. Fasc. quarto. Roma—Lipsia 1908.
21. Zu Bb 901. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel L. Aflevering 5—6. Deel LI. Aflevering 1. Batavia | 's Hage 1908.
22. Zu Bb 901d. *Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* Deel XLVI. 1908. Aflevering 1. Batavia | 's Gravenhage 1908.
23. Zu Bb 905. 4<sup>o</sup>. *T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri Cordier et Edouard Chavannes.* Série II. Vol. IX. No. 1. 2. 3. Leide 1908.
24. Zu Bb 980. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Zweiundsechzigster Band. II. Heft. Leipzig 1908.
25. Zu Bb 945. *Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes* . . . XXII. Band. Heft II. Wien 1908.
26. Zu Bb 1114. *Leipziger Semitistische Studien.* Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmermann*. IV, 1. Hälfte. Leipzig 1908.
27. Zu Bb 1125 (21). *Brockelmann, Carl, Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre.* Berlin 1908. (Vom Verfasser.)
28. Zu Bb 1223. E. J. W. *Gibb Memorial Series.* Vol. III, 2. *El-Khazreji's History of the Resûli Dynasty of Yemen (Translation II).* London 1907.
29. Zu Bb 1242. *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.* 1908. 1. 2. 13. Jahrgang. Berlin.
30. Zu Ca 9. *Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée* . . . par Karl *Piehl*. Vol. XI. Fasc. IV. Vol. XII. Fasc. 1. Upsala.
31. Zu Da 359. *Brockelmann, C., Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen.* I. Band. 2.—6. Lieferung. Berlin 1907—1908. (Vom Verfasser.)
32. Zu Eb 10. 2<sup>o</sup>. *Assam Library.* [Jetzt: *Catalogue of Books and Pamphlets registered in Eastern Bengal and Assam.*] For the quarter ending the 31st March 1908.
33. Zu Eb 50. 2<sup>o</sup>. *Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter ending the 31st December 1907. Wednesday, June 10, 1908. . . for the First Quarter ending the 31st March 1908. Wednesday, August 26, 1908.*
34. Zu Eb 225. 2<sup>o</sup>. *Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 31th March 1908.* Rangoon 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
35. Zu Eb 295. 2<sup>o</sup>. *Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st December, 1907.* Lahore 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

36. Zu Eb 485. 2<sup>o</sup>. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 30th June 1908. Nagpur 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
37. Zu Eb 5270. 2<sup>o</sup>. Annual Report on the search for Hindi Manuscripts. For the year 1905. 1906. By Syamsundar Das ... Allahabad 1908.
38. Zu Eb 6300. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. II. No. 1. Liverpool 1908.
39. Zu Ed 1365. 4<sup>o</sup>. Handōs amsoreay. 1908. No. 6, 7, 8, 9.
40. Zu Fa 76. Szemle, Keleti ... Revue orientale pour les études ouralo-altaïques ... IX. évfolyam. 1908. 1—2. szám. Budapest.
41. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume IV. Part II. III. Bangkok 1907. (Von der Siam Society.)
42. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXV, Part II. June, 1908.
43. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племёнъ Кавказа. Выпускъ XXXVIII. Тифлисъ 1908.
44. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft ... herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 11. Zweites und Drittes Heft. Leipzig 1908.
45. Zu Ia 33. 4<sup>o</sup>. Echos d'Orient. 11<sup>e</sup> année. No. 71. Juillet 1908.
46. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale ... Nouvelle Série. Cinquième Année. No. 3. Juillet 1908. Paris, Rome.
47. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome III (XIII). 1908. No. 2. Paris.
48. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bonio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno XXV. Giugno, Agosto, 1908. Firenze.
49. Zu Ia 135. 8<sup>o</sup>. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, ... Zesde Jaargang. Aflivering 3. 4. Haarlem 1908.
50. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von C. *Steuernagel*. Band XXXI. Heft 4. Register zu Band XXVI —XXX. Leipzig 1908.
51. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben ... von G. *Hölscher*. 1908. Nr. 4 und 5.
52. Zu Ia 145. Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Herausgegeben von Bernhard *Stade*. Jahrgang XV—XIX und Beihefte I—III. Gießen 1895—1899. (Von Prof. Dr. C. H. Becker.)
53. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXX. Part 5. London 1908.
54. Zu Mb 135. 4<sup>o</sup>. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 300. 301. 302. VII. Band (Nr. 31. 32. 33.) 1908.
55. Zu Mb 245. Numismatische Zeitschrift, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redaktionskomitee. Neue Folge, Band I, 1908. Der ganzen Reihe Band XLl. Wien 1908.
56. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series ... Vol. XII. 1908. Number 2. Norwood, Mass.
57. Zu Na 325. Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XI. Mai—Juin. Tome XII. Juillet—Août 1908. Paris 1908.

**LX Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.**

58. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVIII. Вып. I. С.-Петербургъ 1907.
59. Zu Na 427. 4°. Записки отдѣленія русской и славянской археологii Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ VIII. Вып. 2. С.-Петербургъ 1907.
60. Zu Nf 382a. 2°. Report of the Superintendent, Archaeological Survey, Burma, for the year ending 31st March 1908. Rangoon 1908.
61. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. IX. Part IV. October 1907. Calcutta.
62. Zu Nf 452a. 2°. Archaeological Survey of India. Annual Report 1904—1905. Calcutta 1908.
63. Zu Ni 406. Обзорѣніе преподаванія наукъ въ императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1908—1909 учебный годъ. С.-Петербургъ 1908.
64. Zu Ni 415. Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1907 годъ... С.-Петербургъ 1908. (Von der Universitäts-Bibliothek in St.-Petersburg.)
65. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества... Томъ XLIV. 1908 г. V. VI. С.-Петербургъ 1908.
66. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXII. No. 1. 2. 3. July, August, September, 1908. London.
67. Zu Oa 208. 8°. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quinzième Année. No. 69. 70. Tunis 1908.
68. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1908. No. 6. Berlin.
69. Zu Ob 2101. [*Hunter*.:] The Imperial Gazetteer of India. Vol. II. New Edition. Oxford 1908.
70. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VIII. No. 2. Bombay 1908.
71. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde... Herausgegeben von M. *Grunwald*. 27. Heft. Leipzig 1908.
72. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXI, Article 12. Vol. XXIII, Article 3—14. Vol. XXV, Article 19. Tōkyō 1907. 1908.

**II. Andere Werke.**

12414. *Wiedemann*, Eilhard, Über das al Bérūnische Gefäß zur spezifischen Gewichtsbestimmung. (A. aus den Verh. der Deutsch. Phys. Ges. X. Jahrg. No. 8 und 9.) Braunschweig 1908. (Vom Verfasser.)  
De 3760 = Y 9. 8°.
12415. *Wiedemann*, Eilhard, Über das Goldmachen und die Verfälschung der Perlen nach al Gaubari. (A. aus ?) o. O. u. J. (Vom Verfasser.)  
De 4906 = Y 9. 8°.
12416. *Goldziher*, ., L'É misāsa. (A. aus: Revue Africaine, No. 268.) Alger 1908. (Vom Verfasser.)  
De 1728 = Y 9. 8°.
12417. *Dussaud*, René, Le Royaume de Hamat et de Lou'ouch au VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. (A. aus: Revue Archéologique 1908.) Paris 1908. (Vom Verfasser.)  
Nd 157/60 = Y 9. 8°.

12418. *Harrassowitz*, Otto, Bücher-Catalog 312. 313. Die indische Bibliothek von W. W. Hunter . . . 1. 2. Abtheilung. Leipzig 1908. Ac 183 u.
12419. Инструкция для изслѣдованія озеръ, Составлена членами Постоянной Комиссiи по изученiю озеръ Россiи . . . С.-Петербургъ 1908. P 145. 4<sup>o</sup>.
12420. *Lalita Vistara*. Leben und Lehre des Çäkya-Buddha. Textausgabe . . . von S. *Lefmann*. Teil I. II. Halle a. S. 1902. 1908. (Vom Verleger.) Eb 3086.
12421. *Weber*, Otto, Die Literatur der Babylonier und Assyrer. Ein Überblick. Leipzig 1907. (R.) Db 230.
12422. *Hough*, Walter, Antiquities of the Upper Gila and Salt River Valleys in Arizona and New Mexico. Washington 1907. = Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 35. Nh 74.
12423. *Bharucha*, Ervad Sheriarji Dadabhai, Lessons in Pahlavi-Päzend. Part I . . . (Bombay) 1908. (Von den Trustees of the Parsee Punchayet.) Ec 983.
12424. *Bharucha*, Ervad Sheriarji Dadabhai, Lessons in Avesta. Part I. II. (Bombay) 1907. 1908. (Desgl.) Ec 198.
12425. *Strack*, Hermann L., Einleitung in den Talmud. Vierte, neubearbeitete Auflage. Leipzig 1908. (Vom Verfasser.) Dh 2040<sup>4</sup>.
12426. *Sieg*, E., Verzeichnis der Bibliotheca Indica und verwandter indischer Serien nach Werken und Nummern. (SA. aus: Zentralbl. f. Bibliotheks-wesen, Jahrg. 24, 1907, Heft 11.) Leipzig 1908. (Vom Verleger.) Eb 758.
12427. Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Uebersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthand-schrift von Adalbert *Merz*. Berlin 1897. (Vom Verfasser.) Ib 1571.
12428. Die Evangelien des Markus und Lukas nach der syrischen im Sinai-kloster gefundenen Palimpsesthandschrift erläutert von Adalbert *Merz*. . . Berlin 1905. (Von demselben.) Ib 1571/5. 4<sup>o</sup>.
12429. *Forrest*, George W., Selections from the Travels and Journals preserved in the Bombay Secretariat. Bombay 1906. Ob 144. 4<sup>o</sup>.
12430. *Reinisch*, Leo, Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen. Wien 1909. (Vom Verfasser.) Bb 1757.
12431. *Wright*, Charles H. H., Light from Egyptian Papyri on Jewish History before Christ. London 1908. (Vom Verfasser.) Nd 654.
12432. *Schneider*, Hermann, Kultur und Denken der alten Ägypter. Leipzig 1907. = Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Bd. I. (R.) Nb 205.
12433. *Hornyánsky*, Aladár, Héber Nyelvtan. Kezdők számára. I. Kötet: Alaktan. Budapest 1907. = Keleti Könyvtár 1, 1. (Vom Verfasser.) Dh 603.
12434. *Berghoeffer*, Ch. W., Führer durch die Freiherrlich Carl von Roth-schild'sche öffentliche Bibliothek. Frankfurt a. M. 1908. (Von der Bibliotheksverwaltung.) Ab 25.
12435. *Unger*, Joachim Jacob, Gesammelte Aufsätze. Prag 1908. (Vom Ver-fasser.) A1 98.
12436. *Rouffaer*, G. P., en W. C. *Muller*, Catalogus der Koloniale Bibliotheek van het Kon. Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned. Indië en het Indisch Genootschap. 's-Gravenhage 1908. Ab 326.





## **Zur Beachtung.**

Mit dem 1. Januar ds. ist die im letzten Redaktionsbericht (oben S. LIVf.) angekündigte Änderung in der Redaktion unserer Zeitschrift in Kraft getreten. Manuskripte und Mitteilungen für die Zeitschrift können künftig nach Belieben entweder, wie bisher, an den verantwortlichen Redakteur, Professor A. Fischer, oder an einen der drei übrigen Geschäftsführer unserer Gesellschaft, Professor E. Windisch, Professor F. Praetorius und Professor E. Hultsch, eingesandt werden.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

## **Berichtigung.**

Herr Professor Nöldeke wünscht den Passus des letzten protokollarischen Berichts „Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Proff. Erman, Nöldeke . . .“ (oben S. XLV) dahin berichtigt zu sehen, daß er am 8. Mai 1908 aus dem Vorstand ausgetreten sei.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

## Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten

ab 1908:

1415 Herr Mohammad Musharraf-ul Huk, stud. phil. in Halle a/S., Hedwigstr. 9 II, und

1416 Herr Kurt Wulff, Assistent am Thesaurus Linguae Latinae, in München-Nymphenburg, Romanstr. 99;

ab 1909:

1417 Herr Gymnasiallehrer Dr. Paul Büchler, z. Z. in Halle a/S., Wilhelmstr. 43,

1418 Herr Dr. Nikolaus Rhodokanakis, Prof. a. d. Univ. Graz, Mandellstr. 7, und

1419 Herr Dr. Hans Untersweg in Graz, Landesbibliothek.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Paul Horn in Straßburg i/Els., † 11. Nov. 1908, und

Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Richard Pischel, † 26. Dez. 1908 in Madras.

Ihren Austritt erklärten die Herren Dr. Carl von Arnhard und Prof. Dr. Weymann.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Senator Dr. Otto Donner in Helsingfors, Norra Kajen 12,

Herr Prof. Dr. J. Flemming in Friedenau b. Berlin, Goßlerstr. 9,

Herr Liz. Dr. Paul Kahle in Halle a/S., Gr. Brunnenstr. 27 A I,

Herr Dr. Sten Konow in Kristiania, Valkyriegade 7,

Herr Prof. Dr. Heinrich Lüders in Kiel, Reventlow-Allee 28,

Herr Prof. Dr. C. A. Nallino in Palermo, Via Catania 3,

Herr Dr. phil. Schulim Ochser in Berlin, O 34, Wilhelm Stolze-Str. 20 I,

Herr Dr. Carl Philipp in Berlin, SW 61, Teltower Str. 22,

Herr Dr. Gustav Rothstein in Friedenau b. Berlin, Handjerystr. 39,

Herr Prof. Dr. P. N. Schlögl in Wien, XVI/2, Gersthofstr. 117,

Herr Prof. Dr. Friedrich Schwally in Gießen, Alicenstr. 6,

Herr Botschaftsattaché Dr. jur. von Wesendonk, 9 Carlton House Terrace,  
London, SW,

Herr Liz. Dr. Gustav Westphal in Marburg, Barfußertor 21,

Herr Hofrat Prof. Dr. E. Wilhelm in Jena, Löbdergraben 25 III, und

Herr Dr. A. S. Yahuda in Berlin, N 24, Artilleriestr. 14.

**Verzeichnis der vom 8. Okt. 1908 bis 9. Jan. 1909 für die  
Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.**

**I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.**

1. Zu Ab 100. Catalogue of the Library of the India Office. Vol. II. — Part V. Marathi and Gujarati Books. By J. F. *Blumhardt*. London 1908.
2. Zu Ac 264. *Lusac's* Oriental List and Book Review. Vol. XIX, Nos. 7—8, July—August. 9—10, Sept.—Oct., 1908. London.
3. Zu Ae 8. 4<sup>o</sup>. Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Band XXVI. No. 2. Leipzig 1908.
4. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MCMVIII-ra. [Budapest] 1908.
5. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1908. Heft 5. Berlin 1908.
6. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XVII. Fasc. 4—6. Roma 1908.
7. Zu Ae 45a. 4<sup>o</sup>. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCV. 1908. Rendiconto dell' adunanza solenne del 7 giugno 1908. Vol. II. Roma 1908.
8. Zu Ae 51. Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse. Sechzigster Band. 1908. I—III. Leipzig 1908.
9. Zu Ae 65. 4<sup>o</sup>. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. V<sup>e</sup> Série. Tome XXV. 1906. VI<sup>e</sup> Série. 1907. 1908. No. 13. 14. 15. 16. 17. 18. St.-Pétersbourg 1907. 1908.
10. Zu Ae <sup>70</sup>/<sub>80</sub>. 4<sup>o</sup>. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIII<sup>e</sup> Série. Vol. VIII. No. 7. St.-Pétersbourg 1908.
11. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Tōkyō. (Tōkyō Teikoku Daigaku.) 2567—68 (1907—1908). Tōkyō 2568 (1908).
12. Zu Ae 96. Értékezések a nyelv- és széptudományok köréből ... Szerkeszti *Szinyei József*. XIX. kötet. 10. szám. XX. kötet. 1—7. szám. Budapest 1907—1908.
13. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXXVII, 3—4. Budapest 1907.
14. Zu Ae 196. *Szily, C.* [jetzt G. *Heinrich*], Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1907. Budapest 1908.
15. Zu Af 116. *Muséon, Le.* Études philologiques, historiques et religieuses ... Fondé en 1881 par Ch. de *Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. IX. No. 2—3. Louvain 1908.

**LXVI** *Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

16. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLVII. No. 189. May—August, 1908. Philadelphia 1908.
17. Zu Af 160. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1907. Volume XXXVIII. Boston, Mass.
18. Zu Bb 628. 4<sup>o</sup>. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome VIII, no. 1—2. Hanoi 1908.
19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1908. London.
20. Zu Bb 790. Journal Asiatique... Dixième Série. Tome XI. No. 1. Paris.
21. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairüt. XI. 1908. No. 10. 11.
22. Zu Bb 819. 4<sup>o</sup>. Memnon. Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des Alten Orients. Herausgegeben von Reinhold von *Lichtenberg*. 1. Band. 2. Heft. Leipzig 1907.
23. Zu Bb 825. Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlich Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang XI. Berlin 1908.
24. Zu Bb 885. Rivista degli Studi Orientali... Anno II. Volume II. Fasc. primo. Roma—Lipsia 1908.
25. Zu Bb 905. 4<sup>o</sup>. T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. IX. No. 4. Leide 1908.
26. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Zweiundsechzigster Band. III. Heft. Leipzig 1908.
27. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes... XXII. Band. Heft III. Wien 1908.
28. Zu Bb 1118. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Herausgegeben von... Eduard *Sachau*. Band II. 2. Auflage. Berlin 1908.
29. Zu Bb 1180 a. 4<sup>o</sup>. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XIX. Lévi, Le Népal. Vol. III. — Tome XXIV. *Mahler*, Ed., Études sur le Calendrier Égyptien. Traduit par Alexandre *Moret*. Paris 1907. 1908.
30. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. III. Avadāṇacataka II, 1. 2. IV. Mūlamadhyamakakārikās V. — IX. Madhyamakāvatāra 1. 2. St.-Petersbourg 1907. 1908.
31. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1908. 3. 13. Jahrgang. Berlin.
32. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée... par Karl *Piehl*. Vol. XII. Fasc. 2. 3. Upsala.
33. Zu De 4051. 4<sup>o</sup>. Le Recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail *el-Bokhāri*. Publié par Rudolf *Krehl*, continué par Th. W. *Jumboll*. Vol. IV (deuxième partie). Leyde 1908.
34. Zu Eb 50. 2<sup>o</sup>. Bengal Library Catalogue of Books for the Second Quarter ending Wednesday, the 30<sup>st</sup> June, 1907. Wednesday, December 2, 1908.
35. Zu Eb 225. 2<sup>o</sup>. Catalogue of books registered in Burma during the quarter ending the 30<sup>th</sup> June 1908. Rangoon 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
36. Zu Eb 295. 2<sup>o</sup>. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30<sup>st</sup> June, 1908. Lahore 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

37. Zu Eb 390. Hṛishikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 25. Calcutta 1908.
38. Zu Eb 485. 2°. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31th March 1908. Nagpur 1908. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)
39. Zu Eb 4068. 2°. Progress Report, Annual, for Epigraphy, for the year 1907—1908. Government of Madras. G. O., No. 574, 17th July 1908.
40. Zu Eb 6200. Journal of the Gypsy Lore Society. New Series. Vol. II. No. 2. Liverpool 1908.
41. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1908. No. 10. 11. 12. 1909. No. 1.
42. Zu Ef 275. *Pets*, Gedeon, Magyarországi Német Nyelvjárások. 5. 6. füzet. Budapest 1907. 1908.
43. Zu Eg 330. 4°. *Хроуика, Вуѣвнина. Томосъ четвѣртосъ, Тѣвѣосъ а'.* Санктпетербургъ 1908.
44. Zu Fa 3263. Образцы народной литературы якутовъ. Собранные Э. К. Пекарскимъ. Выпускъ II. Санктпетербургъ 1908.
45. Zu Fa 4180. Proben der Volkallitteratur der türkischen Stämme herausgegeben von W. Radloff. IX. Theil. Mundarten der Urianchaier (Sojonen), Abakan-Tataren und Karagassen. Texte gesammelt und übersetzt von N. Th. Katanoff. St. Petersburg 1907.
46. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume V. Part I. II. III. Bangkok 1908. (Von der Siam Society.)
47. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht Dieterich und Thomas Achelis. Band 11. Viertes Heft. Leipzig 1908.
48. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-huitième année. Tome LVI, 2. 3. LVII, 1. Paris 1907. 1908.
49. Zu Ia 33. 4°. Echos d'Orient. 11<sup>e</sup> année. No. 72. 73. Septembre. Novembre 1908.
50. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale . . . Nouvelle Série. Cinquième Année. No. 4. Octobre 1908. Paris, Rome.
51. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome III (XIII). 1908. No. 3. Paris.
52. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico Bosio — Giovanni Luzzi. Nuova Serie. Anno XXV. Settembre-Ottobre, Novembre, Dicembre, 1908. Firenze.
53. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von C. Steuernagel. Band XXXII. Heft 1 und 2. Leipzig 1909.
54. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins. Herausgegeben . . . von G. Hölscher. 1908. Nr. 6.
55. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. Vol. XXX. Part 6. 7. London 1908.
56. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 303. 304. 305. VII. Band (Nr. 34. 35. 36.) Nr. 306. VIII. Band. (Nr. 1.) 1909.
57. Zu Na 139. Journal of Archaeology, American. Second Series . . . Vol. XII. 1908. Number 3. Norwood, Mass.

**LXVIII Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.**

58. Zu Na 325. *Revue Archéologique. Quatrième Série. — Tome XII. Septembre — Octobre 1908. Paris 1908.*
59. Zu Nf 341b. 2°. Progress Report, Annual of the Archaeological Surveyor. Northern Circle. For the year ending 31<sup>st</sup> March 1908.
60. Zu Nf 343. 2°. Progress Report, Annual, of the Archaeological Surveyor, Punjab Circle [jetzt: of the Superintendent of the Archaeological Survey, Northern Circle], for the year ending 31<sup>st</sup> March 1908. (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)
61. Zu Nf 382a. 2°. Report, Annual, of the Archaeological Survey, Eastern Circle, for 1907—1908. Calcutta 1908.
62. Zu Nf 383. 2°. Report, Annual Progress, of the Archaeological Survey of Madras and Coorg [jetzt: . . . Survey Department, Southern Circle] for the year 1907—1908. Madras 1908.
63. Zu Nf 384. 2°. Report, Annual, of the Archaeological Survey of India, Frontier Circle, for 1907—08. Peshawar 1908.
64. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India. Edited by *Sten Konow*. Vol. IX. Part V. January 1908. Calcutta.
65. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XLIII. 1907 г. XLIV. 1908 г. VII. VIII. IX. С.-Петербургъ 1908.
66. Zu Oa 48. 8°. Записки Императорскаго [Русскаго] Географическаго Общества. По отдѣленію Этнографія. Томъ XXXIII. С.-Петербургъ 1908.
67. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXXII. No. 4. October, No. 5. November, No. 6. December, 1908. Vol. XXXIII. No. 1. January, 1909. London.
68. Zu Oa 208. 8°. *Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Quinzième Année. No. 71. 72. Tunis 1908.*
69. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1908. No. 7. 8. 9. 10. Berlin.
70. Zu Ob 2101. [*Hunter*.] The Imperial Gazetteer of India. Vol. V—XXIV. New Edition. Oxford 1908.
71. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXVII, 1908. January to June. London.
72. Zu Oc 1000. Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde . . . Herausgegeben von *M. Grunwald*. 28. Heft. Leipzig 1908.
73. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XXV, Article 1—18. Tōkyō 1908.

**II. Andere Werke.**

12437. *Brockelmann*, Carl, Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg mit Ausschluss der hebräischen. Teil I. Hamburg 1908. (Vom Verfasser.) Ab 63. 4°.
12438. *Macfie*, R. A. Scott, Gypsy Lore. (SA. aus: The University Review, November 1908.) London 1908. (Von der Gypsy Lore Society.) G 150.
12439. *Babyloniaca. Études de philologie assyro-babylonienne publiées . . . par Ch. Virolleaud.* Tome II. Fascicule 3. Paris 1908. Db 1.
12440. *Harraßowitz*, Otto, Bücher-Catalog 315. Der Islam . . . Leipzig 1908. Ac 183 v.

*Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.* **LXIX**

12441. *Gawronski*, Andrzej, Sprachliche Untersuchungen über das *Mṛcchakatika* und das *Daśakumāracarita*. (Diss.) Leipzig 1907. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Eb 3525 = Y 9. 8<sup>o</sup>.
12442. *Löbbecke*, Rudolf, Über das Verhältnis von Brāhmaṇas und Śrautasūtren. (Diss.) Leipzig 1908. (Von dems.) Eb 1412 = Y 9. 8<sup>o</sup>.
12443. *Sarfert*, Ernst, Haus und Hof bei den Eingeborenen Nordamerikas. (Leipziger Diss.) Braunschweig 1908. (Von dems.) Oc 2395. 4<sup>o</sup>.
12444. *Chauvin*, Victor, Charles Borromée Houry, orientaliste luxembourgeois. (Aus den *Mélanges Godefroid Kurth*.) Liège 1908. (Vom Verfasser.) Nk 436 = Y 2. 4<sup>o</sup>.
12445. *Kielhorn*, F., Grammatik der Sanskrit-Sprache. Aus dem Englischen übersetzt von W. *Solf*. Berlin 1888. (Kauf.) Eb 1117.
12446. *Schuyler*, Montgomery, A Bibliography of the Sanskrit Drama . . . New York 1906. = Columbia University Indo-Iranian Series, Vol. III. (Kauf.) Eb 745.
12447. *Steingass*, F., A comprehensive Persian-English Dictionary . . . London o. J. (Kauf.) Ec 1558. 4<sup>o</sup>.
12448. *Tunkelo*, E. A., Alkusuomen genitiivi relatiivisen nimen apugloosana . . . Helsingissä 1908. (Von der Universitätsbibliothek in Uppsala.) Fa 630. 4<sup>o</sup>.
12449. *Le Monde Oriental*. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Publiées par K. F. *Johansson*, K. B. *Wiklund*, J. A. *Lundell*, K. V. *Zeiterstén*. Vol. I. 1906. 1907, Fasc. 1. 2. Uppsala. (Von der Kgl. Univers.-Bibliothek Uppsala.) Bb 834.
12450. *Chauvin*, V., La philologie orientale. (A. aus: *Le Mouvement scientifique en Belgique*.) o. O. u. J. (Vom Verfasser.) Ad 17. 4<sup>o</sup>.
12451. *Becker*, C. H., Das Lateinische in den arabischen Papyrusprotokollen. (A. aus: *Z. f. Assyrl. Bd. XXII*.) Strassburg 1908. (Vom Verfasser.) Bb 1338.
12452. *Madhyamakāvata* par *Candrakīrti*. Traduction tibétaine publiée par Louis de la *Vallée Poussin*. I. II. St.-Petersbourg, 1907. 1908. = Bb 1190 (IX).
12453. *Hillebrandt*, Alfred, Über das *Kauṭīliyaśāstra* und Verwandtes. (SA. aus dem 86. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Cultur.) Breslau 1908. (Vom Verfasser.) Eb 3017.
12454. *Hillebrandt*, Alfred, Zur Bedeutung von Gandharva. (SA. aus dem 84. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Cultur.) Breslau 1906. (Vom Verfasser.) Eb 1260 = Y 9. 8<sup>o</sup>.
12455. *Hillebrandt*, Alfred, Tiere und Götter im vedischen Ritual. (SA. aus dem 83. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Cultur.) Breslau 1905. (Vom Verfasser.) Eb 1396 = Y 9. 8<sup>o</sup>.
12456. *Planert*, W., Australische Forschungen. I. II. (A. aus d. *Z. f. Ethnol.* 1907, Heft 4 und 5; 1908, Heft 5.) [R.] Fc 75.
12457. *Kasaris*, Neokles, Griechen und Bulgaren im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Leipzig 1908. [R.] K 887.
12458. *Schaade*, Arthur, Die Kommentare des Suhaili und des Abū Darr zu den Uḥud-Gedichten in der Sira des Ibn Hišām . . . (Diss.) Leipzig 1908. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) De 6593.
12459. *Griffini*, E., Intorno alle Stazioni lunari nell' astronomia degli Arabi. (A. aus: *Rivista degli Studi Orientali*, Vol. I.) Roma 1908. (Vom Verfasser.) De 12980 = Y 9. 8<sup>o</sup>.

**LXX** *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

12460. *Griffini*, E., Una nuova qaṣīda attribuita al Imru l'-Qais. (A. aus: Rivista degli Studi Orientali, Vol. I.) Roma 1908. (Vom Verfasser)  
De 7632 = Y 9. 8<sup>o</sup>.
12461. *Zaidūn*, Ġirgī, Kitāb al-'arab qabla-l-islām. al-gus' al-awwal . . . Kalro 1908. De 11830.
12462. The Śāukhāyana Āraṇyaka with an Appendix on the Mahāvratā by Arthur Berriedale *Keith*. London 1908. = Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XVIII. [R.] Eb 1685.
12463. *Griffini*, E., I Manoscritti Sudarabici di Milano. Catalogo della prima collezione. I. (SA. aus: Rivista degli Studi Orientali, Vol. II.) Roma 1908. (Vom Verfasser.) De 157.

*Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-  
erscheinenden*

**orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.**

*der Universitäten und anderer Lehranstalten.*



# Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen.

Von

Ign. Goldziher.

## I.

Die Wandlungen, welche im Laufe der Geschichte des Islam in der öffentlichen Stellung des Kalām und der mit derselben zusammenhängenden Dogmatik zutage treten, sind an zwei historische Momente geknüpft, welche die Epochen jenes geschichtlichen Verlaufs bezeichnen: 1. die mit der Regierung des Mutawakkil einsetzende Reaktion gegen die rationalistische Dogmatik zugunsten der altkonservativen Standpunkt vertretenden Hanbaliten; 2. das durch die Schöpfungen des seldschukischen Vezirs Nizām al-mulk ermöglichte offene Hervortreten der Kalām-Dogmatik, freilich in ihrer durch die Aš'ariten bewirkten Verdünnung.

In der Zwischenzeit hatten die rationalistischen Bestrebungen ihre Vertreter sich vor der Mißgunst und Verfolgung seitens und der das finstere Pfaffentum begünstigenden herrschenden Mächte von Bagdād in acht zu nehmen. Auf „die Furcht vor dem Schwert“, welche die Freidenker zwingt, ihre Gedanken über die religiösen Fragen nicht an die große Glocke zu hängen, berufen sich wiederholt die Ichwān al-ṣafā. Philosophische Köpfe — sagen sie — finden den Wortlaut der Offenbarungsschriften absurd und sie leugnen sie in ihrem Innern; allerdings sagen sie dies nicht offen heraus „aus Furcht vor dem Schwert“<sup>1)</sup>. „Die meisten, die sich mit den philosophischen Wissenschaften (العلوم الحكيمة) beschäftigen, sowohl die Anfänger als auch die Mittleren

(من المبتدئين فيها والمتوسطين من بينهم) es sind also die wirklichen, vollendeten Philosophen nicht mit inbegriffen), schätzen die Sache des Religionsgesetzes und der gesetzlichen Verordnungen gering, verachten ihre Anhänger und dünken sich zu vornehm, um sich solchen Gesetzen zu fügen; es sei denn, aus Furcht und Scheu

1) Rasā'il Ichwān al-ṣafā IV, 101 unten: لا كانوا لا يكروها بقلوبهم وإن كانوا لا يظهرن ذلك باللسان مخافة السيوف.

vor der Macht der Regierung, welche die Schwester der Prophetie<sup>1)</sup> (d. h. der Religion) ist<sup>2)</sup>. Und speziell von den auch ihnen, wie den Philosophen im allgemeinen<sup>3)</sup> antipathischen Ġadal-Leuten (d. h. *mutakallimūn*) wird gesagt, daß sie es leugnen, daß die Menschen den guten Eingebungen der Engel und den Einflüsterungen des Teufels unterworfen sind, „wenn sie auch diese Leugnung nicht offen aussprechen aus Furcht vor dem Schwert und der öffentlichen Züchtigung“ (مخافة السيف والشنعة)<sup>4)</sup>.

Die stärksten Angriffe gegen die *Mutakallimūn*<sup>5)</sup> sind an mehreren Stellen der philosophischen Gespräche zu finden, die uns aus dem Kreise des Abū Sulejmān al-Siġistānī al-Manṭiqī durch seinen Schüler Abū Ḥajjān al-Tauḥīdī u. d. T. المقابسات erhalten sind. Nicht nur ihre Denkmethode werden angegriffen, sondern auch ihre religiöse Gesinnung wird verdächtigt. Diese Angriffe — deren höchst wichtiger Inhalt hier zu weit führen würde — werden an einer Stelle resümiert mit dem Zusatz, daß nach persönlicher Erfahrung des Abū Sulejmān die hervorragenden Vertreter des Kalām sich offen und geheim zu dem Lehrsatz von der Gleichwertigkeit der Beweise<sup>6)</sup> bekennen. Er würde sich erbötig

1) خوفاً وكرهاً من قوة الملك الذي هو اخت النبوة<sup>1)</sup> eine in der Literatur des Islam eingebürgerte persische *Maxime* (darüber *Revue Hist. Relig.* XLIII, 7 Anm. 2), die auch bei den *Ichwān* IV, 67, *Mas'ūdī*, *Murūġ* II, 162, *Miskawejhi*, *Tahḏīb al-aḥlāk* 121 als Sentenz des *Ardešīr* angeführt wird; vgl. auch *Ujūn al-aḥbār* I, 21, 11 السلطان والدين أخوان. In der hebräischen Übersetzung des *Secretum secretorum* ed. Gaster (*JRAS.* 1907) III, 39 wird nach einer griechischen Steininschrift angeführt: כִּי הַמֶּלֶךְ וְהַדִּין אֶחָדִים אֵי, wo מלך offenbar einem arab. ملك entsprechen soll. Wie auch andere derartige Sprüche wurde der Satz الملك والدين später als Ḥadīṭ beansprucht; Kritik dagegen in Ṣaġānī's Abhandlung über أحاديث موضوعة (s. *ZA.* XXI, 245). Ibn 'Arabšāh rühmt in seiner Biographie des Sultans al-Malik al-Zāhir Ġaḥmaḳ, daß während der Regierung dieses Fürsten انتقى انتوامان بعد اقترافهما الملك والدين (ed. Strong. in der Beilage zu *JRAS.* 1907, Heft 2; 13, 4). 2) *Ichwān* II, 329.

3) Vgl. Buch über das Wesen der Seele 13, Anm. zu 4, 5.

4) *Ichwān* IV, 169.

5) Jedoch darf man den Ausdruck *mutakallimūn* nicht immer auf diese *ahl al-ġadal* beziehen. Häufig werden auch Prediger mit diesem Namen bezeichnet, wie es scheint, zumeist populäre Straßenprediger (*Hermes Trismegistus* ed. Bardenhewer 79, 3 (XI, 7) القصاص والمتكلمون انما يتكلمون على شوارع الطرقات), aber auch ernstere. Ibn Ġubejr<sup>2)</sup> 222, 15; 224, 8.

6) تكافؤ الأدلة. Über diese Anschauung s. Ja'kūbī ed. Houtsma, I, 166 ult.,

Al-Fārābī ed. Dieterici 96, Schreiner, *Kalām* 10 Anm., *ZDMG.* 54, 399 (über

machen, die Bekenner dieser Gesinnung mit Namen zu nennen, wenn er es nicht vorzöge, Schonung walten zu lassen<sup>1)</sup>). Dieser Vorbehalt bezieht sich ohne Zweifel auf die Gefahr, denen er die denunzierten Mutakallimūn seitens der Obrigkeit aussetzen würde, der der Philosoph Abū Sulejmān die Vertreter der Denk- 5 freiheit doch nicht ausliefern möchte, so sehr ihm auch ihre Denkungsweise zuwider ist. Einen jedoch, der sich nur im geheimen zu der Lehre von der „Gleichwertigkeit der Beweise“ bekannte und von dem er eine überaus spöttische Bemerkung über die religiöse Vorstellung von Paradies und Hölle mitteilt<sup>2)</sup>, nennt 10

وقوف = ἐποχή). Ich habe bereits anderswo die Vermutung ausgesprochen, daß dieser Ausdruck die Übersetzung der pyrrhonistischen ἰσοσθένεια τῶν λόγων ist (Kultur der Gegenwart I, Abt. 5, 50); vgl. auch تعارضُ الإمكانين ZDMG. 41, 86 Anm. 3.

1) Zur Veranschaulichung des Textzustandes der Bombayer Lithographie der Mukābasāt (p. 53) gebe ich den Text dieser Stelle nach der Leidener Handschrift nr. 1443 (fol. 60 a) mit den Varianten der indischen Ausgabe: وهذا الذى يقول به اهل الكلام فى طرائقهم ليس بعقل وإنما هو شبيه به او شيء معه ظله<sup>a)</sup> او حليمه<sup>b)</sup> او خياله ولهذا ما خانطهم الهوى واستحوذ عليهم التعصب وحسن عندهم التقليد وذب<sup>c)</sup> فى نظرهم وجدلهم<sup>d)</sup> اللجاج والصجاج<sup>e)</sup> وانفتح باب الحيرة عليهم وسد باب اليقين عنهم قال ولهذا ايضا<sup>f)</sup> قل تألههم وتنزههم وصاروا يقولون<sup>g)</sup> بتكافؤ الأدلة متجاهرين ومتسائرين<sup>h)</sup> على هذا وجدنا اعلامهم وكبراءهم ولولا ايثار البقيا<sup>i)</sup> لذكرت لك اعيانهم واسماءهم

2) Mukābasāt fol. 88 b (= B. 32 unten): سمعت ابا اسحاق النصيبى المتكلم وكان من غلمان. جعل يقول ما أعجب امر اهل الجنة قيل وكيف قال لأنهم يبقون<sup>1)</sup> هناك لا عمل لهم الا الاكل والشرب والنكاح أما تصيف صدورهم \* أما يملون ما ياكلون<sup>2)</sup> أما يرتون بانفسهم عن هذه الحال للسياسة التى هى مشكلة لاحوال البهيمة اما

a) B. ظلله. b) B. حكمة. c) B. وخذلهم. d) B. والصباح. e) fehlt B. f) fehlt B. g) B. متجاهدين ومتسائرين. h) B. التقيا. i) B. + ابدا. k) B. اما يكلون.

er freilich dennoch beim Namen: Abū Ishāq al-Naṣībī<sup>1)</sup>, Schüler des Mu'taziliten Husejn b. 'Alī al Ġu'al (st. 299)<sup>2)</sup>. Dieser scheint zu jener Zeit nicht mehr unter den Lebenden gewesen zu sein; darum wird Abū Sulejmān keine Scheu empfunden haben, seinen Namen preiszugeben.

Es wird von Interesse sein, mit diesen Stellen eine in denselben Kreis gehörige Äußerung des Ġāhiz<sup>3)</sup> zu vergleichen. Er erwähnt die These eines skeptischen Mutakallim, der die Möglichkeit sicheren Erkennens ablehnte und nur wahrscheinliches Wissen (das εὔλογον und πιθανόν der Skeptiker) zugab: ان الامور كلها يعرف حقها وباطلها بالاغلب. Trotzdem er ohne Nachkommen gestorben war, möchte Ġāhiz seinen Namen nicht preisgeben, weil er ihm durch die Gemeinschaft des Kalām unverletzlich ist تحرم بحرمة الكلام وشارك المتكلمين في اسماء الصناعات; umsomehr, da er (mit den Mu'taziliten und im Widerspruch mit dem orthodoxen Dogma) das Vorhandensein der (der Tat) vorangehenden (freien) Willensmacht des Menschen (تقديم الاستطاعة) anerkannte<sup>4)</sup>.

Es folgt hieraus, daß man zu jener Zeit das Andenken eines Menschen dem allgemeinen Hohn aussetzte, wenn man ihn mit gewissen Lehren der Mutakallimūn in Verbindung brachte.

يقيئون<sup>١)</sup> اما يضجرون واخذ في هذا وشبهه يبيع<sup>٢)</sup> متعجبا<sup>٣)</sup> مستعظما وكان يقول بتكافؤ الأدلة \* وجففيه من<sup>٤)</sup> اكثر الناس ويفاتح فيه ابن الخليل وينافله عليه.

1) Wohl identisch mit Abū Ishāq al-Niṣībīnī des Ahmed b. Jahjā ed. Arnold 68, 8; 69, 14, einem Lehrer des Abu-l-Kāsim 'Alī al-Murtaḍā.

2) Vgl. Schreiner, Zur Gesch. des Aś'aritentums (Leiden 1890, Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes) II; ausführliche Nachrichten über ihn bei Ahmed b. Jahjā ed. Arnold, 62; er wird in der 54. mukābala (ed. Bombay 52) zitiert:

وسمعت المنبر يجعل يقول الخ.

3) Ġāhiz, Kitāb al-ḥajwāu VI, 11. Vgl. ibid. VII, 49, 11 لا منهم من أستجيز تسميته.

4) Vgl. Šahrastānī 38, 7 v. u.

<sup>١)</sup> MS. يانفرون. B. يقرون.

<sup>٢)</sup> MS. يبيع.

<sup>٣)</sup> fehlt B.

<sup>٤)</sup> B. وجيب عن.

## II.

Das ungünstige Verhalten der Regierenden gegenüber den Regungen des Rationalismus diene zu nicht geringer Ermutigung jenen muhammedanischen Eiferern, die durch alle Jahrhunderte die Bekämpfung der mit dem Kalām verbundenen Anschauungen und Formulierungen als ihre hauptsächlichste theologische Aufgabe betrachteten: den Hanbaliten.

Freilich stellten sich die Feinde der neuen Theologie die unterdrückende und verfolgende Aufgabe der Regierung noch energischer vor, als sie es in der Tat war. „Wäre ich an der 10 Macht — so sagt z. B. ‘Abd al-Rahmān b. Maḥdī —, so würde ich jeden, der sich zum Erschaffensein des Koran bekennt, in den Tigris werfen, nachdem ich ihm vorerst den Kopf abgeschlagen habe“<sup>1)</sup>. Auch in erbrechtlicher Beziehung will er sie als Nichtmuslime betrachtet wissen und das Connubium mit ihnen 15 untersagen<sup>2)</sup>.

Die Kalāmfeindschaft der Hanbaliten beschränkt sich nicht bloß auf die *mu‘tazilitische* Form des Kalām. Auch der reaktionäre Schritt al-Aṣ‘arī’s konnte den Kalām und seine Dogmatik in ihren Augen nicht retten. Überdies ist ja die Schule des Aṣ‘arī 20 den orthodoxen Zugeständnissen des Stifters<sup>3)</sup> nicht in allen Punkten treu geblieben. Während andere *maḏāhib* sich durch die von ihren Imāmen überlieferten kalāmfeindlichen Sprüche in der schließlichen Billigung der aṣ‘aritischen Lehren nicht irre machen ließen, hat die hanbalitische Schule an der unerbittlichen Zurückweisung 25 der neuen Richtung, in welcher Form immer, unbeugsam festgehalten und dieser Ablehnung in Lehre und Leben schreienden Ausdruck gegeben. Sie hatte dabei den Vorteil, nicht nur des Schutzes der Obrigkeit, sondern auch des Beifalls der Massen sicher zu sein. Dem Rufe fanatischer Aufreizer folgend, mengt sich oft auch der Straßen- 30 pöbel in die theologischen Differenzen<sup>4)</sup>. Und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die orthodoxen Eiferer bei dieser gerne gepflegten Fühlung mit den Volksmassen auch in nicht eben geistlichen Beziehungen ihre Rechnung fanden. Die Charakteristik, die

1) Dahabī, Taḏkirat al-ḥuffāz I, 302 unten: لو كان لى سلطان لالتقيت من يقول ان القرآن مخلوق فى الدجلة بعد ان اضرب عنقه.

2) Bei Ibn Tejmijja, Maḡmū‘at al-rasā’il al-kubrā (Kairo 1324) I, 438: لا يفاكحوا ولا يوارثوا.

3) Ibn Tejmijja (l. c. 445—452) kann gelehrte Excerpte aus den Werken al-Aṣ‘arī’s zur Bekräftigung seiner eigenen hanbalitischen Lehren anführen. Außer der Ibāna sind wörtliche Zitate aus اختلاف المصليين ومقالات الاسلاميين (Brockelmann I, 195 Nr. 5) mitgeteilt.

4) ZDMG. 41, 62 ff.

im 8. Jahrh. d. H. der Šāfi'it Sihāb al-dīn al-Kilābī aus Aleppo (st. 733) in einer polemischen Schrift von dem Treiben der hanbalitischen Eiferer entwirft, wird wohl auch für die früheren Zeiten Geltung haben. Er teilt sie in zwei Gruppen, in deren eine  
 5 die Leute gehören, die aus innerer Überzeugung, bona fide, dem حشو anhängen, während ein anderer Teil unter dem Vorwand, die Glaubensanschauungen der Alten zu verteidigen, auf die Triebe des gemeinen Volkes spekuliert, um in egoistischer Weise materielle Vorteile zu erwerben<sup>1)</sup>. Die Volksmeinung ergriff mit Ostentation  
 10 zumeist die Partei der hanbalitischen Orthodoxie und die Maßregelungen, denen Theologen ausgesetzt waren, die ihre Beeinflussung durch den emporkommenden Rationalismus merken ließen, sind wohl nicht ohne Mitwirkung der Obrigkeit und des Volks gelungen.

Wir dürfen einzelne markante Beispiele, die uns aus der  
 15 Literatur bekannt werden, als Specimina für die Richtung des herrschenden Geistes betrachten. In den Schülerkreis des großen Nisābūr Gottesgelehrten Muḥammed b. Isḥāq ibn Chuzejma (st. 311 im Alter von 89 Jahren), der als eine der größten Stützen der orthodoxen Lehre galt<sup>2)</sup>, hatte sich der Geist des Kalām ein-  
 20 geschlichen. Hinter dem Rücken des Lehrers disputierten die Jünger über den Begriff der Gottesrede (ob Wesen- oder Tätigkeitsattribut), über den Umfang der Lehre vom Unerschaffensein des Koran u. a. m. Der Lehrer fühlte sich veranlaßt, eine für alle seine Getreuen verpflichtende, den hanbalitischen Standpunkt starr  
 25 vertretende Formel aufzustellen, die uns noch erhalten ist. Zu den Intimen des Schejchs gehörte Abū 'Alī al-Taḳafī. „Trotz seiner Gelehrsamkeit — sagt wörtlich unsere Quelle — setzte er sich in einigen Fragen in Widerspruch zu dem Imām al-a'immā (Ibn Chuzejma), unter anderen in der Frage des Gottesbeistandes  
 30 und der Entziehung desselben (التوفيق والخذلان) als bestimmender

1) Subkī, Ṭabaḳāt al-Šāfi'ijja al-kubrā (in 6 Bden., Kairo 1324) V, 182:

وغيره يتستر بمذهب السلف لسبب يأكله أو حطام يأخذه أو هو يجمع عليه الطغام الجهلة والرعاع السفلة.

2) Seinen Standpunkt erfahren wir gelegentlich bei Subkī l. c. 204 unten:

ونقل عن ابن خزيمة أن من لم يقل أن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب فإن تاب وآلا ضربت عنقه ثم ألقى على مذبلة لئلا يتأذى به (بنتين ربحه) أهل القبلة وأهل الذمّة . . . . . قد علم الخاص والعام حديثه في العقائد والكتابات

الذى صنعه في التشبيه وسماه بالتوحيد. Dasselbe Zitat aus Ibn Chuzejma auch in der 'Akīda ḥamawijja des Ibn Tejmijja (Maḡmū'at al-ra's'il al-kubrā I, 439) mit der in Parenthese gesetzten Variante.

Faktor der guten und bösen Handlungen), in der Frage nach der Definition des Glaubens, in der des rezitierten Koranwortes (اللفظ بالقرآن)<sup>1)</sup>. Da empörte sich das Volk (الجمهور) gegen ihn und er wurde gezwungen, sein Haus zu hüten bis an sein Lebensende und Inquisitionen wurden gegen ihn vollführt; dieser Abū 'Alī<sup>5</sup> war dabei ein Mann von großer Bedeutung<sup>2)</sup>. Namentlich durch die Zulassung der These لفظى بالقرآن مخلوق — ein schwaches Zugeständnis an die Mu'tazila — konnte man die Altgläubigen zu jener Zeit<sup>3)</sup> noch in Harnisch bringen<sup>4)</sup>. Selbst ein Mann wie Buchārī wurde in Nīsābūr wegen des Verdachts, diese Formel<sup>10</sup> zuzulassen, einem peinlichen Kreuzverhör unterzogen<sup>5)</sup>. Einer der Gewährsmänner des Buchārī und des Muslim, der Nīsābūrer Abū-l-'Abbās al-Sarrāg (st. 313)<sup>6)</sup> stachelte das Volk gegen al-Za'farānī auf, der in der Frage des Unerschaffenseins des Koran von dem orthodoxen Standpunkt abzubiegen schien. Man stieß<sup>15</sup> öffentliche Verfluchungen gegen ihn aus — dies ist eine Art Exkommunikation — so daß er nach Buchārā flüchten mußte<sup>7)</sup>. Kāzwinī erzählt (ohne Angabe der Zeit) von einem Kāqī, der in Hamadān öffentliche Vorträge hielt, in denen er sich als Gegner der anthropomorphistischen Theologie bekundete. Da er in den Regie-<sup>20</sup> rungskreisen manchen Gönner hatte, konnte das gegen ihn gereizte Volk ihm öffentlich nichts zuleide tun. Die Leute sandten ihm jedoch Schmähschriften, in denen sie gegen ihn selbst sowie seine Kinder und Angehörigen Verwünschungen schleuderten. Daß man solches niederschreibe — pflegte hierauf der Kāqī zu sagen — ist<sup>25</sup>

1) Vgl. ZDMG. 61, 80 oben.

2) Dahabī, Taḍkirat al-ḥuffāz III, 295.

3) Freilich haben in dieser Frage mit der Zeit auch die Hanbaliten der Vernunft Zugeständnisse machen müssen. Man konnte sich ja auf Männer, wie Buchārī berufen. So sagt auch Ibn Tejmīja in seiner Waṣīja: ائمة (انكروا انكروا) (السلف) على من قال لفظ العبد بالقرآن غير مخلوق (Maḡmū'at al-rasā'il I, 294); er behauptet sogar, daß weder Aḥmed b. Ḥanbal selbst, noch die späteren Autoritäten der Schule die ihnen zugeschriebene Auffassung über die Erscheinungsformen des Koran gelehrt haben und daß diese Zumutung von Fachr al-dīn al-Rāzī erlogen sei (الخطيب واقتراؤه) ibid. I, 410).

4) Dahabī l. c. 307 unten.

5) Ausführlich erzählt bei Subkī II, 11 ff.

6) Es ist interessant zu lesen, wie dieser Mann das tätige المنكر تغيير (vgl. meine Einleitung zu Ibn Tūmart) übte.

7) Dahabī l. c. 298 يقول العنوا الزعفرانى فيصيح الناس بلعنه فرأى الى بخارى.

möglich; daß aber Gott auf einem Throne sitzend existiere, wird dadurch nicht weniger absurd<sup>1)</sup>).

Die Agitation gegen rationalistische Formulierungen der strittigen dogmatischen Lehrstücke erstreckt sich auf die weitesten Gebiete der islamischen Welt und kennt, wie wir auch aus obigen Beispielen 5 ersehen konnten, auch gegen gefeierte Autoritäten der Religionswissenschaft keine Rücksicht. Charakteristisch ist die Austreibung des großen Traditionsgelehrten Muḥammed ibn Hibbān al-Bustī (st. 354) aus Siġistān. „Er hatte viel Wissenschaft — so 10 erzählt ein Fanatiker, der bei seiner Ausweisung mitgewirkt hatte — aber nicht viel Religion; er kam zu uns und leugnete die räumliche Begrenztheit der Gottheit; da haben wir ihn hinausgetrieben“<sup>2)</sup>. Derselbe Ibn Hibbān wurde auch wegen seiner rationalistischen Erklärung des Prophetismus als Zindīk gebrandmarkt<sup>3)</sup>. Ein ähnliches 15 Schicksal traf seinen Schüler Abū Bekr Muḥammed ibn al-Ġi‘ābī<sup>4)</sup> (st. 355) in Damaskus. Er war als Traditionsgelehrter so berühmt, daß kein Raum die Zuhörerschaft fassen konnte, wenn er Ḥadīṭe vortrug; man drängte sich auf den Straßen um ihn, um seine Mitteilung zu hören (يَمْتَلِي مَجْلِسُهُ وَيَمْتَلِي السَّكَّةُ الَّتِي يَمْلِي 20 فِيهَا وَالطَّرِيقَ). Auf seinen Reisen kam er aus Ägypten nach der syrischen Hauptstadt. Dort verkehrte er mit Mutakallimūn, und das machte ihn verdächtig; dazu werden übrigens auch seine schīitischen Neigungen beigetragen haben. „Man erfuhr von seinen dogmatischen Ansichten, und er mußte als Flüchtling die Stadt 25 verlassen“. Man sagte ihm nach, daß er es auch mit dem Gebete und anderen religiösen Observanzen leicht genommen habe<sup>5)</sup>. Dem entspricht es auch, daß man die Zurückweisung der neuen Richtung der Dogmatik auch in öffentlichen gottesdienstlichen Kundgebungen zum Ausdruck kommen ließ. Ich kann nicht bestimmen, auf welche 30 Zeit die charakteristische Nachricht zu beziehen sei, daß man in Hamadān auf das Portal der Moschee als Inschrift die sechs استواء-Verse des Koran anbringen ließ<sup>6)</sup>, gleichsam als Demonstration für den Standpunkt der *ahl al-taʿsīm* und als energische öffentliche Ablehnung des Versuchs, darin etwas anderes zu finden, als ihren 35 wörtlichen, durch kein *taʿwīl* wegzudeutenden Sinn.

1) Kaẓwīnī ed. Wüstenfeld II, 259 unten.

2) Dahabī l. c. III, 135 بحسن اخرجناه من سجستان كان له كبير علم ولم يكن له كبير دين قدم علينا فانكر لحد فاخرجناه

3) Vgl. Buch vom Wesen der Seele 57 oben.

4) In der Ausg. wiederholt للجعاني. Vgl. über die häufige Korruption dieses Namens Leidener Katalog, 2. Ausg. von de Goeje-Juynboll II, 56, Anm.

5) Dahabī l. c. III, 140.

6) Subkī V, 189, 1.



Die Zurückdrängung der Aš'ariten dauert bis an die Anfänge der Seldschukenherrschaft fort. Die Hanbaliten hatten es vornehmlich auf die angesehensten Vertreter der theologischen Wissenschaften abgesehen; allenthalben fahnden sie auf dogmatische Bedenklichkeiten. Um diese Zeit war z. B. auch der weitberühmte Geschichtsschreiber von Bagdād, Abū Bekr al-Chatīb (st. 463), Gegenstand ihres wühlerischen Eifers (تَحَامَلَتِ الْخَنَابِلَةُ عَلَى الْخَطِيبِ).

Sie fanden heraus, daß seine dogmatische Richtung einen Stich in die aš'aritische Richtung verrate<sup>1)</sup>, und wollten nicht dulden, daß er in der Hauptmoschee (al-Manšūr) Vorträge halte<sup>2)</sup>.

Die Seldschukenherrschaft war im Zeichen der Orthodoxie aufgetreten und mutete sich den Beruf zu, als Hort des rechten Glaubens gegenüber jeder Art von Ketzerei zu wirken<sup>3)</sup>. Ihre Anfänge entsprachen auch den Erwartungen der unbeugsamen Dogmatiker. Diese fanden in Toghrilbeg eine willkommene Unterstützung. Sein Veizir al-Kundurī kann während der Regierung dieses Sultans neben der Verfluchung der Rāfiqī's auch die der Aš'ariten gleichsam als liturgischen Akt in die Moschee einführen<sup>4)</sup>. Die größten aš'aritischen Lehrer seiner Zeit, unter ihnen Abū-l-Ḳāsim al-Ḳušejrī und der auch als Lehrer des Ġazālī berühmte Imām al-Ḥaramejn, werden mit seiner Genehmigung verfolgt und verbannt<sup>5)</sup>.

Erst der Schutz, den Nizām al-mulk, der Veizir des Sultans Alparslān, den Aš'ariten gewährte, milderte die gefährliche Lage, in die sie überall im Bereiche der Bagdāder Orthodoxie gedrängt waren<sup>6)</sup>. Im Jahre 470 zettelten die fanatischen Hanbaliten der Chalifenresidenz, angeführt vom Oberhaupt des *maḏhab*, dem Šerīf Abū Ġa'far b. Abī Mūsā, einen Aufruhr an gegen den berühmten Šāfiiten Abū Ishāk al-Širāzī, der sich zu den aš'aritischen Lehren bekannte, und gegen seine Anhänger, weil der beunruhigte Abū Ishāk gegen die Verfolgungen der Hanbaliten in einer Beschwerdeschrift den Schutz des Nizām al-mulk angerufen hatte. Zwanzig Tote fielen als Opfer des hanbalitischen Straßentumultes. Endlich mußte sich der Chalife, seiner Neigung nach Beschützer der Fanatiker, einmengen, und nach beiden Seiten beruhigen. Abū Ġa'far erhielt Arrest im Palaste. Nizām al-mulk aber richtet eine in ihrem Wortlaut erhaltene Exhortation an die aufgeregten Hanbaliten, in welcher er sie darüber aufklärt, daß al-Aš'arī nach Ahmed

1) Dahabī, Taḏkirat al-ḥuffāz III, 337; da wird auch die dogmatische Vermittlung des Chatīb reproduziert.

2) Mir'āt al-zamān bei G. Salmon, Introduction topographique à l'histoire de Bagdādh (Paris 1904) 5, 21; nur obiges kann der Sinn des Verbotes sein „in die Moschee einzutreten“.

3) JRAS. 1902, 571 ff.

4) E. G. Browne, A Literary History of Persia II, 174.

5) Subḫī III, 86.

6) Vgl. jetzt Reynold A. Nicholson, A Literary History of the Arabs (London 1907) 379.

b. Ḥanbal der größte Sunna-Imām gewesen, daß sein Bekenntnis mit dem des Ibn Ḥanbal völlig identisch sei, woran kein Mensch zweifeln könne<sup>1</sup>). Dies zu erklären, war Nizām al-mulk völlig berechtigt; al-Aṣ'arī hat ja in seiner *Ibāna* dem Aḥmed ibn Ḥanbal als dem größten Lehrer des Islam eine übersprudelnde Lobrede gehalten und sich mit seiner Dogmatik vollends identifiziert.

Dies Mahnschreiben bezeichnet wohl das früheste aṣ'aritenfreundliche öffentliche Auftreten des großen Vezirs. In der Folge hatte er mehr als einmal Gelegenheit, sich als Beschützer der in Bagdad verfehmten Kalāmtheologie zu bekunden. Denn die Hanbaliten hörten nicht auf, unter dem Schutz der Chalifen die großen aṣ'aritischen Lehrer zu verfolgen und zu vertreiben.

Wegen hanbalitischer *fitna* mußte Abū Naṣr al-Ḳuṣejrī, ein wegen seiner asketischen Frömmigkeit und seines mächtigen Einflusses verehrter Mann, Bagdad verlassen<sup>2</sup>), trotzdem man von seinen Vorträgen rühmen konnte, daß sie viele Nichtmuslime in den Schooß des Islam lockten (قلما كان يخلو مجلسه عن اسلام جماعة). Sein Verbrechen war, daß er in Schrift und Wort als Verteidiger der aṣ'aritischen Weise auftrat und mit rücksichtsloser Strenge die Muḡassima angriff. Aus Bagdad vertrieben, holte ihn Nizām al-mulk nach Nīsābūr<sup>3</sup>).

Unter der Regierung des Sultans Alparslān und seines Vezirs können die Aṣ'ariten in der Tat frei aufatmen und in den von letzterem gegründeten Nizāmijja-Hochschulen<sup>4</sup>) fand die Kalām dogmatik angesehene, von regierungswegen begünstigte Stätten. Die veränderten Verhältnisse ermöglichen es nun auch den Anhängern des Aṣ'arī, ihr Mütchen an den Gegnern zu kühlen. Zur Regierungszeit des Alparslān lebte in Herāt der fromme Abū Ismā'īl 'Abd-allāh al-Harawī (st. 481), bekannt als Verfasser des vielgelesenen ṣūfischen Handbuches *manāzil al-sū'irīn*. Wie anderen Anhängern der asketischen und ṣūfischen Richtung waren auch ihm die Spitz-

كبير اهل السنة بعده (احمد بن حنبل) 1) Subkī III, 99: وعقيدته وعقيدة الامام احمد واحدة لا شك في ذلك ولا ارتياب وبه صرح الاشعري في تصانيفه وذكر (ها) غير مرة من ان عقيدتي هي عقيدة الامام المجتهد احمد بن حنبل.

2) Ibn al-Aṭīr ad ann. 485.

3) Subkī IV, 251.

4) Über die Hochschulengründungen des Nizām al-mulk s. jetzt Julián Ribera, Origen del Colegio Nidami de Bagdad, im Homenaje a Francisco Codera (Zaragoza 1904) 3—17.

findigkeiten der Dogmatiker zuwider<sup>1)</sup>); wie der große Šūfī 'Abd al-Kādir al-Ġilānī schlug auch er sich zu den Hanbaliten, wo er sich vor den Haarspaltereien der Dogmatik sicher fühlen konnte. Er

bekämpfte sogar den Kalām in einer eigenen Schrift *نَمَّ الكلام*).

Als nun einmal der Sultan Alparslān die Stadt Herāt besuchte, ver- 5  
schafften sich die Kalāmlaute eine Statuette aus Erz und schmuggelten sie in das *mihrāb*, vor dem Abū Ismā'il sein Gebet zu verrichten pflegte. Als sie dem Sultan ihre Aufwartung machten, klagten sie darüber, daß der fromme Scheich ein arger *mujašsim* sei, der seinen Gott in Körpergestalt anbetet, was sie auch durch Vorweisung des 10  
Bildwerkes, das der Gegenstand seines Kultus sei, beweisen wollten. Der ahnungslose Scheich hatte viel Mühe, den erzürnten Herrscher zu besänftigen und ihn von seiner Unschuld zu überzeugen<sup>2)</sup>.

Dies Geschichtchen mag wohl nur den Wert einer Anekdote haben, die der durch seine Parteilichkeit bekannte al-Dahabī 15  
gerne erzählt, um die Bosheit der Gegner ins Licht zu stellen; es setzt jedoch als historische Tatsache voraus die Abneigung des Alparslān gegen das in den Kreisen der Ultrahanbaliten gepflegte *taijīm* und seine Sympathie für die Kalāmtheologie.

Uns interessiert hier jedoch mehr die Reaktion der Han- 20  
baliten gegen den neuen Geist. Sie mochten auch nach dem ihnen ungünstigen Umschwung der Verhältnisse das Schwert nicht in die Scheide stecken. Die Anerkennung der aš'aritischen Richtung gewann immer mehr Boden. Mit Bezug auf die Mitte des 6. Jahrh. d. H. kann der vertrauenswürdige Tāġ al-dīn al-Subkī, ein 25  
solider Kenner der theologischen Bewegungen jener Zeit, im Widerspruch gegen Dahabī aussprechen, daß „damals niemand mehr Mut gehabt hätte, die aš'aritische Richtung zu verwerfen, die als die Heerstraße galt“<sup>4)</sup>. Dies ist allerdings etwas übertrieben. Die Hanbaliten ließen sich weder in der Literatur noch im Leben ein- 30  
schüchtern. Die Literaturgeschichte des Islam, sowie die Ṭabaqāt zeigen uns auch fortan den ungeschwächten Eifer der Hanbaliten nicht nur in der Aufrechterhaltung ihrer ritualistischen Überlieferungen, sondern auch ihrer dogmatischen Opposition gegen die zur Herrschaft gelangten Lehren. Das interessanteste literarische Produkt 35  
dieser Art ist aus dem 6. Jahrh. das auf populäres Verständnis

1) Vgl. Zāhiriten 179 ff. Zu den Zāhiriten zählt auch der Asket Ibn abī 'Āsim al-nabīl (st. 287), Schüler des Šaḫīḫ al-Balchī *وكان مذهب القول بالظاهر وترك القياس*, Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz* II, 214.

2) Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litt.* I, 433.

3) Dahabī, *Tadkirat al-ḥuffāz* III, 381.

4) Subkī IV, 239, 4 *لا احد يتجرأ في ذلك الزمان على انكار*  
*مذهب الاشعرى لانه جادة الطريق*.

- angelegte Lehrgedicht des Muḥammed b. 'Abdalmalik al-Karaǧī (st. 532) aus Karaǧ (zwischen Hamadān und Ispahān). Der Verfasser entwickelt in diesem gereimten Opus (عرائس القصائد) in mehr als 240 Verszeilen das ganze System der Hanbaliten (inclusive *taǧsim*) mit Ausfällen gegen Aš'arī. Der biographische Schriftsteller al-Sam'ānī hatte dies Lehrgedicht unmittelbar vom Verfasser gehört; aber al-Subkī vermutet, daß es seither viel Interpolationen und Erweiterungen erfahren haben müsse, bis es seinen definitiven Umfang erreichte. „Nicht möge — sagt er — Allāh freundlich sein dem, der diesem Werke Glauben schenkt, noch seinem Verfasser, wer es auch immer sein möge. Über al-Aš'arī spricht er in der scheußlichsten Weise und erdichtet über ihn erlogene Dinge“<sup>1)</sup>. Jedoch die Tatsache, daß ein solches Lehrgedicht Gegenstand von immer zunehmenden Hinzufügungen und Erweiterungen bilden konnte, ist ja an sich ein Zeugnis dafür, daß es einem inneren Bedürfnis entsprach in den Kreisen, die daran arbeiteten. Auch das apologetische Werk des Ibn 'Asākir (ed. Mehren) muß ja noch die persönliche Ehre und das Ansehen des Aš'arī gegen die feindlichen Angriffe der Gegenpartei verteidigen.
- Der Fanatismus der Hanbaliten bekundet sich jedoch nicht nur in literarischer Form. Mehr als mit der Feder wirken sie durch gesellschaftliche Mittel auf die Massen ihrer Getreuen, denen sie einen unbändigen Haß gegen die „Neuerer“ (مبتدعون<sup>2)</sup>) einflößen. Man dürfe ihnen nicht einmal einen Gruß erwidern; dafür wird eine angebliche Lehre des Ibn Ḥanbal hervorgeholt<sup>3)</sup>: من سلم على أهل بدعة فقد أحببه und ich habe bereits an anderer Stelle auf den im Bagdāder Stadtteil Harbijja im 6. Jahrh. gegründeten

قال فيها من أهل السنة وبلغ بالنجسيم فلا  
حيا الله معتقدها وقائلها كائنا من كان وتكلم فيها في الاشعرى  
اقبح كلام واقتوى عليه اى افتراء

2) Dies Epithet spenden einander gegenseitig die beiden Parteien. Der Aš'arite nennt seine eigenen Gesinnungsgenossen أهل السنة und die Alt-konservativen sind ihm أهل البدعة.

3) Solche lieblosen Lehren des Ahmed werden selbst von 'Abd al-Kādir Gīlānī in seinem Buch لطيف لطيف للحق verwendet; von dort her sind sie mitgeteilt von Ibn Ḥaǧar al-Hejtamī in الرتبة الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة (Kairo 1312) 149.

4) Kultur der Gegenwart I, Abt. 3, 117.

sozialen Verein السبعية hingewiesen, dessen Mitglieder diesem Begrüßungsverbot einen geradezu exzessiven Umfang gaben. Mit der Tendenz dieses Vereins entschuldigt ein in Damaskus wohnhafter Hanbalit seine Anstrengung, dem unter seinem Einfluß stehenden Traditionsbeflissenen 'Abd al-Ġanī al-Ġammā'ilī vom Ver- 5 kehr mit dem Geschichtschreiber der Stadt Damaskus, Ibn 'Asākir, zurückzuhalten. Dieser war ja Aš'arit, Verfasser einer Apologie des Aš'ari und der Ṭabaḳāt seiner Schule. Ein richtiger Hanbalit dürfe nicht in die Atmosphäre eines so gefährlichen Menschen treten<sup>1)</sup>.

Aber sie scheuten auch vor drastischeren Gewalttätigkeiten<sup>2)</sup> 10 nicht zurück. Gefährlich scheinende Personen wurden zuweilen durch Verabreichung einer Giftdosis aus dem Wege geräumt<sup>3)</sup>. Wenigstens wurde den grimmigen Hanbaliten diese Kampfweise zugemutet; es steht natürlich dahin, ob mit Recht oder aus gehässigen Motiven. Nur ganz kurze Zeit vor der Periode, die uns 15 hier beschäftigt, mußte der Aš'arite Abū Bekr ibn Fūrak<sup>4)</sup>, Lehrer des Abu-l-Ḳāsim al-Ḳuṣejrī, auf Geheiß des gewaltigen Maḥmūd ibn Sebuktagin nach dessen Residenzstadt Ghazna reisen, um sich vor dem Fürsten von dem gegen ihn von den Muckern ausgestreuten Gerücht zu reinigen, er habe behauptet, die Propheten- 20 würde Muhammed's sei mit seinem Tode erloschen. Wäre ihm die Rechtfertigung nicht gelungen, so hätte ihn der fürstliche Beschützer der Orthodoxie dem Tode geweiht. Durch das Bekenntnis, „daß unser Prophet in seinem Grabe weiterlebe, und bis in alle Ewigkeit der Gesandte Gottes bleibt in Wahrheit, nicht in metaphorischer 25 Bedeutung, so wie er bereits Prophet war, als unser Urvater Adam erst noch „zwischen dem Ton und Wasser“ sich befand; so sei denn das Prophetenamt Muhammed's ein ewiges, präexistierend und nachbleibend“ — nur durch dies Bekenntnis entging er einstweilig

1) Ibn Reġeb, Ṭabaḳāt al-Hanābila s. v. Aḥmed b. al-Ḥusejn al-Baġdādī (st. 583 in Damaskus) fol. 84 b: وكان متشددا في السنة ويقال انه منع لـلـحافظ عبد الغنى من الاجتماع بابن عساكر لـلـحافظ والسماح منه وندم لـلـحافظ على ذلك وكان يقول كان عندنا في الحربية قوم من المتشددين يسمون السبعية لا يسلّمون على من سلّم على من سلّم الى سبعة على مبتدع.

2) Im Jahre 596 stiftet der hanbalitische Oberḳādī von Merw den Pöbel an, die neuerbaute Moschee der Šāfi'iten niederzubrennen, Ibn al-Aṭīr ad ann. (ed. Būlak XII, 66).

3) Über diese gegen die Feinde der Religion angewandte orientalische Methode s. E. G. Browne, A Traveller's Narrative written to illustrate the episode of the Bāb, II, 371 f.

4) Vgl. jetzt Vollers' Leipziger Katalog Nr. 316.

der Todesstrafe. Einstweilig — denn der Grimm der orthodoxen Gegner war durch diese Rechtfertigung nicht befriedigt; sie räumten den Aš'ariten auf seiner Rückreise nach Nīsābūr durch Gift aus dem Wege. Und es ist hinzuzufügen, daß ihr Haß sich in diesem Fall nicht etwa gegen einen anruchigen Freigeist richtete. Ibn Fūrak war Fleisch von ihrem Fleisch, selbst Pietist wie sie. Er fühlte solche Ehrfurcht gegen das Papier, worauf der Koran geschrieben ist, daß er niemals in einem Haus schlafen wollte, unter dessen Dach sich ein Koranexemplar befand. Aber er urteilte über die aš'aritischen Formeln nicht so schrecklich wie die Hanbaliten, die ihren Weg zum Ohre des mächtigen Ghaznewiden zu finden wußten<sup>1)</sup>.

Dieser Zug wiederholt sich dann mehreremal in der biographischen Literatur. Auch aus dem Jahre 567 haben wir ein Beispiel dafür, daß Hanbaliten mit denselben Mitteln gegen einen aš'aritischen Gegner arbeiten<sup>2)</sup>, nämlich gegen den zu seiner Zeit in Bagdad sehr beliebten öffentlichen Lehrer Muḥammed b. Muḥammed Abū Maṣṣūr al-Barawī al-Ṭūsī. Er war Aš'arite und pflegte in seinen Vorträgen die Hanbaliten heftig anzugreifen. „Hätte ich zu befehlen — sagte er einmal — würde ich den Hanbaliten die *šizja*-Steuer (wie Andersgläubigen) auferlegen“<sup>3)</sup>. Dafür ließen die Hanbaliten heimlich Gift in sein Haus schmuggeln, woran er und seine ganze Familie starben<sup>4)</sup>.

Auch dem großen Dogmatiker Faḥr al-dīn al-Rāzī soll sein eifriger aš'aritischer Kampf gegen die Mu'taziliten damit belohnt worden sein, daß ihn die anthropomorphistischen Karrāmiten heimlich vergiften ließen<sup>5)</sup>.

In Bagdad, dem Sitz ihres früheren Glanzes, war — wie uns bereits ein Beispiel gezeigt hat — das Ḥarbijja-Quartier die Brutstätte und der Mittelpunkt des hanbalitischen Fanatismus. Schon Gāhiz<sup>6)</sup> erwähnt للزينة شيوخ als Vergleichungsobjekt für Leute

1) Subkī III, 53—54.

2) ibid. IV, 182.

3) Zu diesem Urteil fanatischer Madhableute gegen einander vgl. Jāḥūt I, 708. 9.

4) Ibn al-Mulāḥḫin, Al-ikd al-muḥabbab (Leidener Handschr. Warner 532),

fol. 141a: وكان فيه تحامل على الخنابلة بحيث كان يقول لو ان لي امراً لوضعت عليهم الجزية فسمه بعض جهلتهم. Die Todesart wird bei Subkī l. c. umständlicher beschrieben, hingegen fehlt bei ihm das im Text mitgeteilte Detail.

5) Subkī V, 35.

6) Kitāb al-ḥajwān III, 6, 16. Wenn ich die Stelle richtig verstehe, setzt Gāhiz den schī'itischen Sektenfanatismus und das asketische Gehaben des dort geschilderten Mannes in Gegensatz zu seinem weinseligen unfrohen Lebenswandel (وكان مع ذلك نبذياً صاحب حمام); er will damit den abgefeimten Hypokriten brandmarken.

von asketisch düstrem Aussehen. Was für verbohnte Köpfe in dieser Umgebung zu finden waren, zeigt uns das Beispiel eines asketischen Sonderlings, Ibrāhīm al-Ḥarbī (st. 285), unmittelbaren Schülers des Ahmed b. Ḥanbal. Er beschäftigte sich auch mit Luḡa-Studien

(جماعة للغة); aber so oft er einen Dichtervers anwandte, sühnte 5 er diese unheilige Tat — wie er selbst berichtet — damit, daß er dem Zitat unmittelbar ein dreimaliges „Sprich, er ist Allāh der einzige“ folgen ließ<sup>1)</sup>. Vor dem Tore der Harbijja ist der Friedhof gelegen, der die Grabmäler einiger heiliger Männer birgt, die *maḥābir al-ṣuḥadā'*<sup>2)</sup>. Auch Ahmed b. Ḥanbal war hier beigesetzt 10 worden. Diese Nachbarschaft scheint auf den auch von früher her auf Fanatismus gestimmten Geist der Bewohner nur noch mehr suggestiv gewirkt zu haben. Der Erregung ihres Fanatismus war sie jedenfalls sehr förderlich. Hingegen wurde das Grab des Aṣ'arī profaniert und in der gemeinsten Weise geschändet<sup>3)</sup>. Ihr un- 15 bezählbarer Ingrimm richtet sich vorzüglich gegen den Sitz der Ketzerei, die Nizāmijja. Sie halten es beispielsweise für ausgeschlossen, daß das Totengebet (*ṣalāt al-jināza*) für einen der ihrigen in der Nizāmijja abgehalten werde; der Ort galt ihnen als viel zu unheilig<sup>4)</sup>. Sie benutzen um diese Zeit gerne eine feier- 20 liche Gelegenheit, die ihnen für eine hanbalitische Demonstration gegen den Geist der verhaßten Nizāmijja geeignet erschien. Da lassen sie ihrem verhaltenen Groll die Zügel schießen und erneuern die Ausbrüche des Terrorismus, mit dem sie zur Zeit ihres Glanzes jede freie Geistesregung einzuschüchtern pflegten. Als solchen An- 25 laß benutzten sie im Jahre 521 das Begräbnis des in Bagdād verstorbenen frommen Zāhid 'Alī b. al-Mubārak. Als Ausdruck der Trauer über seinen Tod wurden an diesem Tage alle Bazare der Stadt geschlossen — eine gewöhnliche Art der Trauerkundgebung<sup>5)</sup>

1) Dahabī, Taḍkirat al-ḥuffāz II, 162, 5 v. u.: مَا انْشَدْتُ بَيْتًا قَطُّ  
أَلَّا قَرَأْتُ بَعْدَهُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.

2) Chaṣṣīb Bagdādī ed. Georges Salmon (oben S. 9 Anm. 2) 79 (Text). Guy Le Strange, Baghdad during the Abbaside Caliphate (Oxford 1900) 158. Auf diesem Friedhof, in der Nähe der Grabstätte des Biṣr al-Ḥāfi, beigesetzt zu werden, galt als besonderes Privilegium; s. beispielsweise Dahabī, Taḍkirat al-ḥuffāz IV, 20. Chaṣṣīb Bagdādī trank Zemzemwasser mit der Intention, dieses Vorzugs teilhaft werden zu können; s. Muh. Stud. II, 273, Anm. 3.

3) Ibn 'Asākir ed. Mehren 110, 4 v. u. ff.

4) Ibn Reḡeb l. c. fol. 119 b s. v. 'Abd al-Mun'im Muḥammed al-Bāḡarī (st. 612 in Bagdād): وَقَالَ الْقَادِسِيُّ صَلَّى عَلَيْهِ بَابُ جَامِعِ الْمَدِينَةِ:  
لَا مَتْنَاعَ لِلنَّابِلَةِ أَنْ تَصَلِّيَ عَلَيْهِ بِالنِّظَامِيَّةِ.

5) Vgl. WZKM. XVI, 326.

— und während des Begräbnisses rief das liebe Volk aus voller Kehle: „Das ist einmal wieder ein sunnitischer, hanbalitischer, kein kusejritischer, as'aritischer Tag“. Zu jener Zeit lebte in Bagdad Abu-l-futūḥ (in unserm Text fälschlich: Abu-l-faraḡ) al-Isfārā'ī, ein überzeugter as'aritischer Lehrer; ihn hatte der Straßenvöbel schon öfters mit Steinen und verendeten Tieren<sup>1)</sup> beworfen. An diesem Begräbnistag entlud sich sein Grimm gegen den seiner Lehre wegen verhaßten Mann. Der Vöbel stieß öffentlich Schmähungen und Verwünschungen gegen ihn aus, so daß ihm sein Beschützer<sup>2)</sup>, der Chalif al-Mustaršid, den Rat geben mußte, die weiteren Vorträge zu unterlassen und sich aus der Stadt zu entfernen. Zwei Tage nachher soll man — so erzählen Hanbaliten — im Hause eines seiner Freunde Hefte gefunden haben, in denen geringschätzige Äußerungen über den Koran zu lesen waren. Das Volk ergriff nun den Isfārā'ī, schleppte ihn durch die Straßen der Stadt, wobei die Ursache der Mißhandlung ausgerufen wurde, und machte Miene, ihn dem Feuertode preiszugeben<sup>3)</sup>. Später gestattete ihm der Chalif al-Muktafi die Rückkehr nach Bagdad; darüber entstand abermals hanbalitischer Tumult, der ihn wieder zur Auswanderung nötigte. In stiller Zurückgezogenheit von den öden Kämpfen um die dogmatischen Wortklaubereien, deren Opfer er war, ließ er sich nach vielem Umherwandern schließlich in Bisṭām nieder, wo er 538 starb und an der Seite des gefeierten Šūfīlehrers Abū Jezīd al-Bisṭāmī die Grabesruhe fand<sup>4)</sup>.

1) Über diese Art der Mißhandlung s. Gähiz, Kitāb al-ḥajwān V, 85, 15. Man verwendete dabei zumeist tote Katzen; man sagt بالسنانير الميتة. رَجِمَ بالسنانير الميتة.

2) Ibn al-Aṭīr ad ann. 516.

3) Ibn Reḡeb fol. 39a: كَانَ ذَلِكَ يَوْمًا مَشْهُودًا غَلِقَتْ فِيهِ اسْوَاقُ بَغْدَادَ وَكَانَ أَهْلُ بَغْدَادَ يَصِيحُونَ فِي جَنَازَتِهِ هَذَا يَوْمَ سَيِّ حَنْبَلِي لَا قَشِيرَتِي وَلَا أَشْعَرَتِي وَكَانَ حِينَئِذٍ بِبَغْدَادَ أَبُو الْفَرَجِ الْإِسْفَرَايْنِيُّ الْوَاعِظُ وَكَانَ الْعَوَامُ قَدْ رَجَمُوهُ غَيْرَ مَرَّةٍ فِي الْأَسْوَاقِ وَرَمَوْا عَلَيْهِ الْمِيتَاتِ فَاضْهَرُوا فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ نَعْنَهُ وَسَبَّهُ فَبَلَغَ ذَلِكَ الْمُسْتَرَشِدَ فَمَنْعَهُ مِنَ الْوَعْظِ وَأَمَرَهُ بِالْخُرُوجِ مِنْ بَغْدَادَ وَظَهَرَ فِي ثَنَائِ يَوْمٍ عِنْدَ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ كَرَارِيْسَ فِيهَا مَا يَتَصَمَّنُ الْإِسْتِخْفَافَ بِالْقُرْآنِ وَطِيفَ بِهِ الْبَلَدَ وَنَوْدَى عَلَيْهِ فَيَمُتُ الْعَامَّةُ بِاحْرَاقِهِ وَظَهَرَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْقَادِرِ وَجَلَسَ لِلْوَعْظِ وَعَكَفَ النَّاسُ عَلَيْهِ وَانْتَصَرَ بِهِ أَهْلُ السَّنَةِ.

4) Subkt IV, 95.



## III.

Wenn nun die Hanbaliten auf jede Trübung des orthodoxen Lehrbegriffes nach außen in maßloser Weise reagieren, so ist es leicht begreiflich, daß sie in ihrem eigenen Kreise strenge darüber wachen, daß nicht Füchse den Weinberg verderben. Wir wollen an einem Beispiel zeigen, wie strenge sie das strafende Schwert gegen die innerhalb ihres eigenen Kreises vorkommenden Entgleisungen schwingen konnten.

Ein hanbalitischer Jüngling, Abu-l-wafā 'Alī b. 'Aḳīl (st. 513)<sup>1)</sup>, der später berufen war, unter seinen Zeitgenossen die angesehenste Autorität der hanbalitischen Schule zu werden, hatte die Kühnheit, sich bei einigen mu'tazilitischen Lehrern über die Meinungen dieser Partei unterrichten zu lassen. Obgleich er den Verkehr mit jenen Leuten möglichst verheimlichte, verriet sich sein Umgang mit ihnen durch manche Andeutung, die er gesprächsweise fallen lies. Er sprach z. B. vom *ta'wīl* einiger Attribute Gottes u. a. m. Seine von der Orthodoxie abbiegende Sinnesart konnte er selbst weder leugnen noch beschönigen, als die ketzerischerischen Schnüffler schriftliche Aufzeichnungen von ihm auftrieben, die seine Rechtgläubigkeit arg kompromittierten. Als besonders schwerwiegendes Crimen wird ihm angerechnet, daß er dem Mu'taziliten Abū 'Alī folgend die These aussprach: die Dunkelheit sei nicht ein positives Accidens mit schwarzer Farbe, sondern bloß die Privation des Lichtes, also kein Seiendes, sondern ein Nicht-seiendes (Steresis)<sup>2)</sup>. Der ketzerische Verkehr des jungen Abu-l-

1) Dies Sterbejahr wird in den arabischen Quellen festgehalten; Brockelmann (I, 398 Nr. 2) gibt 515/1121.

2) Eine in den Kalām-Schulen vielfach umstrittene Frage, in deren Beantwortung die Mu'taziliten nicht einig sind. Sie hängt mit der allgemeinen Fragestellung zusammen: ob die Privationen als in Wirklichkeit existierende Accidense zu betrachten seien. Die auseinandergehenden Ansichten der Mutaḳallimūn darüber s. bei Schreiner, Der Kalām in der jüd. Litteratur 50 und dazu Ḡāḥiṣ, Kitāb al-ḥajwān V, 16 ff. Speziell die Frage, ob Finsternis ein positives Accidens, oder nur die Privation des Lichtes sei, wird in diesem Zusammenhang eifrig behandelt. Auch Sa'adjah bespricht sie eingehend in Amānāt 53 f.; anknüpfend an Eccl. 2, 13 erörterte er sie auch im Sēfer ha-gālūj und gelangt zu dem mit der Lehre des Abū 'Alī übereinstimmenden Resultat:

إن الظلام ليس هو أصل وضد للنور وإنما هو عدمه; dafür wird er von den Gegnern hart angegriffen. S. den Text des R. Mubaṣṣir bei Harkavy, Studien u. Mittheilungen V (St. Petersburg 1891; Mek. Nird., VII. Jahrg.), 183—185. [Vgl. jetzt auch S. Poznański, Ḥajjūjah ha-Balchī im hebr. Jahrbuch 777, VII, 9 des SA.] Nach dem Bericht des Maimūnī (Dalālat I, c. 73, Prop. 7 zu Ende; ed. Munk I, 111 b) wird die These des Abū 'Alī (in Bezug auf Licht und Finsternis) von manchen Mu'taziliten abgelehnt, die sonst die Existenz privativer Accidense nicht anerkennen: وبعض المعتزلة يقول بأن بعض أعدام الملكات ليست

أمورا موجودة بل يقول أن العجز عدم القدرة والجهل عدم العلم

Wafā scheint jedoch nicht auf Mu'taziliten beschränkt gewesen zu sein. Er muß wohl, ob nun in persönlichem Verkehr oder durch das Studium ihrer Schriften, auch von den Ideen der pantheistischen Mystiker gekostet haben. Denn noch schwerer als die eben erwähnte metaphysische Subtilität fiel ins Gewicht, daß er in einer der aufgestöberten Schriften den Erzketzer Hallāg, den die Orthodoxie als Ungläubigen dem Henker preisgegeben hatte, wie einen rechthgläubigen Asketen und Wundertäter behandelte, und daß er der Erwähnung seines Namens den Segensspruch „möge Gott ihm barmherzig sein“ folgen ließ. Dies alles konnte der Scherif Abū Ga'far, den wir bereits in seinem Verfolgereifer kennen lernen konnten (oben S. 9), aus dem ihm vorgelegten Beweismaterial unleugbar feststellen. Er und seine Gesinnungsgenossen gaben nun die Parole aus auf die persönliche Verfolgung des jungen hanbalitischen Gelehrten. Dieser war vor ihnen nunmehr seines Lebens nicht mehr sicher und mußte sich lange Zeit im verborgenen herumtreiben, um den Nachstellungen ihrer Schergen zu entgehen. Später fühlte er sich nur in dem zum Sultanspalast führenden *bāb al-marātib*<sup>1)</sup> in Sicherheit, wo ihn der Dolch seiner fanatischen Glaubensgenossen nicht erreichen konnte; das Weichbild des Palastes galt als *ḥaram*, als Asyl. Der Hetze müde, entschloß er sich nach fünfjähriger Angst zu einem öffentlichen Widerruf seiner Irrtümer. In Anwesenheit der angesehensten Religionsautoritäten gab er seine demütige Bußfertigkeit kund und fertigte eine schriftliche Lossagung von jeder Verbindung mit den Ketzern und von den ihm zur Last gelegten Verirrungen aus. Es wird dabei ausdrücklich erwähnt, daß Abū Ga'far dieser Versammlung nicht persönlich präsiidierte, da er eben wegen eines öffentlichen Mißbrauches, den er bekämpfte<sup>2)</sup>,

ولا يطرّد ذلك في كلّ عدم ولا يقول إنّ الظّلام عدم الضوء ولا إنّ السكون عدم الحركة. Über die verschiedenen Definitionen des 'adam-Begriffes in den Kalām-Schulön vgl. Biram, Die atomistische Substanzlehre (Leiden 1902) arab. Text 64 ff.; Gazālī, Tahāfut (Kairo 1303) 21—23.

1) Dies Detail erwähnt Ibn al-Aṭīr ad ann. 513.

2) Es handelt sich um ein *تغيير المنكر*, wie es von den Hanbaliten öfters recht stürmisch geübt und gefordert wurde (vgl. oben S. 7 Anm. 6); vgl. die für die gesellschaftlichen Zustände jener Zeit charakteristische Erzählung bei Tab. Ḥanābila fol. 24 a, s. v. al-Ma'mar b. 'Alī al-Baḳḳāl, genannt Abū Sa'd (st. 506):

وكان في زمن أبي علي بن الوليد شيخ المعتزلة يجلس في مجلسه ويلعن المعتزلة وخرج مرة ولقى مغتبية خرجت من عند تركي فقَبَضَ على عودها وقطع أوتارها فعادت إلى التركي فاخبرته فبعث من كبس دار أبي سعد وأثلت فاجتمع بسبب ذلك للحنابلة وظلموا من الخليفة إزالة المنكرات كلها.

mit den Behörden im Streit war. Daraus folgt, daß der Widerruf nicht nur vor einem hanbalitischen Kollegium, sondern vor dem offiziellen Tribunale (*diwān*) stattfand. Abū Ga'far hatte jedoch in den vorzulegenden Widerrufungsakt früher Einsicht genommen und denselben gebilligt. 5

Mit Stumpf und Stiel waren allerdings die Früchte seines früheren Umganges aus dem Geiste des Ibn 'Aḳīl nicht ausgetilgt. „In vielen seiner Reden — sagt von ihm Ibn Tejmijja<sup>1)</sup> — war ein Stück von mu'tazilitischer Sprache“, und er erwähnt ihn auch im Zusammenhang jener Mutakallimūn, die das *ta'wil* zulassen<sup>2)</sup>. 10 Als bleibenden Niederschlag jener Periode seiner Entwicklung kann man es betrachten, daß er sich in der Frage: ob die Gotteserkenntnis auf bloße Überlieferung (*taḳlīd*), oder auf spekulative Erwägung (*naẓar*) gegründet sein müsse, jenen anschloß, die in ihrer Stellungnahme sich dem Kalamstandpunkte nähern. Eine der größten 15 Autoritäten der hanbalitischen Dogmatik führt den Ibn 'Aḳīl unter jenen an, die, entgegen dem bedingungslosen *taḳlīd* der allgemeinen hanbalitischen Schule, das *naẓar* fordern<sup>3)</sup>.

Ich halte dies Widerrufungsdokument aus kulturhistorischem Gesichtspunkt für wichtig genug, um den Text desselben als 20 Specimen solcher Kundgebungen, die wohl öfters vorkamen, hier in dem Zusammenhang mitzuteilen, in dem es in dem Klassenwerk über die Hanbaliten von Ibn Regeḅ<sup>4)</sup> erscheint:

وذلك أن أصحابنا كانوا ينقمون على ابن عقيل ترتده إلى ابن الوليد وابن التبان شيخى المعتزلة وكان يقرأ عليهما في السر علم 25 الكلام ويظهر منه في بعض الأحيان نوع الانحراف عن السنة وتناول لبعض الصفات<sup>5)</sup> . . . . . رحمه الله، ففي سنة إحدى ومستمين أطلعوا على كُتُب فيها شيء من تعظيم المعتزلة والترحم على ~~عقيل~~

1) al-Ihtigāḡ bil-ḡadar (Rasā'il II, 131 unten): وابن عقيل لما كان في كثير من كلامه طائفة من كلام المعتزلة.

2) Taḡlīḡ sūrat al-ichlāṡ (Kairo 1323) 70, 11: وهذا قول أكثر المتكلمين: النفاة من الجهمية والمعتزلة ومن سلك مسلكهم حتى ابن عقيل وامتنانه.

3) al-Kalām 'alā al-ṡiṡra (Rasā'il II, 331): وقد دخل في هذا القول أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضى أبى يعلى طوائف من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضى أبى يعلى واتباعه مثل . . . . . وابن عقيل وغيرهم.

4) Ṭabaḡāt al-Ḥanābila fol. 32 a.

5) Hier sind in der Handschr. 4—5 Worte gestrichen.

وغير ذلك ووقف على ذلك الشريف أبو جعفر وغيره فاشتد ذلك عليهم وطلبوا أذاه فاختلفوا ثم اتجى الى دار السلطان ولم يزل امره في تخطيط الى سنة خمس وستين فحضر في أولها الى الديوان ومعه جماعة من الاحباب فاصطلحوا ولم يحضر الشريف أبو جعفر لأنه كان عاتبا على ولاية الامر بسبب إنكار منكر قد سيف ذكره في 5 ترجمته فمضى ابن عقيل الى بيت الشريف وصالحه وكتب خطه: يقول على بن عقيل بن محمد أتى أبرأ الى الله تعالى من مذاهب المبتدعة الاعتزال وغيره ومن حجة اربابه وتعظيم اصحابه والترحم على اسلافهم والتكثير باخلافهم وما كُنتُ علقته ووجد بخطي من مذاهبهم وضاللتهم فانا تائب الى الله تعالى من كتابته ولا 10 حمل كتابته ولا قراءته ولا اعتقاده واننى علقت مسئلة الليل في جملة ذلك وان قوما قالوا هو اجساد<sup>1)</sup> سؤ وقلت الصحيح ما سمعته من الشيخ ابي على وانه قال هو عديم ولا يسمى جسما ولا شيئا اصلا واعتقدت انا ذلك وانا تائب الى الله تعالى منهم واعتقدت في الحلاج انه من اهل الدين والزهد والكرامات ونصرت 15 ذلك في جزء عملته وانا تائب الى الله تعالى منه وانه قُتل باجماع علماء عصره واصابوا في ذلك واخطأ هو ومع ذلك فاننى استغفر الله تعالى واتوب اليه من مخالطة المعتزلة والمبتدعة وغير ذلك والترحم عليهم والتعظيم لهم فان ذلك كله حرام ولا يحل لمسلم فعله لقول النبى صلعم من عظم صاحب بدعة فقد اعلان على 20 حرم الاسلام وقد كان الشريف أبو جعفر ومن كان معه من الشيوخ والاتباع سادتى واخوانى حرسهم الله تعالى مصيبين في الانكار على ما شاهدوه بخطي من الكتب التى ابرأ الى الله تعالى منها وأخفف انى كنت مُحْطًا غير مُصِيب ومَتْنِي حَفِظَ عَلَى مَا يَنَافِي هَذَا لِحُطِّ وَهَذَا الْإِقْرَارُ فَلِإِمَامِ الْمُسْلِمِينَ مَكَافَاتْنِي عَلَى ذَلِكَ وَأَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ 25

وملئكتته وأولى انعلم على ذلك غير مُجَبَّر ولا مُكْرَه وباطنى وظاهرى  
يعلم الله تعالى فى ذلك سواء قال الله تعالى ومن عاد فينتقم الله  
منه والله عزيز ذو انتقام وكتب يوم الاربعاء عاشر محرم سنة خمس  
وستين واربعمائة

5 وكانت كتابته قبل حضوره الديوان بيوم فلما حضر شهد  
عليه جماعة كثيرة من الشهود والعلماء

#### IV.

Seitdem durch den Erfolg der theologischen Bewegungen im  
12. Jahrh. die as'aristische Dogmatik zu allgemeiner Anerkennung  
durchgedrungen und dabei angelangt war, als *ijmā'* der maßgeben- 10  
den Lehrer zu gelten, hat die gegnerische hanbalitische Richtung  
nur noch als tolerierte Unterströmung fortwirken können. Syrien  
in weitem Sinne, das bereits im 10. Jahrh. n. Chr. als hauptsäch-  
lichster Sitz der *aṣḥāb al-ḥadiṯ* gerühmt wird<sup>1)</sup>, war besonders  
dazu vorbereitet, den hanbalitischen Bestrebungen Raum zu gewähren 15  
und den Einfluß ihrer Vertreter auf sich wirken zu lassen. Eine  
feste Stellung erringt das hanbalitische *madḥab* in diesen Landen  
durch die Bemühungen des Abu-l-faraġ 'Abd al-Wāḥid al-  
Sīrāzī (st. 486 in Damaskus). Er war Schüler des berühmten  
hanbalitischen Schulhauptes in Bagdād, Abū Ja'lā ibn al-Farrā und 20  
wanderte vom 'Irāk nach Jerusalem, von da nach Damaskus aus,  
wo er durch Schüler und Anhänger, die sich um ihn scharten, dem  
hanbalitischen *madḥab* große Verbreitung verschaffte<sup>2)</sup>.

Auch nach dem Sieg der Kalāmrichtung bleibt es hier in  
großem Ansehen. Anschließend an den offiziellen Dankgottesdienst 25  
nach der Wiedereinnahme Jerusalems besteigt ein  
hanbalitischer Prediger Zejn al-dīn, ibn Naġijja, ein Abkömmling  
des eben erwähnten Abu-l-faraġ al-Sīrāzī, ein Katheder gegenüber  
der Kibla der Sāchramoschee und hält vor gedrängter Versammlung  
einen religiösen Vortrag. Dieser Prediger stand in großem An- 30  
sehen bei Saladin, der ihm den Ehrennamen eines „Amr b. al-  
'Āṣ“ verlieh, sich häufig seines Rats bediente und seinen Vorträgen  
persönlich beiwohnte. Er nahm ihn später zu sich nach Kairo, wo  
er 599 starb<sup>3)</sup>. Die häufigen Nisben vieler der angesehensten han-

1) Muḥaddasī ed. de Goeje 39, 9.

2) Muġīr al-dīn, al-Ins al-ġalīl 263: قدم انشام فسكن ببيت المقدس

وهو الذى نشر مذهب الامام احمد فيما حوله ثم اقام بدمشق

فنشر المذهب بها وكان له اتباع وتلامذة

3) al-Ins al-ġalīl 301. 593.

balitischen Autoritäten, als: al-Dimiškī, al-Šafrāwī al-Šālihī (nach al-Šālihijja bei D.), al-Harrānī<sup>1)</sup>, al-Ba'ī (Ba'bek), al-Muḳaddasī, al-Ḡammā'ilī, al-Mardāwī (bei Nābulus)<sup>2)</sup>, al-Karamī (aus Tūr al-Karam b. N.), al-Safārīnī (gleichfalls bei N.)<sup>3)</sup> zeigen am deutlichsten die Bedeutung der syrischen Provinz für die hanbalitische Schule. Muḡīr al-dīn gibt in seiner Monographie von Jerusalem und Hebron die Liste der berühmten hanbalitischen Lehrer von der Ejjubidenzeit bis an das Ende des 9. Jahrhunderts<sup>4)</sup>. Besonders Nābulus und sein Bezirk waren Pflanzstätten der hanbalitischen Theologie. In neuerer Zeit gilt, wie ich von Eingeborenen erfahre, Hebron als fanatisches Hanbalitennest<sup>5)</sup>.

In dem in kultureller Beziehung mit Syrien eng verbundenen Ägypten scheint der hanbalitische Geist in der ejjubidischen Zeit weniger zur Geltung gekommen zu sein, wenn auch die Einwanderung seiner Vertreter aus Syrien nach Ägypten nicht zu den Seltenheiten gehört. Die Literatur kennt zwar manchen ägyptischen Vertreter der hanbalitischen Theologie<sup>6)</sup> und noch heute ist ihre Lehre an der Azhar-Moschee durch Lehrer und Schüler offiziell, wenn auch verhältnismäßig spärlich, vertreten. Für sie ist das

Fiḫ-Lehrbuch نيل المآرب بشرح دليل الطالب (Kommentar von 'Abdalkādir b. 'Omar al-Dimiškī, st. 1135, zu dem Grundwerk des Mar'ī b. Jūsuf, st. 1030 in Kairo) im Druck (Bulāḳ 1288) ver-

1) Vollers, Leipziger Katalog Nr. 171 nennt sich ein 'Abdalkādir al-Harrānī (übrigens Šāfi'it) السلفي معتقدا vgl. WZKM. XX, 394. Unter ihnen scheint die strenge, puritanische Lebensauffassung von altersher eingebürgert. Schon Aḥmed b. Ḥanbal kann von ihnen sagen: عمل حران قلما يرضون عن أحد هو يغشى السلطان بسبب صنعة al-ḥuffāz II, 48, 3 v. u.

2) Nābulus als Sitz von muslimischem Fanatismus Musil, Arabia Petraea III, 228, 2.

3) Von dem ZDMG. 61, 74 Anm. 2 genannten Träger dieser Nisba empfing der Verfasser des Tāḡ al-'arūs eine iǧāza كتب التي مروياته وإجازتي بها.

4) al-Ins al-ḡalīl 592—604.

5) Die fanatische Bevölkerung von al-Chalīl Musil, Arabia Petraea, II, I, 223 ult.

6) Eine große Anzahl von Hanbaliten ging noch in den letzten Jahrhunderten aus dem Orte Buhūt (Bez. Maḥallat al-kubrā, mudirijja ḡarbiyya) hervor; vgl. die Biographien bei 'Alī Mubārak, Chiṭaṭ ḡadida IX, 99. Der berühmteste unter ihnen, Maṣṣūr b. Jūnus al-Buhūtī (als شيخ للنابلة في مصر bezeichnet, st. 1051), verfaßte den Kommentar عمدة الطالب zu dem oben erwähnten نيل المآرب und sein Neffe Šālih b. Ḥasan gab eine Versifolierung dieses Werkes heraus (Kairoer Katalog III, 300 unten).

öffentlicht worden (bei Brockelmann II, 369 zu ergänzen). Es möge hieran die Beobachtung angeschlossen sein, daß in allerneuester Zeit wieder auffallend viel dogmatische und polemische Bücher der hanbalitischen Autoritäten (besonders Ibn Tejmijja, Ibn Kaġġim al-Gauzijja, Safārīnī)<sup>1)</sup> aus den Kairoer Druckerpressen<sup>2)</sup> hervor- 5 gehen.

Um bei älteren Zeiten zu verbleiben, kann für die in Ägypten vorwiegende Gesinnung folgende Tatsache als charakteristisch gelten. An der Schwelle der Ejjübidenepeche wird dem angesehenen, frommen Theologen Muḥammed b. Ibrāhīm al-Kīzānī (st. 562) eine 10 Grabesstelle neben dem Ruheort des Šāfi' gewährt, die größte Ehrenbezeigung, die dem Andenken eines Gottesgelehrten in Kairo zu teil werden kann. Dieser al-Kīzānī hatte sich zur anthropomorphistischen Gottesauffassung bekannt (er wird bezeichnet als hervorragend *بِالْعِلْمِ وَالزُّهْدِ وَالتَّجَسُّمِ*). Nun besann sich die 15 öffentliche Meinung bald darauf, daß dies Bekenntnis im Sinne der inzwischen zum Range der Orthodoxie erhobenen Dogmatik als heterodox verurteilt werden müsse. Ohne Rücksicht auf das gegen Erhumierungen herrschende Vorurteil wird der Leichnam Kīzānī's von der ihm gewährten Grabesstätte entfernt und dies Vorgehen 20 wiederholt, nachdem seine Getreuen versucht hatten, ihn nochmals in die Nachbarschaft des Šāfi'-Grabes zu bringen: der Heterodoxe dürfe nicht in der Nähe des Wahrhaften begraben sein: لَا يُدْفَنُ

في زنديق بقرب متديف. Saladin selbst gab später einen strengen Erlaß heraus, der in allen Moscheen seines Machtgebietes auf den 25 Kanzeln verlesen werden mußte, in dem es unter Androhung von Strafen aufs entschiedenste verboten wurde, über die Frage „der Buchstaben und Laute“ (النَّهْيُ عَنِ الْخَوْصِ فِي الْحَرْفِ وَالصَّوْتِ) zu verhandeln; eine der wichtigsten Thesen des Hanbalitismus, daß nämlich die Worte und Laute des geschriebenen und rezitierten 30 Korans als Kalām Allāh anerkannt werden müssen (Aš'arī degradierte

1) Über sein jüngst im Druck erschienenen theolog. Werk *Revue du monde musulman* II, 596.

2) Als hanbalitischer Druck aus Syrien kann aus neuerer Zeit verzeichnet werden: *الرَّوْضُ الْمُرْتَعِ فِي شَرْحِ زَادِ الْمُسْتَقْنَعِ* (Regierungsdruckerei in Damaskus nach *Maṣriḳ* IV, 879 —), ein Superkommentar zu dem Werke *المستقنع*, von dem oben genannten Maṣṣūr al-Buhūti; dies selbst ist ein Kommentar zum *مختصر القنع* von Abu-l-Nağā Šaraf al-dīn al-Muḥaddasī (st. 968); das Grundwerk *القنع* (Brockelmann I, 398), eines der angesehensten Werke der hanbalitischen Literatur, hat Muwaffaq al-dīn ibn Kudāma (st. 620) zum Verfasser.

3) *Subkī* IV, 65.

sie zu Exponenten — عبارة des Gotteswortes<sup>1)</sup>. Darüber dürfe nun nicht verhandelt werden und Saladin wendet in seinem Erlaß auf die Zuwiderhandelnden den Koranspruch 33, 60 ff. an, von den Leuten „in deren Herzen Krankheit“, die „verflucht sind, und, wo sie immer ergriffen werden, des Todes getötet werden sollen“<sup>2)</sup>.

Einige Zeit nach Saladin scheint man der Rührigkeit der Hanbaliten in der Tat Hindernisse in den Weg gelegt zu haben. Dafür ist der Fall ‘Abdalḡanī al-ḡammā‘ilī (st. 600) charakteristisch. Dieser der altorthodoxen Richtung huldigende, als Traditionist berühmte Theologe — man gewährte ihm das Epithet eines *amīr al-mu‘minīn fi-l-ḡadī*<sup>3)</sup> — „redete über die Attribute und den Koran in einer Weise, die das Mißfallen der *ahl al-ta‘wīl* erregte; sie machten darüber großen Lärm und man hielt eine Gerichtsversammlung in der Residenz des Sultans in Damaskus ab. ‘Abdalḡanī verhartete (bei seinen Lehren) und man gab ihn vogelfrei. Nur infolge der Dazwischenkunft der kurdischen Emire wurde es ihm möglich, aus Damaskus nach Ägypten zu entkommen, wo er bis zu seinem Tode unbeachtet (خاملا) leben konnte“<sup>4)</sup>. Nach anderen Berichten<sup>5)</sup> verursachte er auch hier Unruhen und es wäre ihm auch hier übel gegangen, wenn ihn nicht die Regierung, die dem religiösen Gezänke abhold war, geschützt hätte<sup>6)</sup>.

Aber einen dauernden Erfolg hatten die Verfügungen Saladin’s in Syrien nicht. Hier bietet das 7. Jahrhundert fortwährend Beispiele der Beunruhigung, denen die Aśariten von seiten der Hanbaliten ausgesetzt sind — *قولا للنايلة آل الفتنة* heißt es von diesen<sup>7)</sup>

—, wobei bei der Partei der letzteren gewöhnlich auch das mit den Hanbaliten sympathisierende Volk beteiligt erscheint. In der Biographie des Historikers von Damaskus, ‘Abdalraḡmān ibn ‘Asākīr, kann erzählt werden: „Zwischen ihm und den Hanbaliten gab es Vorkommnisse, wie deren zwischen dem Pöbel der letzteren und den Aśariten an der Tagesordnung sind. Er ging niemals an einem Ort vorüber, an dem sich Hanbaliten aufhielten, aus Furcht, daß sie ihm etwas antun würden“<sup>8)</sup>. Und bei Gelegenheit der

1) Vgl. ZDMG. 61, 80, 1, oben S. 7.

2) Subkī IV, 331.

3) JRAS. 1907, 289 n. 11. Dieser Ehrentitel wird großen Ḥadītkennern nicht selten gegeben: Sufjān al-Taurī in Nawawī, Taḡdīb 287, 3; Ḥiṣām al-Dastawā’j bei Dahabī, Taḡkirat al-ḡuffāz I, 148, 4, Muḡammed b. Ishāk, ibid. 156, 6, Su’ba, ibid. 174, 8, ‘Abdallāh b. al-Mubārak, ibid. 251, 6 v. u., Dārakutnī, ibid. III, 201, 5; er ist also nicht auf die Journ. as. 1907, I, 220 unten verzeichnete Person ausnahmsweise beschränkt. Vgl. Vollers, Leipz. Katal. Nr. 678.

4) Dahabī, Taḡkirat al-ḡuffāz IV, 166 ff. wird die Begebenheit mit Ausführlichkeit erzählt.

5) Jāḡūt II, 113.

6) Dahabī l. c. 172, 10: وكان بمصر كثير من المخالفين لكن راحة السلطان كانت تمنعهم.

7) ibid. 171, 6 v. u.

8) Subkī V, 69.



Biographie eines anderen Gelehrten aus derselben Zeit werden die Verhältnisse in Damaskus in die Worte zusammengefaßt: „Die Hanbaliten errangen die Oberhand über die *ahl al-sunna* (damit sind vom Standpunkt des Verfassers die Aš'ariten gemeint, s. oben S. 12 Anm. 2), so sehr, daß jene, wenn sie mit den letzteren an einem Orte zusammentrafen, ihnen fluchten und sie prügeln“<sup>1)</sup>. Als wäre von einem weißen Raben die Rede, so wird ein ausnahmsweise nicht aggressiver hanbalitischer Schulmeister in Jerusalem mit den Worten charakterisiert: „die Leute blieben unversehrt von seiner Hand und seiner Zunge“<sup>2)</sup>. Zeitweilig gelang es ihnen, die Unterstützung der Regierenden zu gewinnen, ohne deren Konnivenz es ihnen ja kaum möglich gewesen wäre, ihren Terrorismus zu üben. Eines der reichsten Kapitel dieses Teils der Kulturgeschichte des Islam in Syrien bietet die Intrigue, welche die Hanbaliten (طائفة من مبتدعة)

(للغالبية الثقاتين بالحرف والصوت) in Damaskus beim Sultan al-Malik al-Ašraf Mūsā gegen den als die größte Autorität seiner Zeit anerkannten šāfi'itischen Scheich 'Abd al-'Azīz 'Izz al-dīn b. 'Abd al-Salām (st. 660) anzettelten<sup>3)</sup>. Durch jene Umtriebe wurde eine imposante Aḳīdaschrift dieses Theologen in aš'aritischem Sinne hervorgerufen, die jedoch anfänglich wenig Erfolg beim Sultan hatte, dem sich auch die feigen Kollegen des 'Izz al-dīn fügten, bis durch die Ankunft des Bruders des Sultans, al-Malik al-Kāmil, aus Ägypten die Rehabilitierung des verfolgten Scheichs herbeigeführt wurde. Man wird die aktenmäßige Darstellung des ganzen Herganges bei Subkī V, 85—102 nicht ohne Nutzen für die Kenntnis der Zeitgeschichte lesen.

Der Einfluß der Hanbaliten in Syrien spiegelt sich auch in einer kontinuierlichen Kette der hanbalitischen theologischen Tradition in dieser Provinz des Islamreiches, die um diese Zeit die hervorragendsten Vertreter jener theologischen Richtung in Literatur und Schule hervorgebracht hat. Diese hanbalitische Tradition erreicht ihren Höhepunkt im 8. Jahrhundert mit Taḳī al-dīn ibn Tejmijja (st. 728) und seinem Schüler Ibn Kaḳjim al-Ġauzijja. Die große Bewegung, in die die theologischen Kreise des Islam infolge des Auftretens des Ibn Tejmijja gerieten, war bereits gestanden der Darstellung<sup>4)</sup>. Die mächtige Wirkung seiner Schriften läßt sich zunächst aus der Flut von Gegenschriften folgern, die sie hervorriefen. Wenn auch vom *ijmā'* der orthodoxen Theologen verurteilt, fanden sie viel Anklang beim gemeinen Volk, dem fort-

1) Subkī ibid. 97.

2) al-Ins al-ġallī 608, 9 ولسانه من يده ولسانه.

3) Vgl. das Zitat aus den Jawāḳīt des Ša'rānī bei Nicholson, Literary History of the Arabs 461.

4) Schreiner, Beitr. zur Gesch. d. theolog. Bewegungen im Islam 76—109 (= ZDMG. 52, 540—563; 53, 51—61).

währenden Beschützer der hanbalitischen Eiferer. Wohl verkündete man nach der Verurteilung des Ibn Tejmijja in allen Moscheen von Damaskus ein Dekret, nach welchem die Rückkehr zu seinen Irrlehren mit körperlicher Züchtigung und Vermögensstrafen bedroht wurde; in öffentlichen Versammlungen mußten die Hanbaliten die Zugehörigkeit zu diesem *madhab* verleugnen und sich zum šāfi'itischen bekennen<sup>1)</sup>. Dies minderte jedoch nicht die Wirkung der Bewegung, die das Auftreten jenes Hanbaliten hervorgerufen hatte.

- Die politischen Verhältnisse waren zu dieser Zeit dem in jener Bewegung sich kundgebenden Aufschwung des Hanbalitismus überaus günstig. Man konnte dem Volke predigen, daß die inzwischen über die Länder des Islam eingebrochene Mongolennot eine Strafe der erzürnten Gottheit für die allenthalben in Leben und Lehre um sich greifende Herrschaft von Liberalismus und Toleranz sei<sup>2)</sup>. Das Aufblühen der unduldsamen Gesinnung war auch vom Wiederaufleben längst veralteter fanatischer Praktiken begleitet. Zu diesen gehörte beispielsweise die Reaktivierung der theoretischen religiösen Gesetze in Bezug auf die Bethäuser der Andersgläubigen<sup>3)</sup>, welche der hierarchische Einfluß der älteren 'Abbasidenzeit auch in der Praxis möglichst zur Geltung zu bringen strebte<sup>4)</sup>. Jetzt hört das Volk nicht ohne Erfolg, daß die Mongolen nicht gekommen wären, wenn man nicht lange Zeit im Widerspruch mit den Lehren des strengen Islam gegen die Andachtsstätten der Ungläubigen un-

1) Ibn Ḥaǧar al-'Askalānī, al-Durar al-kāmina (Handschr. der Hofbibliothek zu Wien, Mxt Nr. 245) I, fol. 78 a: *ثم جمعوا للنبالة من الصالحة وغيرها* وشهدوا على أنفسهم أنهم على معتقد الامام الشافعي.

2) Ibn Tejmijja, al-Furkān bejna-l-ḥaqq wal-bāṭil (Rasā'il I, 139 ff.) sucht nachzuweisen, daß jedesmal wenn im Islam die Ketzerei um sich griff, seine Staaten von Feinden vernichtet wurden. Hulagu war der Nebuchadnezar des Islam: *هو للمسلمين بمنزلة بخت نصر لبنى اسرائيل* (140, 12). Diese Schrift des I. T. ist nicht identisch mit der bei Brockelmann II, 104 Nr. 5 verzeichneten, deren Titel ebenfalls mit den Worten *al-Furkān* beginnt; diese letztere (aber im Titel richtiger *bejna* statt *fi*) ist ebenfalls im Druck erschienen, Kairo (Takaddum-Druckerei) 1322; 109 SS. Aus dem Inhalt der beiden Bände der *maǧmū'at al-rasā'il al-kubrā* kann die Ibn Tejmijja-Bibliographie mit 24 Nummern ergänzt werden.

3) Vgl. meinen Aufsatz: Sa'īd b. Ḥasan d'Alexandrie in *REJ.* XXX, 9.

4) Sehr belehrend ist eine Notiz in Dahabī, *Taḍkirat al-ḥuffāz* I, 339 oben: In Mosul gab es eine verfallende Kirche, welche die Christen wieder herstellen wollten (dies war nach dem islamischen Gesetz unzulässig). Da brachten sie die Summe von 100 000 (Dirhem) zusammen, um durch dieselbe den *Adjab* (Kādī von Mosul, st. 209) für die Zulassung des Neubaus zu stimmen. Der Kādī deponierte das Geld bei einem der Beisitzer und als sie sich (zur Gerichtssitzung) in der Moschee versammelten, sprach er: „Bezeuget mir, daß ich den Beschluß fasse, den Neubau der Kirche zu untersagen“. Das Geld wurde den Christen zurückgegeben.

berechtigte Nachsicht<sup>1)</sup> geübt hätte. Man reizte zu fanatischen Maßregeln, die durch den toleranten Geist der Ejjubidenregierung zurückgedrängt waren. Ein poetischer Zeitgenosse des Ibn Tejmijja, Zejn al-dīn 'Omar al-Wardī, unter dessen Produkten man auch eine Kašīde auf den im Kerker erfolgten Tod jenes Eiferers findet<sup>2)</sup>, richtet eine eigene poetische Beglückwünschung an den Kaḍī Kamāl al-dīn ibn al-Zamlakānī, der übrigens eine leitende Rolle in der Verfolgung des Ibn Tejmijja gespielt hatte<sup>3)</sup>, zur Feier des Ereignisses, daß dieser Gottesgelehrte die Juden von Aleppo gewaltsam aus ihrer Synagoge verjagte, um dieselbe für ein *dār al-ḥadīṭ* in Anspruch zu nehmen<sup>4)</sup>. Er drückt seine Freude darüber aus, daß der Kaḍī „dadurch die Qualen der Juden verdoppelt hat und daß nun ihre Gesichter gleich ihren Turbanen<sup>5)</sup> gelb werden“<sup>6)</sup>. Der Fanatismus der Hanbaliten hat in dieser finsternen, eingeschüchterten Zeit auch auf gemäßigtere Kreise gewirkt; sie selbst tun das mögliche, um in den die Bethäuser Andersgläubiger, sowie auch in anderen die Nichtmuslimen betreffenden Fragen, im Gegensatz gegenüber duldsameren *maḍāhib*, ihre intoleranten Anschauungen zur Geltung zu bringen<sup>7)</sup>. Sie konnten dabei des Beifalls und der tätigen Unterstützung der Menge sicher sein. Die vernünftigeren Mamlukenpolitiker unterstützten freilich die fanatischen Triebe nicht<sup>8)</sup>; sorgten vielmehr in der Regel dafür, in ihren Landen das Gleichgewicht möglichst aufrecht zu erhalten, wenn auch gerade in der Behandlung der Heiligtümer Andersgläubiger die Taten des Fanatismus nicht vollends verschwinden konnten<sup>9)</sup>. Der grausame

1) Solche Nachsicht wird besonders der fātimidischen Epoche zur Last gelegt; vgl. Gotthell, An eleventh-century document concerning a Cairo Synagogue (Jewish Quarterly Review, 1907, 27).

2) *Dīwān* . . . . . al-Wardī (Stambul 1300, Sammelband aus der Ġawā'ib-Druckerei) 234.

3) Schreiner, ZDMG. 52, 552.

4) *Dīwān* . . . al-Wardī 249: وقال في انقاذ كنيسة اليهود بحلب: على يد القاضي كمال الدين ابن الزملكاني وجعلها مدرسة للحديث.

5) Zur Mamlukenzeit (unser Beispiel ist aus dem Jahre 882 H.) war es eine Art der Züchtigung, mit dem gelben Turban der Juden auf dem Kopfe durch die Straßen der Stadt geführt zu werden: ثم فُضِرَ بين يديه . . . . . إقامة واحضر له عمامة يهودي صفراء والبسها فقصده يشهره بالقاعة Ibn Ijās, Ta'riḥ Miṣr II, 177, 2.

6) *Dīwān* al-Wardī ibid. v. 9:

وضاعفت أمراض اليهود بنزعها \* فاجيهم تحكي عمامتهم صفراً

7) Lehrreiche Beispiele sind bei Muḡīr al-dīn l. c. 600 ff. zu finden.

8) Bezeichnend hierfür ist die Vereitelung des Fanatismus der 'Ulemā von Jerusalem in der Frage der Synagogenzerstörung, Muḡīr al-dīn l. c. 633 ff.

9) [Vgl. Gotthell in der Harper-Gedenkschrift (Chicago 1908) II, 366 ff.]

junge Sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammed II, Sohn des Kaitbai ordnete 903 d. H. die Zerstörung der von den Juden seit alter Zeit als heilige Weihestätte verehrten Moses-Synagoge in Damweh bei Gīzeh<sup>1)</sup> an und leitete persönlich an Ort und Stelle die Ausführung dieses Befehls<sup>2)</sup>. Aber darin ist nicht eben hanbalitischer Einfluß zu erkennen.

Die bald in den Vordergrund tretende osmanische Vormacht trug besonders zur Zurückdrängung des Hanbalitismus bei. Al der Sultan Sulejmān der Große den Gedanken faßte, nach alter Araberart als bleibendes religiöses Monument seiner Regierung in Mekka Lehrkurse für alle vier *madāhib* zu gründen und mit ausreichenden Waḳfmitteln für Lehrer und Schüler auszurüsten, konnte bei der Ausführung dieser Einrichtung, deren Eröffnung der Sultan nicht mehr erlebte (975 d. H.) — wie Kuṭb al-dīn al-Nahrawālī dem die Vertretung der hanafitischen Kurse anvertraut wurde, berichten — für die „zur Wiederbelebung des hanbalitischen *madhāb* gegründete Anstalt in Mekka keine Lehrkraft mehr gefunden werden, die für dieses Amt tüchtig genug gewesen wäre. Man errichtete daher an Stelle der geplanten hanbalitischen Lehranstalt eine Spezialschule für Ḥadīṭ, in welcher die sechs Ṣiḥāḥ-Werke vorgetragen wurden<sup>3)</sup>.

Jedoch sollte die durch Ibn Tejmijja und seine Schüler ausgestreute Saat nicht für alle Zukunft fruchtlos bleiben. Wenn auch in den Lehrhäusern zurückgedrängt, kommt ihre praktische Wirkung im 18. Jahrhundert in der mächtigen Wahhābitenbewegung, deren Zusammenhang mit den Bestrebungen des Ibn Tejmijja nachgewiesen ist<sup>4)</sup>, zu offener Geltung.

1) Jewish Quarterly Review XV, 74.

2) Ibn Ijās, Ta'riḥ Miṣr II, 337, ult.

3) Kuṭb al-dīn, Gesch. d. Stadt Mekka ed. Wüstenfeld (III) 354 penult. vgl. Seybold, Verzeichnis der arabischen Handschriften; Tübingen, I, 51 unten.

4) ZDMG. 52, 156; vgl. Macdonald, Development of Muslim Theology etc (New York 1903) 283; Nicholson, A Literary History of the Arabs 462.

## The Derivation of *šabattu* and other notes.

By

Stephen Langdon.

In Maḫlu I, 12 occurs the following line

*edili nubū hidūti sipdi* "my joy is become lament, my gladness is become sighing".

*nubū* lament is to be derived from נבא call out, as Tallquist p. 116 correctly interpreted. A very common abstract formation in Babylonian is (a)t identical with the feminine formation as *tanattu* glory, *kišittu* property etc. When this *tu* is added to roots 'ב, Babylonian follows the Aramaic rule of uniting *i* followed by a half vowel into *i*, cf. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, Par. 32 d, thus *rab<sup>i</sup>tu* = *rabitu*, while Arabic retains the root intact as <sup>ع. ر. ب.</sup> قَرْيَة a village etc. Aramaic however like Arabic retains 'ח (*h*) [and *g*] before the suffix, although tendency to confuse נ with ' in these forms is seen in מללא m'lāiā fulness, cf. however מלא for *senā'tā* where the disappearing ' leaves its trace on the vowel changing it to *e*, *ē*. In Assyrian *h*, '*i*, *j* follow the analogy of נ ('') with tendency however to unite with the *t* of the ending as in *sibittu* seven for *siba'tu*. Where 'ב roots are not confused with 'ב roots, Assyrian like Aramaic preserves the rule of uniting <sup>א</sup> into *ū* as *nigūtu* but pl. *nigāti* = *nigawāti*. In the case of forms in *itu*, *aitu* it is therefore sometimes difficult to tell whether <sup>20</sup> the root has a final ' or נ. The assimilation of נ to ' forms is seen in *nišitu* from נש. Forms like *hamātu* from 'ב roots go back however to <sup>ف. ح. م.</sup> فَعَّل formations not <sup>ف. ح. م.</sup> فَعَّل and follow the analogy of Aramaic *a<sup>i</sup>tu* = *ā*. Naturally the tendency to unite the weak sounds נ פ ח (*h*) with the following *t* can occur only in forms <sup>25</sup> which had a vowel before these sounds i. e. <sup>ف. ح. م.</sup> فَعَّل, <sup>ف. ح. م.</sup> فَعَّل, <sup>ف. ح. م.</sup> فَعَّل, etc. Beside the case of assimilation of פ in *sibittu* we have the assimi-

lation of *n* in *nibittu*, name, a نَبِيت form = *niba'atu*, cf. *nigil* light. The word *nubattu* is apparently an analogous form from *nabū* lament i. e. نَعَل and *ūm nubatti* = day of lamentation.

Returning to the Maḳlu text cited above we find in *sap* the root *sapādu*, well known in Aramaic and Hebrew, for *wa*

A نَعَل form would then be *sapattu* wailing. In as much as *ū nubatti* = *ūm šabatti*, [cf. King, *Magic* 61, 11 *ūm nubatti* name of 15<sup>th</sup> day of the month, which day acc. to text published by Pinches in *PSBA.* 26, Feb. 1904 had also the name *ūm šabati* and *nubū* in the above passage is brought into direct antithesis with *sipdi* it is naturally a further inference that *šab(p)attu* must be derived from the same root *sapadu*. That *nubattu* is derived from נבט is also clear from the spelling *nu-ba-ti* in *CT.* II, pl. 1, 1

The difficulty then lies in the change of س to ش or of 15 to š or š. Hebrew, Aramaic and Assyrian certainly confirm the pronunciation *s* in North Semitic although the Massora on *Jer.* 49, writes ספר with ש, š. The surd *p* is also attested for the verb in Assyrian by various forms as *i-sa-ap-pi-du* s. *Muss-Arnold* p. 77. In our present inability to explain why the root should be *sapadu* 20 and the derivative *sapattu*, it is necessary to assume an early form *šabādu* whence was derived *šabattu* a form so generally used that its pronunciation became fixed, whereas the verb changed the fricative *s* to *š* and the sonant *b* to *p*. *šabattu* then = day of lamentation.

#### *Bel-kabi* contemporary of *Sinmubalit*.

25 In Vol. VI Series A of the Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania Dr. Hermann Ranke has published No. 18 the record of the purchase of a slave. The importance of this document has been observed by Ranke p. 9 where he makes clear the fact that *Hammurabi* and *Šamši-Adad* king 30 *Aššur* were contemporaries. In fact the recent publication of historical texts from the British Museum by M. King makes it clear that not only *Šamši-Adad* was a contemporary of *Hammurabi* but that part of the so-called Second Dynasty of Babylon was contemporary with the first and that the beginning of the First Dynasty 35 must have been nearly contemporary with the founding of the dynasty at Aššur.

Ranke has however misunderstood a Sumerian phrase in contract No. 18 which is very important for the clearing up of the historical situation. In line 4 *lugal-a-ni-ir* means 'for his king' = 40 *ana šarri-šu*. The contraction of *ra* = *ana* into *r* after vowels is a very well known rule of Sumerian grammar. The contract then means,

<sup>1</sup>One male slave, by name Ina-gati-Šamaš, <sup>2</sup>slave of Amel-damku, <sup>3</sup>from Amel-damku <sup>4</sup>for his king, <sup>5</sup>Adajatum, <sup>6</sup>son of Abuwašar, <sup>7</sup>has purchased. <sup>8</sup>The price in full <sup>9</sup>in silver he paid. <sup>10</sup>*giš-gan-na ib-ta-bal*. <sup>11</sup>Hereafter one shall not complain against the other.

<sup>12</sup>By Marduk and Sinmubališ, <sup>14</sup>by *Bēl-DA-bi* <sup>15</sup>and his consort have they sworn. <sup>17</sup>In the presence of *Šamaš-ma-////*, <sup>18</sup>*Arad-////*, <sup>19</sup>*Uti.....*, <sup>20</sup>....., <sup>21</sup>*Sin.....bi*, <sup>22</sup>year when [Sin-mubališ] built the wall *Lu-ba-tum*, [i. e. first year of this king].

This contract makes it clear that *Be-el-DA-bi* was a contemporary ruler of *Sin-mubališ* and perhaps also of Apil-Sin. Now in the list of early Assyrian kings by Frederick Delitzsch, based upon recent discoveries of the Deutsche Orientalische Gesellschaft a certain *Bēl-ka-bi* is given as predecessor of Šamši-Adad. But *Bēl-DA-bi* is certainly a variant writing since *da* in Sumerian is a shortened form of *dug* = *kabū*, cf. Brünnow no. 505. That *da* is a variant for *KA* = *dug* is evident from several facts. The element *dug* is a verbal affix by means of which Sumerian forms numerous compound verbs with evidently no change of meaning upon the root, cf. Th.-Dangin in ZA. 17 p. 198. In place of this element *KA* = *dug*, *da* is often attached to form compounds also without changing the sense; thus a *simda* is the same musical instrument as a *sim* and for examples see ZA. 17 p. 199 n. 4. Furthermore *RI* = *dal* = *dā* is also frequently added to roots in the same way, thus *ud-zal-zal* in Raw. IV, 28\* b, 45 = *uštabri* he is satiated, but CT. XV, 12 rev. 1 *ud-zal-zal-la-dā* = *uštabri*. *da* therefore is certainly for *dug* = *kabū* in *Bēl-DA-bi* i. e. *Bēl-kabū* or as we know from Delitzsch's list *Bēl-kabi*. See now also Bezold in ZA. 21 p. 253.

#### *buganu šutuk.*

The exact meaning of neither of these words in this familiar ceremony are clear. According to *Šurpu* III, 3 a ban is produced with the *šubukanu*. According to Jensen, KB. VI, 1, 373 two roots *etēku* exists a) break, tear away; b) waver. The latter meaning, *change*, *shafel*, *cause to change*, must be assumed for the verb here since the ideogram is *BAL* also an ideogram for *ēnū* waver. In as much as this word must have a (legal) sense we have no doubt but that the permansive *šutuk* means here *it was transferred*. In nearly all these legal ceremonies the order is a) he paid in full b) the *bugan* was transferred<sup>1)</sup> c) the affair was terminated d) his

1) Compare passive form in Sumerian *ib-ta-bal*, with active forms *in-na-an-lal* = *iškul*, *al-til* = *gamir*, *al-dug* = *tab*. See also for the passive *Babyloniaca* I, 226 and passive forms with instrumental case Bab. II, 73, also Poebel in ZA. 21 p. 221 ff.

heart was content. But when witnesses are lacking *b*, *c* + *d* are also lacking with rare exceptions. When the sum is given *b* usually is lacking, cf. CTVIII, 15 a, b; 22 c, but when the sum is not given the *buganu* ceremony is performed. Exceptions are CTVIII, 18 a, b.  
 5 In CTVIII, 26 b instead of *gîš-kan-na ib-ta-bal* is found *šim ikli-šu kaspu* = the price of his field is silver.

The meager conclusion which we can draw is that this ceremony had to be performed in the presence of witnesses and that when the sum was not stated this ceremony in some way certified  
 10 that money was paid. The ceremony may be the historical precedent of the *kî pi atri* ceremony in later times. On the primitive Sumerian origin and meaning of giving a small sum of money over and above the sum stipulated in a sale see the writer's *Babylonia and Palestine* p. 57.

15

*tam* distributive.

In OLZ. April 1907 the writer discussed the origin and meaning of the particle *tam* always used distributively. The correct understanding of this particle is necessary to comprehend many of the contracts. Thus Ranke p. 23 in his translation of No. 35  
 20 misunderstands the following phrase, 3 *isinni Šamas 1 meširti*<sup>1)</sup> 10 *ka karāni tam*. Here the Sumerian particle puts the three feasts of Šamas in *distributive* relation to one piece of meat and ten *ka* of wine. The meaning is that the renter of the house in question must bring for each of the three Šamas feasts a piece  
 25 of meat and ten *ka* of wine.

Schorr in his *Altbabylonische Rechtsurkunden* although correctly interpreting *isinnu* has also failed to understand numerous parallel passages. Frequent in this period is the stipulation that a person who has been given property, must support the giver  
 30 and provide meat, grain and wine for the Šamas feasts.

1) On the reading *meširtu* for  cf. CT. VIII, 42 c. 12—14; Frederick, Sippar 104, 15—16 and Schorr p. 90.



## Der Sabbat.

Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung.

Von

**Eduard Mahler.**

In einer der allgemeinen Sitzungen des II. intern. religionshist. Kongresses (Basel 1904) erörterte ich verschiedene biblische Kalenderdaten und deren religionshistorische Bedeutung. Ich wies dort nach, daß שָׁבַת nicht „ruhen“, sondern „fertig sein, zu Ende sein“ bedeute und daß, damit zusammenhängend, das Wort שַׁבָּתון = *sabattu* in chronologischem Sinn „Zyklus“ heiße und seinen Ausgangspunkt vom „Vollmondstage“ genommen habe, d. i. dem Tage, an dem der Mond seinen Kreislauf vollendet.

Das große Interesse, das diese Frage erregte, veranlaßte mich — hierzu auch von mehreren Fachgenossen aufgefordert — dieses Thema und mehrere damit in Verbindung stehende Fragen näher auszu- 10  
arbeiten und die Resultate meiner daraufbezüglichen Untersuchung im XXIV. Bande der „Annales du Musée Guimet“ niederzulegen. Da aber die dort gegebenen Auseinandersetzungen bereits am 15. Jan. 1905 abgeschlossen waren und diese Frage seither auch von anderen 15  
Seiten einer nähern Erörterung gewürdigt wurde (besonders hervorzuheben wären da Zimmern, Meinhold und Hehn), so wird es mit Rücksicht auf das hohe wissenschaftliche Interesse, das diese Frage erheischt, vielleicht nicht als unerwünscht erscheinen, wenn ich auf diesen Gegenstand nochmals zurückkomme und auf dessen chrono- 20  
logische Bedeutung hinweise.

Unter den Fragen, die zufolge der epochemachenden Resultate der altorientalischen Forschungen die Aufmerksamkeit der Bibelforscher und Exegeten in reger Weise in Anspruch nahmen, war die Sabbat-Frage eine der wichtigsten. Wir würden jedoch sehr 25  
irren, wenn wir der Meinung Raum geben wollten, als ob diese Frage lediglich den Resultaten der neuesten Forschungen entsprungen sei. Vielmehr haben die Assyriologen schon im Anfange der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts auf Grund der aus den entdeckten Keilschrifttäfelchen geschöpften Lehren die Über- 30  
zeugung gewonnen, daß der Sabbat der Israeliten eine uralte In-

stitution sei, welche schon Abraham, als er aus Ur-Kasdim auswanderte, mit anderen Kulturelementen von dort mit sich gebracht hatte. In einer früheren Ausgabe seines Werkes „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ macht Eb. Schrader die folgende Bemerkung: „Die Heiligkeit des siebenten Schöpfungs- und zugleich Wochentages hängt zusammen mit dem Institute der siebentägigen Woche als einem Ganzen und der Heiligkeit der Siebenzahl überhaupt. Die siebentägige Woche, den Ägyptern und Griechen, die eine zehntägige, ebenso wie den Römern (vor Christus), die eine achttägige Woche hatten, überhaupt unbekannt und zu den Arabern erst durch die Juden gekommen, ist eine alte hebräische, demgemäß als vormosaich bezeichnete Institution, ist aber anderseits nicht spezifisch hebräischen Ursprungs, ist auch nicht durch die Aramäer zu den Hebräern gekommen, ist vielmehr eine altbabylonische Institution, welche die Hebräer von ihrem Aufenthalte in Südbabylonien, zu Ur-Kasdim mitbrachten“. Wenn dieser Satz auch nicht seiner Gänze nach mit den Resultaten der neueren Forschung in Übereinstimmung ist, — insbesondere nicht, so weit dies die Ägypter betrifft — so geht doch aus demselben die Tatsache mit Sicherheit hervor, daß es nicht erst eine Errungenschaft unserer Tage ist, die Überzeugung gewonnen zu haben, daß die Institution der siebentägigen Woche auf die Babylonier zurückzuführen sei; schon vor mehr denn drei Dezennien hat man dies als feste unverrückbare These hingestellt. Das gleiche gilt von der Feier des siebenten Wochentages, dem *Sabbatu*. In dem zitierten Werke sagt Schrader: „Auf den Monumenten begegnen wir zuvörderst der siebentägigen Woche mit dem siebenten Tage als dem Tage, da keine Arbeit getan werden und kein Opfer dargebracht werden sollte . . . . . Bezeichnet ward dieser Tag, da man kein Geschäft verrichten sollte, zugleich auch als *sabattuv* שבת d. i. als „(Tag) der Ruhe“ (II. Rawl. 32, 16 a. b, nach Friedr. Delitzsch's Verbesserung), wie denn in der erklärenden Kolumne jenes *sabattuv* ausdrücklich durch *um nuh libbi* d. i. durch „Tag der Ruhe des Herzens“ d. i. „Ruhetag“ erläutert wird“. So könnten wir aber noch eine ganze Reihe der älteren Werke anführen; überall würden wir erkennen, daß es weit gefehlt wäre, wenn wir die Erörterung der Sabbat-Frage als Ausfluß der Forschungen der letzten Zeit hinstellen würden.

Der „Babel-Bibel“-Streit, der in den letzten Jahren die Gemüter gar so sehr erregte, tatsächlich aber nichts anderes bezweckte, als die den Assyriologen schon längst bekannten und von der Wissenschaft sich zu eigen gemachten Resultate der Forschung auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen, hat es in natürlicher Weise mit sich gebracht, daß in der Reihe der babylonisch-biblischen Kulturfragen auch die in der Bibel entwickelte Sabbat-Feier von Neuem erörtert wurde.

Und merkwürdigerweise harret dieses Problem noch heute seiner einfachen und darum auch natürlichen Lösung. Sehr lehr-

reich und höchst beachtenswert sind die beiden Artikel<sup>1)</sup>, in denen H. Zimmern die Sabbat-Frage erörtert. Und das Resultat, zu dem er gelangte, daß „der babylonische *šapattu* (*šabattu*), und damit im letzten Grunde auch der israelitische Sabbat, mit dem Vollmondstag verknüpft ist“, muß als unanfechtbar hingestellt werden. Gleiches gilt von seinem Hinweis auf Hos. 2, 13; Amos 8, 5; Jes. 1, 13; 2 Kön. 4, 23 bezüglich der Gegenüberstellung von Neumond und Sabbat. Was aber die Etymologie des Wortes שַׁבָּת betrifft, so äußert sich Zimmern also: „Unter den obwaltenden Umständen erscheint es mir daher auch geratener denn je, auf eine Etymologie des Wortes *šapattu*, *šabattu* und damit auch des daraus aller Wahrscheinlichkeit nach doch erst entlehnten שַׁבָּת einstweilen noch zu verzichten“. Auf Zimmern fußend hat auch Meinhold<sup>2)</sup> den Sabbat als Vollmondsfest erklärt; seine übrigen Erörterungen jedoch, die er über Sabbat und insbesondere über die siebentägige Woche gibt, sind aus chronologischen Gründen nicht haltbar. Die siebentägige Woche ist eine uralte Institution, die notwendigerweise dort entstehen mußte, wo der Mondlauf die Grundlage der Zeitteilung im Großen bildete. So wie der kalendarische Monat, der aus dem synodischen Monat hervorgegangen ist, nicht 29,53059 Tage, sondern bald 29, bald 30 Tage zählt, weil eben im Kalender nur mit ganzen Tagen und nicht mit Bruchteilen des Tages gerechnet werden kann, so hat sich aus der mittleren Dauer der einzelnen Mondphasen die Woche als chronologischer Begriff entwickelt. Sie ist eine uralte Einrichtung, die den Babyloniern und auch den Ägyptern schon lange bekannt war, noch ehe Israel den Boden der Geschichte betrat. Wie aus dem Festkalender im Felsengrabe des Chnumhotep zu Benihassan hervorgeht, war in Ägypten die Feier des Neu- und Vollmondes sowie der Halbmonde — also der vier Mondphasen — schon zur Zeit des mittleren Reiches (ca. 2000 v. Chr.) wohl bekannt. Es ist also gar nicht nötig „zu vermuten, daß die Israeliten Neumond- und Sabbatfeier aus der arabisch-midianitischen Sinaihalbinsel nach Kanaan mitgebracht haben“ (vgl. Meinhold p. 10); sie haben sie entweder — wie Schrader meint — schon als ein uraltes babylonisches Kulturelement aus Ur-Kasdim mit sich gebracht, oder aus Ägypten, das sie zur Zeit der Hyksos Herrschaft aufgesucht und erst zur Zeit der XIX. Dynastie, ausgerüstet mit zahlreichen Elementen der ägyptischen Kultur, verlassen haben.

Auch Hehn<sup>3)</sup> findet die einfachste und natürlichste Erklärung des Ursprungs der Siebenerperioden, also auch die des Ursprungs der siebentägigen Woche in den Mondphasen (vgl. p. 61 Z. 6); die von ihm gegebene Etymologie und Erklärung des hebr. שַׁבָּת muß

1) ZDMG. Bd. 58, 199—202 und ibid. 458—460.

2) Sabbat und Woche im Alten Testament. Göttingen, Vandenhoeck und Rupprecht, 1905.

3) Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Leipziger sem. Studien II, 5.

ich jedoch aus mehrfachen Gründen als hinfällig bezeichnen. Wenn wir die historische Entwicklung der Sabbatfeier in Betracht ziehen, ist es geradezu absurd anzunehmen, daß der Ausgangspunkt für die Sabbatfeier die durch den Mond abgegrenzten Siebenerperioden gewesen seien, wie dies Hehn (vgl. p. 117, Z. 15—16) vorgibt. Den Siebenerperioden ist, wie wir weiter sehen werden, eine lange Entwicklungsperiode vorangegangen. Der Vollmond war es, nicht aber die Sichelgestalt des Mondes und auch nicht der Halbmond, der im Gegensatze zur Sonne ein מאור הקטן war. Der Vollmondstag war es, an dem der Mond seinen Kreislauf vollendete, er war sonach der *ūmu šabbattu* oder לממשלת הלילה, „der Tag des Vollseins“, und von ihm ausgehend wurde auch die mittlere Dauer des synodischen Monats erkannt und bestimmt. Erst später trat, der Zweiteilung des Jahres und der Zweiteilung des bürgerlichen Tages entsprechend, die Zweiteilung des Monatskreises (und zwar in die Hälfte des abnehmenden und die des zunehmenden Mondes) und sonach die Feier des Neumondes hinzu, und erst nach einem weiteren Entwicklungsstadium, als man die Notwendigkeit einer Vierteilung des Jahres und einer Vierteilung des Tages erkannte, machte sich auch die Notwendigkeit einer Vierteilung des Monatskreises geltend, die sich zufolge der Mondphasen von selbst ergab. Es wurde dann nicht nur wie ursprünglich nur der Vollmond und wie später Voll- und Neumond als *ūmu šabbattu* gefeiert, sondern der Tag einer jeden Mondphase. Erst aus dieser Feier der Mondphasen ergab sich als letzte Entwicklungsstufe die Siebenerperiode und mit ihr die Feier des siebenten Tages, dem man — wie ursprünglich dem Vollmondstage und dann später den Phasentagen — den Namen שבת beilegte. Also nicht den Ausgangspunkt für die Sabbatfeier bildete die Siebenerperiode, es ist dem vielmehr eine lange Entwicklungsperiode vorangegangen und die ursprüngliche Bedeutung des שבת kann somit unmöglich mit der Siebenzahl zusammenhängen, weshalb auch die Annahme, daß sich שבת „wahrscheinlich aus dem Stamme שבע entwickelt“ habe (vgl. Hehn, p. 98, Z. 13 v. u.) hinfällig wird.

Auch die Etymologie des Wortes שבת, vermöge welcher dieses Wort auf die Wurzel שָׁבַע und damit möglicherweise auf das Verbum *šebū* = „sich sättigen“, „satt sein“ und zwar im Sinne des Vollseins, der Fülle überhaupt zurückzuführen sei, kommt mir als etwas zu viel gewagt vor, insbesondere so weit dies die Frage: „woher die Benennung der Siebenzahl?“ betrifft. Hehn meint (vgl. p. 58) „eine leicht zu beobachtende und zugleich tief ins Leben eingreifende Naturerscheinung“ bietet uns die entsprechende Siebenheit. „Die Siebenheit bietet uns das zweite große Himmelsgestirn, der Mond, dessen Phasen je ein Viertel von  $29\frac{1}{2}$  oder  $7\frac{3}{8}$  Tage betragen. Naturgemäß konnte man den Bruchteil nicht in die Zeiteinteilung aufnehmen, weil man für die Praxis nur ganze Tage brauchen kann. Hier liegt nicht bloß die Wurzel der Siebener-

periode, der Woche, sondern der eigentümlichen Bedeutung der Siebenzahl überhaupt\*. Dies ist aber nur richtig, soweit dies die Entwicklung des Wochenbegriffes betrifft. Diese, ein kalendarisches und daher künstlich ins Leben gerufenes Zeitmerkmal, ist aus der ein Viertel der mittleren Dauer des synodischen Monates =  $7\frac{3}{8}$  Tage 5 betragenden Mondphasendauer mit Vernachlässigung der Bruchteile des Tages hervorgegangen, und dies auch erst nach einer langen Entwicklungsperiode, die dieser Zeiteinteilung voranging. Keineswegs ist aber diese Siebenerperiode, die wir „Woche“ nennen, eine „leicht zu beobachtende und zugleich tief ins Leben eingreifende 10 Naturerscheinung“. Herr Hehn versuche doch einmal nachzuprüfen, ob zwischen Neulicht — und nur dieses, nicht aber die wahre Konjunktion kann mit freiem Auge beobachtet werden — und dem Halbmonde oder 1. Viertel  $7\frac{3}{8}$  Tage liegen, oder ob zwischen dem letzten Viertel und dem Neulicht die Siebenzahl so leicht abzulesen 15 ist. Eine leicht zu beobachtende und zugleich tief ins Leben eingreifende Naturerscheinung ist die mittlere Dauer des synodischen Monates d. i. die Zeit von einem Vollmonde bis zum nächsten. Diese drängt sich dem Beobachter von selbst auf und somit kann diese, nicht aber die Siebenerperiode, als „Vollzahl“ bezeichnet 20 werden und ebenso nur der Tag des Vollmondes ein Tag des „Vollseins“ genannt werden, wie dies auch in zahlreichen Inschriften tatsächlich der Fall ist. Also nicht der Zeitraum von sieben Tagen ist es, der „zunächst als die „Fülle“ im Sinne der vollen Periode, des Zyklus, „gefaßt“ wurde, sondern die Dauer des synodischen 25 Monates als die Zeit von einem Vollmonde zum nächsten, und erst von diesem ausgehend entwickelte sich als mittlere Dauer einer Phasenlänge die Zahl  $7\frac{3}{8}$  und sonach die Siebenerperiode oder Woche.

Es ist somit die Deduktion des Wortes שבע „sieben“ von 30 der Wurzel שָׂבַע und damit möglicherweise von dem Verbum *šebū* = „sich sättigen“, „satt sein“ (also hebr. und aram. שָׂבַע = כָּבַע) und damit dann zusammenhängend die Etymologie des Wortes *šabbattu* als eine *qāttāl*-Form des Stammes שָׂבַע d. i. שָׂבַע vom astronomisch-chronologischen Standpunkte aus zurückzuweisen. 35

Es dürfte also zweckmäßig sein, der Etymologie des Wortes שָׁבַת nachzuspüren und die chronologische Bedeutung dieses Wortes näher ins Auge zu fassen.

Es ist Tatsache, und es kann dies auch gar nicht ernst in 40 Zweifel gezogen werden, daß die Babylonier in der Beobachtung der himmlischen Erscheinungen staunenswerte Resultate erzielt haben. In vielen Zweigen der Astronomie sind wir noch heute dort, wo die alten Babylonier waren, und nur wenige Völker des Altertums vermochten den Babyloniern auf diesem Gebiete der Forschung, dem auch tiefe religiöse Gefühle und Anschauungen zu Grunde 45 lagen, zu folgen. Im babylonischen Talmud, Traktat Berachot 58 b, werden dem Rabbi Samuel, dem Meister der Astronomie seiner


Zeit und dem Schöpfer der nach ihm benannten Thekuphim-Rechnung, der aus einer der unter babylonischem Einfluß gestandenen Astronomenschulen hervorgegangen ist, folgende Worte in den Mund gelegt:

- 8       נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעה לבר מכבבא דשביט  
           דלא ידענא מאי ניהו

„Die Bahnen der Himmelskörper sind mir so bekannt, wie die Straßen von Neherdaah, ausgenommen jene der Kometen, von denen wir nicht wissen, was sie sind“.

- 10       In unvergleichlich größerem Maße können wir dies von den Babyloniern sagen, den Lehrmeistern in der Astronomie.

Besondere Aufmerksamkeit schenkten sie der Beobachtung der einzelnen Mondphasen. Auch im alten Ägypten, wo man schon seit der ältesten Epoche der Geschichte des Landes die Sonne zum  
 15       Regulator des Kalenders gewählt hatte, widmete man der Bahn des Mondes besondere Aufmerksamkeit und die einzelnen Phasentage wurden als *Hb*-„Festtag“ bezeichnet. Dabei haben die Ägypter, wie ich dies bereits an anderer Stelle<sup>1)</sup> hervorgehoben, nicht den

Tag des Neumondes, sondern den des Vollmondes 

- 20       *tp-n-ibd* „Anfang des Monates“ = ראש חדש genannt. Dies deshalb, weil sie von der ganz verständnisinnigen Anschauung ausgingen, daß der Mond am Tage des Vollmondes, nicht aber an dem der Konjunktion, an dem er gar nicht mit freiem Auge wahrgenommen werden kann, seinen Kreislauf beende und somit auch  
 25       seine Phasenbildungen erneuere. Der Tag des Vollmondes war der Tag der Erneuerung des Mondes, an ihm hat sich „Osiris erneut als Mondgott“. Zur Zeit der Opposition „begrüßt das Sonnenauge das Mondauge und der Mond kehrt zurück an seine Stelle“. Deshalb lesen wir auch (Brugsch, Thesaurus, 30):

- 30       „Leben und Erneuerung findet in Ewigkeit hier statt; der Mond kehrt zurück an seine Stelle, und das Vollmondauge ist ausgestattet mit seiner Herrlichkeit“.

Ebenda lesen wir:

- 35       „Osiris-Onophris, der Triumphator, er hat sich vereint mit dem Vollmondauge. Er hat den Kreislauf wiederholt und er hat erleuchtet Himmel und Erde mit seiner Herrlichkeit“.

Auf p. 34 daselbst lesen wir:

- 40       „Das sind die Götter, welche verherrlichen das Mondauge (den Vollmond), wenn er erneut seinen Kreislauf am 15. Tage des Mondmonates“.

1) WZKM. XII, 137.

An anderer Stelle (Br. p. 35) lesen wir:

„Das Mondauge ist unversehrt; das Mondauge ist ausgestattet mit seinen Herrlichkeiten zum Segen; es ist unversehrt und verjüngt sich allmonatlich“.

Auf p. 38 daselbst lesen wir:

„Der Himmel ist in Festesfreude, indem er die Gestalt des Vollmondes trägt. Die Seelen der Götter treten in ihm zum Vorschein und Osiris geht leuchtend auf in ihm als Mondgott“.

In noch erhöhtem Maße gilt dies aber von den Babyloniern, welche, insofern es heute feststeht, daß die Ägypter nicht autochthon<sup>10</sup> in Afrika waren, sondern aus Asien über die Völkerbrücke der Landenge von Suez nach Afrika gekommen waren, unbedingt die Lehrmeister der Vorfahren der Ägypter waren. Die Babylonier waren es, welche in uralter Zeit den Tag des Vollmondes zum Ausgangspunkte ihrer Mondrechnung wählten und ihn als<sup>15</sup> einen dem Mondgotte geweihten Tag feierten. Daß wir in ihren Kalenderangaben dann doch den Tag des Neumondes als ersten, den des Vollmondes als 15. Tag des Mondmonates finden, hat seine kulturhistorische Bedeutung.

Es ist zweifellos, daß bei der Zählung der einzelnen<sup>20</sup> Mondphasen der Vollmond als Ausgangspunkt diente. In der vollen Mondscheibe, welche „Himmel und Erde mit ihrer Herrlichkeit erleuchtet“, sah man das eigentliche Bild des Mondes, in dem sich Gott *Sin* verkörpert, genau so wie *Samas* in der glanzvollen Sonnenscheibe. Der synodische Monat war somit die durch Be-<sup>25</sup>obachtung gar nicht schwer eruierbare Dauer von einem Vollmonde bis zum nächsten. So wie aber der Tag, dessen charakteristische Natürlichkeit der Sonne zuzuschreiben ist und darum eben dem *Samas* geweiht ist, nicht mit der Kulmination der Sonne, also nicht in dem Momente seinen Anfang nimmt, da die Sonne in ihrem<sup>30</sup> Tageslaufe ihre größte Leucht- und Wärmekraft der Erde zusendet, sondern mit dem Hervortreten der Sonne aus der dunklen Nachtsphäre, d. i. in dem Momente, da sie ihre Leucht- und Wärmekraft der Erde zuzuwenden anfängt, so hat man in konsequenter Weise auch den Monat nicht mit dem Zeitpunkte begonnen, da *Sin* sich<sup>35</sup> in seiner schönsten Gestalt der Erde zeigt, d. i. mit dem Vollmonde, sondern mit dem Tage, da er von neuem leuchtend hervortritt, d. i. mit dem Neumonde.

Aber nur zur Zeit des Sommersolstitiums und ihres höchsten Standes über der Erde zeigt uns die Sonne ihre ganze Machtfülle;<sup>40</sup> und in ganz analoger Weise hat man auch den Mond von allem Anfange an nur im Glanze seiner Vollscheibe als jene himmlische Lichtkraft verehrt, welcher die Herrschaft über den nächtlichen Himmel zukommt. Man stattete den Vollmond mit göttlichen Attributen aus und feierte den Tag des Vollmondes als einen dem<sup>45</sup> Mondgotte geweihten Tag.

In der Bibliothek Assurbanipal's, deren Tafelchen im British Museum aufgespeichert sind, ist ein keilinschriftlicher Text<sup>1)</sup>, mit dem sich bereits Pinches<sup>2)</sup>, dann Zimmern<sup>3)</sup> und Delitzsch<sup>4)</sup> beschäftigten und aus dem deutlich hervorgeht, daß der 15. Tag des babylonischen Monats, oder — wie dies auch schon Zimmern richtig erkannt hat — der Tag des Vollmondes den Namen *ša-bat-tu* führte, welchem im Vokabular (II. R. 32. 16 a b) die Bezeichnung *um nuh libbi* entspricht, d. i. „Tag der Ruhe des Herzens“ oder eigentlich: „Tag der Freude des Herzens“, eine Bezeichnung, die wir um so richtiger erfassen, wenn wir die Benennungen der einzelnen Tage des ägyptischen Monats uns vor Augen führen. Der Vollmondtag war da dem Osiris als Mondgott geweiht: „sein Herz ging über vor Freude, wenn er das Vollmondsauge begrüßte am 15. Tage, da der Mond seinen Kreislauf erneuert“.

Diese Auffassung jedoch, daß das Herz des Mondgottes voller Freude ist angesichts des Vollmondes, ist eben nicht ausschließlich ägyptisch, sondern kommt bei allen jenen Völkern vor, deren Religion eine astrale ist, und hat gewiß in Babylon ihren Ursprung. Hier in Babylon, wo jeder göttliche Wille sich in der Sonne, dem Monde und den Sternen offenbarte, hat sich ein eigener Mondkultus entwickelt. Den Mondgott betrachtete man hier als den Vater der Götter, und als solcher stand er an der Spitze des babylonischen Pantheons.

Auf diese Weise können wir uns die Bedeutung des Vollmondtages als den eines „*um nuh libbi*“ erklären und auch die Entwicklung der etymologischen Bedeutung des Wortes „*ša-bat-tu*“ = שבת dürfte kaum mehr auf Schwierigkeiten stoßen. Am Vollmondtag beendet der Mond die stufenweise Bildung seiner verschiedenen Phasen und strahlt als Vollmondscheibe am Himmel. Am Vollmondtag erschien der Mond in seinem vollendeten Glanze; es war der Tag, an dem kein Zunehmen und kein Abnehmen merkbar war, an dem also die Phasenbildung vollkommen abgeschlossen und vollendet war und eben deshalb ein „*um nuh libbi*“ d. h. ein Tag war, an dem der Mondgott sich aus vollem Herzen freute, denn an demselben מלאכתו של מלך, hatte der Mondgott sein Werk, seine Phasengestalt vollendet und abgeschlossen, um die Erde im Glanze seiner Vollgestalt erleuchten zu können. „שבת“ ist also seiner Bedeutung nach: „vollenden, beenden, beschließen, abschließen“, eigentlich aber: „zu Ende sein, fertig sein“, dann in der Kausativform: „ein Ende machen“, auch: „wegschaffen, fortschaffen, wegräumen“ etc., und der 15. Tag des babylonischen Monats hieß darum auch „*šapattu*“ oder auch „*šabattu*“, d. h. Tag der Vollendung, des Fertigseins, des Zuendeseins, nämlich

1) K. 6012 + K. 10684. col. II. l. 12; — 82. 3. 23, 4605, obs. 1: 5; — 82. 3. 23, 4504, l. 4.

2) P. S. B. A. XXVI. Febr. 1904.

3) ZDMG. 58, 199 ff. — ibid. 458 ff.

4) Zeitgeist, Nr. 16, 1904.



der Vollendung oder des Fertigseins oder des Zuendeseins eines Zeitkreises oder Zeitzirkels oder Zykluses. Wie der Punkt der Sonnenbahn, in dem die Sonne während ihres Laufes innerhalb eines Jahres die höchste Stelle erreicht, als ein Punkt des „Sonnenstillstandes“ (solstitium) betrachtet wird, so ist 5 der Moment, in dem der Mond in seiner Vollgestalt erscheint, ein שבת =  $\nabla \nabla \nabla \rightarrow \nabla$  d. i. ein Moment, in dem er seine Entwicklung „beendet“ hat, ein Moment, in dem er „aufhört“, sich weiter zu entwickeln.

In diesem Sinne wird das Wort שבת auch in der Bibel gebraucht. Die Genesis (Kap. I, 16) hebt in ihrer Schöpfungslegende hervor, daß der Mond geschaffen wurde, לממשלת הלילה, um Nachts über am Firmament zu herrschen, im Gegensatze zur Sonne, die berufen war לממשלת היום tagsüber das Szepter zu führen. Da kann wohl kaum vom Neumond die Rede sein, denn dieser leuchtet 15 nicht des Nachts, hier kann nur der Mond in seiner vollen Gestalt, also der Vollmond gemeint sein, denn dieser geht abends im Osten auf und geht erst morgens wieder im Westen unter, leuchtet sonach die ganze Nacht hindurch und ist so in der Tat im Gegensatze zur Sonne ein לממשלת הלילה מאור הקטן, das schwächere 20 Licht, das nachts über zu leuchten bestimmt ist. Und nun lesen wir weiter (Kap. II, 1—3):

- a) ויכלו השמים והארץ וכל צבאם  
 b) ויכל אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה  
 c) וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה 25  
 d) ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו  
 e) כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות.

In a) wird also berichtet, daß Himmel, Erde und das ganze Universum vollendet waren. Dann folgt in b) und c) ein Parallelismus, der sich in seinem Bau äußerlich durch die Worte ויכל und וישבת 30 unterscheidet; es müssen sonach beide Worte synonyme Begriffe enthalten, etwa so: ויכל = er vollendete

וישבת = er war fertig, er war zu Ende,

so daß wir folgenden Wortlaut haben:

- b) „Gott hatte vollendet am 7. Tage sein Werk, das er gemacht“; 35  
 c) „er war fertig (oder: er war zu Ende) am 7. Tage mit all seinem Werke, das er gemacht“.

Daß dem so ist und וישבת nicht „er ruhte“ sein kann, lehren die folgenden zwei Zeilen d) und e). In diesen enthält e) die Begründung für d). Nehmen wir nun שבת in der sonst üblichen Deutung, d. i. 40 = ruhen<sup>1)</sup>, dann wird uns die Mitteilung kund:

1) In diesem Sinne gebraucht auch Strack (Kurzgefaßter Kommentar zu den heiligen Schriften, Erste Abteilung p. 4) dieses Wort. Strack übersetzt

- d) „Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn“,  
 e) „denn an demselben ruhte Gott aus von all seinem Werke, das er erschaffen und gemacht hatte“.

Es wird also die Heiligung des siebenten Tages begründet durch  
 5 die Ruhe, und sonach die Heiligkeit dieses Tages als eine Folge der Ruhe hingestellt, während es doch konsequenter wäre, die Ruhe an diesem Tage als eine Folge der Heiligung dieses Tages hinzustellen und die Ruhe mit der Heiligkeit dieses Tages zu begründen. Auch erscheint der ganze Satz e), wenn שבת in der Bedeutung des  
 10 „ruhen“ genommen wird, als überflüssig; denn dann erzählt uns Satz b), daß Gott am siebenten Tage das Schöpfungswerk vollendet hatte, Satz c), daß Gott nach Vollendung dieses Werkes „geruht“ hatte und d), daß der siebente Tag als solcher geheiligt wurde. Der Begründungssatz e) ist sonach ganz überflüssig. Anders erscheint  
 15 die Sache, wenn wir שבת in der hier vorgeschlagenen Bedeutung nehmen, d. i. שבת als Synonym von כלל = vollenden, fertigstellen, abschließen, fertig sein, zu Ende sein, aufhören oder dergleichen auffassen; denn dann ist es motiviert, warum e) als Begründungssatz von d) erscheint:

- 20 d) „Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn“,  
 e) „denn an demselben „hatte er abgeschlossen“ (oder: „war zu Ende“) sein zu vollführendes Schöpfungswerk“.

Wie sehr sich diese Interpretation des Wortlautes der Wahrheit nähert, erkennen wir aus einem andern Satze:

- 25 אתה קדשת את יום השביעי לשמך,  
 חכלית מעשה שמים וארץ.“

„Du heiligtest den 7. Tag deinem Namen,  
 als Zeit der Vollendung der Schöpfung von Himmel und Erde“.

Zur näheren Begründung der hier vorgeschlagenen Deutung von  
 30 שבת (= fertig sein, zu Ende sein, dann im Kausativum: zu Ende führen, ein Ende machen, (eine Arbeit) einstellen, fortschaffen etc.) wollen wir noch eine Reihe von Beispielen anführen, die wir der Bibel entnehmen:

1. Im Buche Genesis VII und VIII wird von der Sintflut  
 35 berichtet, welche alles vernichtete und auch auf die periodische Wiederkehr der verschiedenen Zeitmerkmale, wie: Tag und Nacht, Sommer und Winter, störend und unterbrechend wirkte. Nun sprach Jahve (Gen. VIII, 22):

die hier angeführte Bibelstelle also: „Und Elohim vollendete am siebenten Tage seine Arbeit, die er gemacht hatte, und ruhte am siebenten Tage von all seiner Arbeit, die er gemacht hatte. Und Elohim segnete den siebenten Tag und heiligte ihn; denn an ihm hatte er von all seiner Arbeit geruht, welche er schöpferisch gemacht hatte.“ Hinzu fügt Str. auch die Bemerkung: „von dieser Ruhe der Name des Tages: שבת“.

„עד כל ימי הארץ זרע וקציר וקר וחם וקיץ וחרף ויום ולילה,  
לא ישבתו“.

ישבתו ist die 3. pers. Plur. des Imperfekts der Qalform des Zeitwortes שבת = „zu Ende sein“, daher ישבתו = sie sollen zu Ende sein; mit der Negation לא verbunden heißt es also: sie sollen ohne Ende sein, oder: sie sollen ohne Ende fortdauern. Wir haben hier somit:

„fortan soll Aussaat und Ernte, Kälte und Wärme, Sommer und Winter, Tag und Nacht ohne Ende fortdauern“.

2. Im Buche Jehoschuah, Kap. V, 12 lesen wir: 10  
„וישבת הזמן ממחרת“.

d. i. „Tagsdarauf war das Manna zu Ende (oder: hatte das Manna aufgehört)“.

3. In ähnlichem Sinne lesen wir (Jesaia XXXIII, 8): 15  
„נשמו מסלות שבת עבר ארח“.

d. i. „die Steige sind wüste, es geht niemand mehr auf der Straße (d. h. mit dem Straßenwandern ist es zu Ende, oder: das Straßenwandern hat aufgehört)“.

4. Ganz in ähnlichem Sinne ist auch das ישבתו im folgenden Satze (Jeremia XXXI, 34—35) zu nehmen: 20

„כה אמר יהוה נתן שמש לאור יומם חקת ירח וכוכבים לאור לילה רגע הים ויהמו גליו יהוה צבאות שמו: אם ימשו החקים האלה מלפני נאם יהוה גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים“.

d. h. nur dann, wenn die ewig dauernden und unwandelbaren Naturgesetze aufhören werden, dann wird auch Israel „aufhören (zu Ende sein)“ ein Volk zu sein. 25

5. Im Liber Threnorum V, 14. 15 lesen wir: 30  
„זקנים משער שבתו בחורים מנגינתם“.  
„שבת משוש לבנו נהפך לאבל מחולנו“.

d. h. „die Alten sitzen nicht mehr unter dem Tore, die Jünglinge treiben ihr Saitenspiel nicht mehr“.  
„Die Freude unseres Herzens ist zu Ende (hat aufgehört), unser Reigen ist in Wehklagen verkehrt“.

6. Im Buche Nehemia VI, 3 finden wir: 35  
„מלאכה גדולה אני עשה ולא אוכל לרדת למה תשבת המלאכה כאשר ארסה וירדתי אליכם“.

Die Kausativform in der Bedeutung „ein Ende machen“, „(eine Arbeit) einstellen“, „vertilgen“, „ausrotten“, „fortschaffen etc.“ finden wir in folgenden Beispielen: 40

## 1. Exod. V, 5:

הן רבים עתה עם הארץ והשבתם אחם מסבלתם  
 „Siehe, zahlreich ist jetzt das Volk des Landes; und doch laßt  
 ihr sie die Frohnarbeit einstellen?“

## 5 2. Exod. XII, 15:

שבעת ימים מצות תאכלו  
 אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם  
 „Sieben Tage sollt ihr ungesäuerte Brote essen;  
 jedoch schon am ersten Tage sollt ihr fortgeschafft haben  
 10 den Sauerteig aus euren Häusern!“

## 3. Levit. XXVI, 6:

והשבתי חיה רעה מן הארץ  
 „ich will fortschaffen das Ungetier aus dem Lande“.

## 4. Deut. XXXII, 26:

15 אשביתה מאנוש זכרם  
 „ich werde ein Ende machen ihrem Andenken unter den  
 Menschen“.

## 5. Könige B, XXIII, 5:

והשבית את הכמרים אשר נחנו מלכי יהודה  
 20 „er räumte weg die Camarim, welche die Könige Juda's  
 gestiftet hatten“.

## 6. Könige B, XXIII, 11:

וישבת את הסוסים אשר נחנו מלכי יהודה לשמש  
 „er schaffte fort die Pferde, welche die Könige Juda's dem  
 25 Šamaš gegeben haben“.

## 7. Jesaia XVI, 10:

ונאסף שמחה וגיל מן הכרמל, ובכרמים לא ירנן לא ירעצ, יין  
 ביקבים לא ידרך הדרך, הידר השבתי.  
 „Freude und Wonne schwindet vom Felde, in den Weinbergen  
 30 jauchzt und ruft man nicht; man keltert keinen Wein in den  
 Keltern, des Gesangs habe ich ein Ende gemacht.“

## 8. Jesaia XXI, 2:

כל אנחתה השבתי  
 „allem Seufzen mache ich ein Ende“.

## 35 9. Jesaia XXX, 11:

סורו מני דרך הטו מני ארץ השביתו מפנינו את קדוש ישראל  
 „Weichet vom Wege, weichet ab von der Bahn, schaffet  
 ab bei uns den Heiligen Israel's!“

## 10. Jeremia VII, 34:

40 והשבתי מערי יהודה ומחצות ירושלם קול ששון וקול שמחה...

„Ich werde aufhören lassen in den Städten Juda's und in den Straßen Jerusalem's die Stimme der Wonne und die Stimme der Freude“, (auch: „ich werde fortschaffen aus den Städten Juda's und den Straßen Jerusalem's die Stimme der Wonne und die der Freude“).

5

11. Jeremia XVI, 9:

הנני משבית מן המקום הזה לעיניכם ובימיכם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה.

„ich entziehe diesem Orte, vor euren Augen und in euren Tagen, die Stimme der Freude und der Wonne, die Stimme des Bräutigams und der Braut“.

10

12. Jeremia XLVIII, 35:

והשבתי למואב נאם יהוה מעלה במה ומקטיר לאלהיו.

„Ich will, spricht Jahve, in Moab damit ein Ende machen, daß sie nicht mehr auf den Höhen opfern und ihren Göttern räuchern sollen“.

15

13. Ezechiel VII, 24:

והבאתי רעי גוים וירשו את בתיהם

והשבתי גאון עזים ונחלו מקדשיהם

„ich will die Ärgsten der Nationen kommen lassen, damit diese ihre Häuser einnehmen;

20

ich will der Gewaltigen Hoffart ein Ende machen und ihre Heiligtümer entweihen“.

14. Ezechiel XXIII, 27:

והשבתי זמתך ממך ואת זנותך מארץ מצרים

25

„ich will ein Ende machen deiner Unzucht und deiner Buhlerei mit Ägypten“.

15. Ezechiel XXIII, 48:

והשבתי זמה מן הארץ

„ich will ausrotten die Unzucht aus dem Lande“.

30

16. Ezechiel XXVI, 13:

והשבתי המון שרידך

„Dem Getöse deines Gesanges will ich ein Ende machen“.

17. Ezechiel XXXIV, 10:

והשבתי מרעות צאן ולא ירעו עוד הרעים אתם

35

„ich will mit ihnen aufräumen, auf daß sie nicht mehr Hirten seien, und sie sollen sich nicht mehr selbst weiden“.

18. Ezechiel XXXIV, 25:

והשבתי חיה רעה מן הארץ

(Vgl. oben Levit. XXVI, 6; Beisp. 3.)

40

19. Hosea I, 4:

והשבתי ממלכות בית ישראל

„Ich will dem Königreiche des Hauses Israel ein Ende machen“.

20. Hosea II, 13:

והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבחה וכל מועדה

„ich will ein Ende machen ihren Freuden, Festen, Neumonden und Sabbattu-Tagen und allen ihren Feiertagen“.

21. Psalmi VIII, 3:

מפי עוללים ויונקים יסדת עז למען צורריך להשבית אויב ומתקם.

„Aus dem Munde der Lallenden und Säuglinge hast du eine Macht gegründet, der Widersacher willen, um Feind und Rachgierigen den Garaus zu machen.“

22. Daniel IX, 27:

והגביר ברית לרבים שבוע אחד וחצי השבוע ישבית זבח ומנחה.  
„Er wird vielen den Bund stärken eine Woche lang; und mitten in der Woche wird er einstellen Opfer und Speiseopfer“.

23. Daniel XI, 18:

והשבית קצין חרסתו לו

„Ein Fürst wird seiner Schmach ein Ende machen“.

24. Nehemia IV, 5:

לא ידעו ולא יראו עד אשר נבוא אל חוכם והרגנום והשבחנו את המלאכה.

„sie sollen nichts wissen und nichts sehen, bis wir unter sie gekommen sind; dann wollen wir sie erschlagen und dem Werke so ein Ende machen.“

Die Niphalform dieses Verbums finden wir in den folgenden Beispielen:

1. Jesaia XVII, 3:

ונשבת מבצר מאפרים

„Es wird aus sein mit der Feste Ephraim's“.

2. Ezechiel VI, 6:

למען יחרבו ויאשמו מזבחותיכם ונשברו ונשבתו גלולכם.

„damit eure Altäre zerstört und verwüstet werden, eure Götzen zerbrochen und zunichte werden“.

3. Ezechiel XXX, 18:

ונשבת בה גאון עזה

„es wird darin zu Ende werden die Hoffart ihrer Macht“.

Ist nun so die Bedeutung des Wortes נָשַׁבַּת genügend erläutert,  
dann ist es in der Tat nicht schwer, in dem Vollmondstage

einen „*um nuß libbi*“ = *šabattu*“ zu erkennen. Es war der Tag, an dem die Phasenbildung des Mondes zu Ende war und der Mond seinen Kreislauf beendet, also abgeschlossen hatte, um dann einen neuen Zirkel zu beginnen. (Vgl. übrigens auch Zimmern a. g. O.)

5

Sollte aber hierüber denn doch noch ein Zweifel aufkommen, daß die ursprüngliche Bedeutung der *šabattu*-Feier die Feier des Vollmondes war, so wird dieselbe durch eine Stelle im Buche Hosea (II, 13) zerstreut. Hier lesen wir:

והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבחה וכל מועדה

10

Es wird hier somit durch den Mund des Propheten Hosea dem Volke Israel angedroht, daß es jeder Freude, Wonne und alles dessen, was Festesstimmung herbeiführen könnte, verlustig werden wird. Da sind vor allem die im biblischen Schrifttum als *חגים* bezeichneten Feste hervorgehoben. *חגים* sind Passah (חג הפסח), *Šabuoth* (חג השבועות) und *Succoth* (חג הסוכות), welche auch (siehe: Exodus XXII, 14—17 u. a. O.) als *חג המצות*, *חג הקציר* und *חג האסיף* bezeichnet werden. Und so oft in der Bibel von *חג* die Rede ist, es bezieht sich immer auf eines der genannten drei Feste. In Bezug auf diese finden wir auch ausdrücklich die Bemerkung hervorgehoben: *ושמחת בחגך*, „freue dich an deinem Feste“ (Deut. XVI, 14). An mehreren Bibelstellen ist diese Festesfreude noch näher präzisiert. Es heißt da: „Freue dich an deinem Feste: du, dein Sohn, deine Tochter, dein Knecht, deine Magd, sowie der Levite, der Fremde, der Waise und die Witwe, die in deinen Toren sind“.

20

In unserem Texte heißt es nun weiter: *חדשה ושבחה וכל מועדה*. Worauf da das *חדשה* Bezug hat, unterliegt keinem Zweifel: es sind die Neumonde. Was bedeutet aber *מועדה וכל מועדה*? Allgemein wird *ושבחה* auf die Sabbate und zwar auf die alle sieben Tage periodisch wiederkehrenden Sabbate bezogen. Und hierin scheint ein Irrtum obzuwalten. Das sich wiederholende *ו*, einmal vor *שבחה* und dann vor *מועדה*, bietet uns einen Anhaltspunkt zur richtigen Deutung. Denn es ist klar, daß, wenn hier von dem üblichen Sabbate die Rede wäre, das *ו* vor dem Worte *שבחה* überflüssig sein müßte. Dieses *שבחה* bezieht sich aber meines Dafürhaltens nicht auf den Sabbat, sondern auf den Vollmondstag als „*umu šabattu*“. Das Wort *שבחה*, als Bezug habend auf den Vollmondstag, steht sonach im Gegensatze, zugleich aber auch im Zusammenhange mit dem früher genannten, auf den Neumond sich beziehenden *חדשה*; beide gehören somit zusammen: *חדשה ושבחה*, „ihre Neu- und Vollmondstage“. Und darum ist der obige Satz (Hosea II, 13) also zu übertragen: „ich will ein Ende machen ihrer Freude, ihren Festen, ihren Neumonden und Šabattu-Tagen“, woselbst unter dem „Šabattu-Tag“ nicht der gewöhnliche Sabbat, der siebente Wochentag, sondern der Vollmondstag als Gegensatz zum Neu-

35

40

45

mondstage gemeint ist. Der gewöhnliche Sabbattag ist in dem Ausdrucke *וכל מועדו* mit inbegriffen, der auch die übrigen Feiertage (1. Tišri und 10. Tišri) einschließt. Daß dem so ist, lehrt Leviticus XXIII. Hier heißt es: *אלה הם מועדי* „dies sind meine Festzeiten“, und da werden aufgezählt: 1. der Sabbat; 2. das Passahfest; 3. das Wochenfest; 4. der 1. Tag des 7. Monats (also 1. Tišri), dieser als *זכרון תרועה* „Erinnerung durch Lärmblasen; 5. der 10. Tag des 7. Monats als *יום הכפרים* und 6. das Succothfest. Sie alle werden (siehe Levit. XXIII und auch Numeri XXVIII und XXIX) als Tage einer *קדש מקרא* d. i. als Tage „heiliger Berufung“ oder „heiliger Festversammlung“ bezeichnet. Während also *זמן* nur eines der drei Feste: Passah, Sabuoth und Succoth bezeichnet, ist jeder Tag, an dem ein *קדש מקרא* stattfindet, ein *מועד*. Da nun der Sabbattag an und für sich ein *קדש מקרא* par excellence ist, so ist er eo ipso ein *מועד*-Tag.

Allerdings ist es auffallend (siehe auch: Strack, Kurzgefaßter Kommentar, pag. 352), daß Levit. XXIII eine doppelte Überschrift trägt: eine in Vers 2, und eine zweite in Vers 4, so daß es viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß der in Vers 3, auf den Sabbat Bezug habende Teil einer späteren Redaktion angehört. Gesetzt nun den Fall, daß dem wirklich so wäre und Vers 3 die Einschaltung eines spätern Redaktors wäre, so ist erst recht zu bedenken, ob die spätere Redaktion diese Einschubung nicht mit Absicht vorgenommen, um eben auch den Sabbattag, der wie die übrigen Feste ein Tag „heiliger Festversammlung“ ist, ja in dieser Beziehung die übrigen Fest- und Feiertage an Bedeutung überragt, in die Reihe dieser Feste zu stellen. — Schauen wir uns aber Vers 2—4 auch etwas näher an und fragen wir, ob es absolut notwendig ist, für Vers 3 eine spätere Redaktion vorauszusetzen, ob nicht eine andere Erklärung auf einer viel rationelleren Unterlage basiert?! Nach der ersten Einleitung wird das Sabbatfest angeführt und erläutert; es wird als ein Fest hingestellt, das in der sechstägigen Schöpfung des Weltalls seine Begründung hat. Nun sollen Feste folgen, die nicht wie der Sabbat allwöchentlich, an von Monatsdaten unabhängigen Tagen, gefeiert werden, sondern an festgesetzten Kalendertagen. Da, glaube ich, ist es doch ganz natürlich, daß die Aufschrift nochmals wiederholt wird, und zwar mit dem Zusatze: *אשר תקראו אתם במועדם* „die ihr zu festgesetzten Zeiten (festgesetzten Monatsdaten) ausrufen sollet“.

Während der Sabbat als siebenter Wochentag weder mit der Sonne noch mit dem Monde, also mit keinem der beiden Himmelskörper übereinstimmt, die nach Genesis I, 14 berufen sind, daß „sie dienen sollen zu Zeichen und zu Zeiterminen (*לאתות ולמועדים*)“, sind die anderen Festtage, an denen ebenso wie am Sabbattage „heilige Festversammlungen“ stattfinden, an den Lauf beider Himmelskörper gebunden. Sie sind die *מועדים* im strengen Sinne des Wortes.



Indem nun alle Tage aufgezählt werden sollten, an denen „heilige Festversammlungen“ stattzufinden haben, und die, weil sie im Großen und Ganzen an bestimmte Zeiten gebunden sind, ganz allgemein als מועדים bezeichnet werden, ist es wohl selbstverständlich, daß zuerst mit dem Sabbat als mit jenem Tage begonnen wird, der allen voran ein Tag „heiliger Festversammlung“ ist; da aber diesem dann alle jene Feste folgen, die, weil man an bestimmte Kalendertage gebunden, im engeren Sinne des Wortes מועדים stehen, so ist es nur natürlich, daß die in Vers 2 angeführte Einleitung nochmals wiederholt werde, aber mit dem Zusatz: **אשר תקראו אתם** 10 **במועדים**, damit eben der Unterschied zwischen dem Sabbat und den folgenden Festen deutlich hervorgehoben sei.

Allerdings könnte man noch die Frage aufwerfen, warum am Schlusse dieses Kapitels (Levit. XXIII, 37—38) gesagt wird: „Dies sind die Festzeiten Jahve's, welche ihr ausrufen sollet als 15 heilige Festversammlungen — um Jahve darzubringen Feueropfer, Brandopfer und Speisopfer, Schlachtopfer und Trankopfer, die Gebühr jedes Tages an seinem Tage, außer den Sabbaten Jahve's und außer euren Gaben und außer all euren Gelübden und außer euren freiwilligen Gaben, welche ihr Jahve geben werdet“? Es 20 könnte dies — namentlich die Bemerkung: „außer den Sabbaten Jahve's“ — zu der Annahme verleiten (wie dies von Seite vieler Kommentatoren auch wirklich geschehen ist), daß der Sabbat von den genannten festen (מועדים) auszuschließen sei. Doch eine ruhige, sachliche Überlegung zeigt wiederum, daß dem nicht so ist, und 25 daß die in Vers 38 hervorgehobenen Ausnahmen keine Aussonderungen und ganz am Platze sind. Es werden die Opfer genannt, die an den einzelnen Festen dargebracht werden sollen. Nun dauern aber gewisse Feste (Passah und Succoth) sieben Tage; es ist somit einer der sieben Festtage sicherlich ein Sabbat. Andererseits könnte 30 ja auch sonst noch der Fall eintreten, daß einer der Festtage (ein Passahtag, oder der 1. Tišri, oder der 10. Tišri, oder einer der sieben Succoth-Tage) auf Sabbat fällt, dann sollen außer den üblichen Sabbatopfern noch die genannten Festopfer dargebracht werden. Dies der Sinn des Bibelwortes. 35

Dann aber ist es wohl selbstverständlich, daß wir in dem וכל מועדו (Hosea II, 13) alle Fest- und Feiertage verstehen müssen, die ein מועד sind und an denen ein קרבן מקרא stattfindet, sonach auch den alle sieben Tage wiederkehrenden Sabbattag, denn dieser geht allen Tagen heiliger Festversammlungen an Wichtigkeit und 40 Bedeutung voran. Es geht dies übrigens auch aus einer andern Bibelstelle hervor. Im Buche Numeri X, 2 lesen wir:

עשה לך שתי חצוצרות כסף

מקשה תעשה אתם

והיו לך למקרא העדה

d. h. „Mache dir zwei silberne Trompeten, getriebener Arbeit sollst du sie machen; und sie seien dir, um die Gemeinde zu berufen (d. h. gebrauchte sie, wenn die Gemeinde zu festlicher Versammlung berufen wird)“.

5 Wenige Zeilen weiter (Numeri X, 10) lesen wir:

וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשכם  
ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם  
והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני יהוה אלהיכם

„Und an euren Freudentage und an euren Festtagen sowie an euren  
10 Neumondstagen, da stoßet in die Trompeten zu euren Brandopfern  
und zu euren Friedensopfern, damit sie euch zu gnädigem Andenken  
reichen vor eurem Gott: ich Jahve bin euer Gott“.

Wiewohl also die Trompeten הַצִּצְרִית dienen sollen, und  
an Sabbattagen ebenso eine מִקְרָא הַעֲדָה stattfindet wie an allen  
15 andern Festtagen, so werden hier dennoch nur die שמחתכם  
(Freudentage), מועדיכם (Festtage) und ראשי חדשיכם (Neumonde),  
nicht aber auch die שבתותיכם (Sabbattage) besonders hervorgehoben.  
Der Einwand vielleicht, daß dies deshalb nicht geschieht, weil nur  
an Festtagen, nicht aber an Sabbaten geblasen werden soll, da das  
20 Trompetenblasen als Arbeit (מלאכה) an Sabbaten nicht erfolgen  
darf, ist aus mehrfachen Gründen nicht stichhaltig. Vor allem ist  
nicht nur am Sabbate, sondern auch an jedem Festtage eine Arbeit,  
die nicht zu gottesdienstlichen Zwecken geschieht, verboten. Ander-  
seits war das Trompetenblasen sowie die Benutzung jedes andern  
25 Blasinstrumentes als gottesdienstliche Handlung überhaupt nicht  
verboten. Im Gegenteile: am Sabbate haben ebenso wie an jedem  
andern Tage um die Zeit, da das Brandopfer (עֹלָה) dargebracht  
wurde, die Leviten und Priester gesungen, Trompeten geblasen und  
verschiedene andere Musikinstrumente gespielt (vgl. Chron. A, VII, 6  
30 — Chron. B, XXIX, 27 u. 28). Noch im Talmud (Traktat Roš-  
hašanah 29 b) wird darüber gesprochen, ob das Schofarblasen am  
Roš-hašanah gestattet ist oder zu erfolgen habe, wenn dieser Tag  
ein Sabbat ist? Und da heißt es:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת  
35 במקדש היו חוקעין, אבל לא במדינה;  
משחרב בית המקדש החקין רבן יוחנן בן זכאי,  
שיהיו חוקעין בכל מקום, שיש בו ב"ר.

d. h. „fiel Roš-hašanah auf einen Sabbat, dann wurde im Tempel  
geblasen, nicht aber in der Provinz; seit der Zerstörung des Tempels  
40 wurde durch Rabbi Jochanan ben Sakkai die Verfügung getroffen,  
daß man überall, wo ein Beth-din (ein aus autorisierten Gelehrten  
zusammengesetzter Gerichtshof) besteht, blasen solle“.

Wenn nun dessenungeachtet in Numeri X, 10 nur von מועדיכם  
im allgemeinen, nicht aber besonders vom Sabbattage die Rede ist,

so müssen wir wohl annehmen, daß dies nur deshalb der Fall ist, weil im Worte *מעררים* nicht nur die Feiertage, sondern alle Tage inbegriffen sind, an denen ein *מקרא קדש* stattfindet, somit auch die Sabbate, denn diese sind eo ipso Tage „heiliger Berufung“ oder „heiliger Festversammlungen“.

Es ist daher auch in dem Ausdrucke *וכל מעדירה* (Hosea II, 13) der Sabbattag mit inbegriffen, und somit kann das Wort *ושבתה* daselbst nicht auf den siebenten Wochentag, sondern nur auf den auch keilinschriftlich als „*šabattu*“ bezeichneten Vollmondtag Bezug haben, den der Prophet im Zusammenhange mit dem Neumondstage durch die Worte *ושבתה חדשה* hervorheben wollte. Der Prophet Hosea, der in den Tagen Usia's, Jotham's, Ahas' und Hiskia's wirkte (also am Ende des 8. Jahrhunderts und Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr.), kannte genau die Kulturzustände und Einrichtungen auch der übrigen Völker des Orients. Ihm war die Bedeutung des *Šabattu* (assyrisch:  $\text{𐎶𐎵𐎶𐎵𐎶𐎵} = \text{ša-bat-ti}$ ) als Vollmondtag im Gegensatze zu *חדש*, dem Neumondstage, klar; er stellte diese deshalb nebeneinander und sagte:

והשבת כל משושה חגה חדשה ושביתה וכל מעדירה.

Gleiches gilt von Amos VIII, 5. Hier lesen wir:

מתי יעבר החדש וישבירה שבר  
והשבת ונסתחה בר

„Wann wird vorüber sein der „Neumond“, daß wir Nahrung (Getreide) verkaufen, und der „Sabbat“, daß wir die Grube (mit dem Getreidevorrat) öffnen?“

Es wird also *חדש* und *שבת* in eine Parallele gestellt, wohl deshalb, um dem Tage des „Neumondes“ den des „Vollmondes“ gegenüber zu stellen, oder umgekehrt.

Im gleichen Sinne ist auch Jesaja I, 13 zu verstehen:

חדש ושבית קרא מקרא

und ebenso Könige B, IV, 23:

היום לא חדש ולא שבת

*Šabattu* war also ursprünglich der Vollmondtag. Später jedoch widmeten die Babylonier ihr Augenmerk nicht nur dem Vollmondstage, sondern jedem Phasentage überhaupt und nannten demgemäß nicht nur den Vollmondtag, sondern jeden Tag, an dem irgend eine Mondphase und somit ein gewisser Zeitzirkel zu Ende war, mit dem Namen „*šabattu*“ oder „*šapattu*“. So wie sie aber zufolge ihrer Mondzählung in natürlicher Weise gezwungen waren, den bürgerlichen Tageskreis mit Sonnenuntergang, also mit dem Unsichtbarwerden der Sonne und nicht mit dem Kulminationspunkte derselben zu beginnen, so haben sie dann auch später in konsequenter Weise den Mondkreis — d. i. den Mond-

monat — nicht mehr mit dem Volllichte des Mondes begonnen, sondern mit dem Tage des Unsichtbarwerdens des Mondes d. i. mit dem Tage der Konjunktion, um so in gewissem Sinne eine Harmonie bezüglich der Verehrung der beiden Gottheiten 5 *Šamaš* und *Sîn* auch äußerlich besser zum Ausdrucke zu bringen. War dies einmal geschehen und war es ihnen ein Gebot der Notwendigkeit, die Phasentage als Šabattu-Tage zu feiern, so ergab sich dann für sie auch allmählich die Gewohnheit, jeden siebenten Tag des Mondes als einen Šabattu-Tag zu feiern. Indem man dann 10 später bei Festlegung des sich so ergebenden Wochenzirkels als siebentägigen Zeitkreis vom Mondlauf ganz abstrahierte, ergab sich in konsequenter Weise die Feier eines jeden siebenten Tages der Woche von selbst, und so entstand der Sabbat, dessen religiöse Begehung bei den Babyloniern — der hier geführten Erörterung 15 gemäß — sich in natürlicher Weise entwickelt hat und von diesen zu den Juden übergegangen ist.

שבת = *šabattu* = *šapattu* ist sonach im chronologischen Sinn „Zyklus“, „Zirkel“ oder „Zeitkreis“ und hat — insofern der Vollmond das erste sichtbare und auch wahrgenommene Zeichen 20 eines größeren in sich abgeschlossenen und immer wieder erneuernden Zeitkreises oder Zeitzirkels ist — zuerst auf den Vollmondstag Bezug genommen. Der Vollmondstag war der Tag, an dem der erste größere Zeitzyklus, den die mit stets wachsender Kultur fortschreitende Menschheit wahrgenommen, seinen 25 Abschluß fand; er wurde sonach „*šabattu*“ genannt. Eine hierauf bezügliche Anspielung läßt sich auch der Bibel entnehmen. Nach dem Wortlaute der Genesis (Kap. I, 14) sind Sonne und Mond nicht nur wegen des Unterschiedes von Tag und Nacht da, sie sind unter anderen auch da לַאֲתָרָה „zu Zeichen“. Daß hier, in dem 30 Schöpfungsberichte, nur der Vollmond gemeint sein kann, habe ich bereits oben gezeigt. Nur vom Vollmonde kann hervorgehoben werden, er sei zum Unterschiede von der Sonne das „schwache Licht“, das berufen ist לְמַמְשֶׁלֶת הַלַּיְלָה „die Nacht zu regieren“. Nun wird aber auch in Bezug auf den Sabbat an verschiedenen Stellen 35 hervorgehoben, er sei ein אֵימָר „ein Zeichen“ (vgl. z. B. Exodus XXXI, 13. 17); es hat also der Sabbat dem Bibelworte gemäß dieselbe Bestimmung, wie der Vollmond.

Als sich nun im Laufe der Zeit aus den verschiedenen Mondphasen der Begriff der „Woche“ entwickelte, wurde auch diese 40 zu einem Zeitzyklus und daher der siebente Tag derselben, welcher diesen Zyklus abschließt, ein שבת, wie denn dann überhaupt jeder Zeitzirkel mit dem Namen שבת = *šabattu* belegt wurde.

Daß dem wirklich so ist, lehrt wieder am deutlichsten das Bibelwort selber. Im III. Buche Mosis, Kap. XXIII wird im Anschluß an die Bestimmung des Passahfestes die Feier des Wochenfestes (שְׁבוּעָה) besprochen und da heißt es (Vers 15—16):

וספרתם לכם ממחרת השבת  
מיום הביאתכם את עמר התנוסה  
שבע שבתות תמימת תהיינה  
עד ממחרת השבת השביעית  
תספרו חמשים יום

5

Der Ausdruck *השבת ממחרת* hat hier zu allerlei Deutungen Anlaß gegeben, die aber alle einen gewissen inneren Widerspruch in sich bergen. Wird nun *שבת* in der hier (im Anschlusse an die Zimmern'sche Untersuchung) entwickelten Bedeutung genommen, dann ist jede Schwierigkeit behoben. Der 15. Nisan war als Vollmondtag ein 10 „*šabattu*“; der darauffolgende Tag, der 16. Nisan, an dem man das Omer darbrachte, war sonach ein *מחרת השבת*. Von da ab sollen sieben volle siebentägige Zeitzirkel (*שבתות*) gezählt werden, so daß bis zum *השבת השביעית* (d. i. bis zu dem auf den 7. Šabattuzirkel, also 7. Wochenzyklus folgenden Tag) 50 Tage 15 gezählt werden sollen.

Die Bedeutung *שבת* = *šabattu* = „Zyklus“ = „Zeitzirkel“ geht auch aus einer anderen Stelle hervor. In Levit. XXV, 8 lesen wir:

וספרתם לך שבע שבתות שנים  
שבע שנים שבע פעמים  
והיו לך ימי שבע שבתות השנים  
חשד וארבעים שנה

20

Da nun unserer Erörterung zufolge in chronologischem Sinne einen abgeschlossenen und periodisch wieder- 25 kehrenden Zeitkreis oder „Zeitzyklus“ und im engeren Sinne auch einen mit der Siebenzahl verbundenen Zeitzyklus bedeutet, so sind *שבתות שנים* „Jahreszyklen“ d. h. „periodisch wiederkehrende siebenjährige Zeitzyklen“; *שבע שבתות שנים* bedeutet somit „sieben Jahreszyklen“ oder „sieben sieben- 30 jährige Zyklen“, wie dies denn auch durch den erläuternden Nachsatz *שבע שנים שבע פעמים* d. i. „siebenmal sieben Jahre“ begründet wird. Wir haben hier sonach folgenden Wortlaut:

„Zähle sieben Jahreszyklen (Sabbat-Jahre):  
sieben Jahre siebenmal;  
es beträgt die Dauer der sieben Jahreszyklen  
neunundvierzig Jahre“.

35

Es hat dies auch seine Begründung, wenn wir den astralen Charakter, der einer jeden Zeitrechnung zu Grunde liegt, näher ins Auge fassen. Ich habe an anderer Stelle (ZDMG. 60, 852 ff.) nach- 40 gewiesen, daß dem irdischen Kalender ein sogenannter „Himmelskalender“ parallel läuft, in dem das Quadriennium das ist, was im bürgerlichen Kalender der Tag ist, und in dem daher das Jahr, das sogenannte „Himmelsjahr“ oder auch „große Jahr“, als aus 365

solchen Tagen bestehend,  $365 \times 4 = 1460$  Jahre zählt. Der „große Monat“ oder „Himmelsmonat“ zählt 30 Quadriennien, und die „Himmelswoche“ oder „große Woche“ hat 7 Quadriennien. Es ist dies (7 Quadriennien  $= 7 \times 4$  Jahren  $= 28$  Jahre) die 5 28jährige Sonnenperiode oder der „Sonnenzirkel“, nach dessen Ablauf die Tage des Sonnenkalenders auf denselben Wochentag wiederkehren. So wie aber die anderen Zeitkreise: das Jahr, der Mondmonat und der Tag bei der Entwicklung der Zeiteinteilung in vier Teile geteilt wurden (das Jahr in 4 Jahreszeiten, der Mondmonat 10 in 4 Phasenperioden, der Tag in Vor- und Nachmittag sowie in Vor- und Nachmitternacht), so wurde im Himmelskalender auch die Woche in 4 Teile geteilt. Die Himmelswoche zählte 7 Himmeltage d. i. 7 Quadriennien  $= 28$  Jahre; ein Viertel davon betrug 15 sonach sieben Jahre und bildete für sich ebenso eine abgeschlossene Periode, wie deren Vierfaches: die Himmelswoche, die 28 Jahre zählte. Dann ist es aber begründet, warum jedes siebente Jahr, welches diese Siebenjahrperiode abschloß, mit שבת bezeichnet wurde (Levit. XXV, 4) und zwar zum Unterschiede von dem die Siebentagperiode oder Woche abschließenden שבת mit den Worten: 20 שבע שבתה שנים oder im Plural: שבתה שנים (vgl. שבתה שנים, Levit. XXV, 8).

Aber gerade der Umstand, daß dies schon einen sehr späten, vielleicht letzten Entwicklungsprozeß in der Zeiteinteilung involviert, führt uns zu dem Schlusse, daß die Redaktion der Bibelstelle 25 Levit. XXV, in welcher auch von dem am 10. Tage des 7. Monats zu feiernden יום הכפרים die Rede ist, einer sehr späten Zeit angehört, ein Umstand, auf den wir übrigens im Laufe unserer Untersuchungen noch zurückkommen werden.

Es ist auf diese Weise die Bedeutung des Wortes „sabbatu“ 30 שבת“ genügend klar, und es erscheinen damit auch die biblisch-kalendarischen Bestimmungen für die Festtage der Hebräer in neuem Lichte.

Das Passahfest wird am 15. Tage des Monats Nisan gefeiert, also zur Zeit des Vollmonds, und dauert 7 Tage, also 35 eine ganze Mondphase hindurch. Sieben Mondphasen nach dem Passah-Vollmonde wird das Schabuothfest gefeiert. Am 15. Tage des siebenten Monats, also wiederum zur Zeit des Vollmonds, begeht man das Succothfest, das gleichfalls eine ganze Mondphase hindurch gefeiert wird. Dabei wird (siehe Leviticus XXIII, 39) der 40 1. Tag des Festes, also der „Vollmondstag“, als „sabbatu“ (ביום) und auch der 8. Tag des Festes d. i. der folgende Phasentag als „sabbatu“ (וביום השמיני שבתון) bezeichnet.



Schon aus diesen Tatsachen dürfte der astrale Charakter dieser Feste klar zu erkennen sein. Wir sehen dies aber noch 45 deutlicher, wenn wir die in der Bibel (Exodus XXIII, 14—17; Exodus XXXIV, 18—23) dargelegte Bedeutung dieser drei Feste in Betracht ziehen. Hier lesen wir unter anderem:

Exodus XXIII, 17:

שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך „dreimal des Jahres erscheine  
אל פני האדון יהוה jeder Mann vor Adon, dem Jahve“;

Exodus XXXIV, 23:


שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך „dreimal des Jahres erscheine jeder  
אח פני האדון יהוה אלהי ישראל Mann vor Adon, dem Jahve, dem  
Gotte Israels“.

Der hier genannte „Adon“ wird gewöhnlich mit „Herr“ übertragen, doch halte ich dafür, daß hier, wo der Aufenthalt Israels in Ägypten, ihre Leidensgeschichte daselbst und ihr Exodus 10 von dort vorgetragen wird, nicht unabsichtlich die Erinnerung an jenen Sonnengott  „Aten“ wachgerufen wird, der gerade kurze Zeit vor dem Auszuge Israels sich allgemeiner Verehrung von Seite der Ägypter erfreute. Es war dies jener monotheistisch verehrte Gott, 15 der sich in der Sonnenscheibe manifestierte und dessen Kraft und Wille im Glanze der Sonnenstrahlen sich offenbarte und dessen Begründer, der König Amenhotep IV, deshalb auch  „Chu-n-Aten = Glanz der Sonnenscheibe“ genannt wurde.

Wenn jemals irgendwo die Religion der wichtigste Faktor einer kulturellen Bewegung der Menschheit war, wenn jemals die Religions- 20 geschichte eines Volkes zugleich seine Kulturgeschichte war, so war dies in Ägypten, dem Stromlande des Nils, der Fall. Hier war das nationale Leben mit dem religiösen aufs innigste verknüpft; jede religiöse Bewegung berührte die nationalen Regungen und Empfindungen, jede religiöse Umwälzung riß die bestehende Staats- 25 gewalt mit sich fort und hatte eine Umwälzung im staatlichen Leben zur Folge.

Die Religion hatte sich so tief in den Organismus des Staates eingewurzelt, daß alle Mittel des Staates an Tempelbauten und religiösen Stiftungen verschwendet wurden und die Priesterschaft 30 nicht nur die Machtstellung des Königs, sondern die ganze Staatsgewalt zu vernichten drohte.

Ein solcher Umschwung im Staatsleben erfolgte mit dem Regierungsantritte Amenhotep's IV. (1403 v. Chr.). Mutig und er- 35 obernd sind seine Vorgänger aufgetreten und hatten die Macht Ägyptens bis weit nach Asien hinüber ausgedehnt. Er aber suchte seinen Ruhm und seine Kulturbestrebungen nicht in kriegerischen Erfolgen; ihm schwebten andere Ideale vor Augen. In Ägypten war die Gottesidee schon früh zur Entwicklung gelangt. Was die 40 Semiten unter dem Namen  $\text{ilu}$  oder  $\text{ilu}$  verstanden, faßten die Ägypter im Worte „nuter“ zusammen. Nuter war das höchste Wesen, das außer und über der menschlichen Sphäre waltend ge-

dacht wurde, das da war im Anfang und als Anfang, die Welt erschuf und das ganze Universum nach seinem Willen lenkte und regierte. Dieses höchste Wesen wurde aber in den verschiedenen Bezirken in verschiedener Weise personifiziert und dementsprechend  
 5 auch mit verschiedenen Eigennamen benannt. Überall war es zwar die Sonne, in der man das alle Dinge bewegende und lebende Element zu erkennen glaubte, doch mannigfach war die Art, in der diese Anschauung zutage trat, und verschieden waren die Attribute und darum auch die Namen, mit denen man in den verschiedenen  
 10 Gauen Ägyptens die Gottheit belegte. So entstand eine ganze Götterschar, in deren jedem sich der Begriff „Nuter“ manifestierte. Da war es *Ptah*, der „Eröffner“ der Welt, der Schöpfer des Weltalls, dort *Amon*, der das „Verborgene“ kennt, also der „Allwissende“; wieder anderswo ist Gott der Inbegriff jenes höchsten Wesens, das  
 15 den Äckern Fruchtbarkeit gibt, den Nil schwellen macht usw. So wie jeder Bezirk seine besondere Hauptstadt hatte, die zugleich Sitz des jeweiligen Gaufürsten war, so hatte er auch seinen besondern Gott und seine besondere Gottesverehrung; die Hauptstadt war sonach nicht nur der politische Mittelpunkt des ganzen Gaues,  
 20 sondern auch der Mittelpunkt der diesen Gau charakterisierenden besondern Gottesverehrung. Und selbst zur Zeit, da Ägypten unter einem Szepter vereinigt war, gelangte mit dem Wechsel des Herrschersitzes auch eine andere Gottheit zur Hegemonie. Und so kam es, daß mit dem Emporblühen Thebens auch *Amon* National-  
 25 gott der Ägypten wurde, der dann, vereint mit den Attributen des *Ra*, des ewigen Gottes der lichten Sonne, als *Amon-Ra* verehrt und mit dem Namen  d. i. „*Amon-Ra*, der König der Götter“ bezeichnet wurde.

Mit diesem Götterchaos und seinen zahlreichen mythischen  
 30 Formeln sollte nun aufgeräumt werden. Als Sohn einer Mutter fremdländischen, jedenfalls nicht ägyptischen Stammes wurde Amenhotep IV. in einem Geiste erzogen, der in Ägypten, wenigstens im offiziellen Ägypten, bis dahin nicht gekannt wurde. Wir wissen zwar nicht, wer seine Mutter war; wir wissen bloß, daß *Thi*, die  
 35 Lieblingsgattin Amenhotep's III., die Tochter eines gewissen Juao und seiner Ehegattin Thuao war. Doch glaube ich, daß wir nicht fehlgehen und uns gar nicht weit von der Wahrheit entfernen, wenn wir sie für semitischen Ursprungs halten. Vielleicht gehörte sie sogar zu jenem Volke, das sich einige Jahrhunderte früher —  
 40 etwa 1765 v. Chr. — hier niedergelassen hatte. Israel war hier auf dem Boden Ägyptens zu einer mächtigen Nation angewachsen; „die Kinder Israel waren fruchtbar und nahmen überhand gar sehr; sie mehrten sich und wurden so zahlreich, daß das Land voll von ihnen ward“ (Exod. I, 7). Es ist sehr wahrscheinlich, wenigstens  
 45 die Möglichkeit ist gar nicht ausgeschlossen, daß *Thi* dem Stamme



Israels angehörte. Haben semitische Fürsten — später auch König Salomo — ägyptische Königstöchter freien können, warum sollte nicht einmal ein ägyptischer König die Tochter eines in seinem Lande weilenden semitischen Volkes als Ehegattin heimgeführt haben? Dann ist es erklärlich, warum sie, die in einem Glauben 5 erzogen wurde, der durch und durch von monotheistischen Ideen durchweht war, dem Amonkult und seiner Priesterschaft fremd gegenüberstand und ihren Kindern eine Erziehung zuteil werden ließ, die in Ägypten Befremden erregte. Es ist dann erklärlich, warum sie ihrem Kinde, dem der ihr mit zärtlicher Liebe zugetane 10 königliche Gemahl mit Umgehung der bestehenden Thronfolgevorschriften die Krone sicherte, eine besondere Abneigung gegen die Verehrung des hochwürdigen Reichsgottes Amon und einen gewissen Abscheu gegen die übrige Götterschar Ägyptens einzuflößen suchte. Nachdem aber auch der Monotheismus Israels um diese Zeit einen 15 stark ausgeprägten astralen Charakter trug, so war auch der von *Thi* ihrem Sohne eingeprägte Monotheismus astraler Art; es war ein sogenannter solarer Monotheismus, insofern der eine, einzige und einige Gott in der Sonnenscheibe („Aten“) verkörpert wurde. Amenhotep IV. hatte also schon als Kind die 20 Lehre von dem einen Lichtgott empfangen „und was dem kindlichen Gemüte in zarter Jugend der Mutter Mund mit beredter Zunge eingeprägt hatte, das war dem zum Manne herangereiften Jüngling ein feststehender Glaubenssatz geworden“ (Brugsch, Geschichte Ägyptens p. 419). Gleich bei seiner Thronbesteigung gab 25 er sich offen und unumwunden als Anhänger dieser neuen Richtung zu erkennen, und es dauerte gar nicht lange, da hatte die offizielle Welt Ägyptens mit der alten Religion gebrochen und sich zur neuen „Lehre“ bekannt. Dem Amonkult mit seinen Nebengöttern und seiner Priesterschaft wurde offen der Krieg erklärt. Der König 30 legte seinen Namen ab und änderte diesen in „Chu - n - Aten („Abglanz der Sonnenscheibe“) um, gab auch seinen noch unmündigen Töchtern Namen, die mit „Aten“ zusammengesetzt waren, und auch die Großen des Reiches mußten ähnliche Änderungen mit ihren Namen vornehmen. Sie mußten den in ihren Namen etwa vor- 35 kommenden Amon streichen und diesen, wenn schon nicht durch Aten, so doch wenigstens durch den mit Aten mehr oder weniger identischen *Ra* ersetzen, jenen als Einheit erfaßten *Ra*, der auch im Thronnamen Amenhotep's IV. vorkam als „*Nefer-ḥeper-ua-en-Ra*“ d. h. „Schön ist die Eine Gestalt des *Ra*“, eine Bezeichnung, 40 welche unzweideutig die Einheit des Sonnengottes betonte.

Um aber mit dem alten Reichsgott und seinen zahlreichen Nebengöttern für immer aufzuräumen, mußte alles, was irgendwie die Erinnerung an seinen Kult wachrufen könnte, fortgeschafft und bis auf die geringsten Spuren hin vertilgt werden. Es wurden daher 45 alle Götterbilder und Namen, die auf *Amon* Bezug hatten, zerstört und in den vorhandenen Inschriften ausgemeißelt. Nur wenige

Denkmäler entgingen diesem Schicksale. Deshalb verließ der König auch die alte Residenzstadt Theben und gründete sich in Mittel-Ägypten südlich von Beni-Hassan eine neue Residenz, die er Chut-Aten nannte. Theben, der Sitz des alten polytheistischen

5 Götterglaubens, eignete sich nicht als Mittelpunkt einer rein monotheistischen Religionsanschauung. In der neuen Residenz wurde zur Verherrlichung und Verehrung des Einen allmächtigen Gottes auch ein Tempel aufgeführt, nach neuen Plänen mit offenen Höfen, in denen Feueraltäre errichtet wurden.

10 Wie rein ausgeprägt die Verehrung nur eines Gottes im Atenkult war, sehen wir an einigen uns erhaltenen Hymnen. Hier ein Beispiel, ein Gebet an die Sonne, welches in den Grabinschriften von *Tell-el-Amarna* (der Ruinenstätte von Chutaten) überliefert ist<sup>1)</sup>:

15 „Schön ist dein Untergang, du Sonnenscheibe des Lebens, du „Herr der Herren und König der Welten. Wenn du dich vereinigst „mit dem Himmel beim Untergange, so frohlocken die Sterblichen „vor deinem Angesichte und geben Ehre dem, der sie erschaffen „hat, und beten an vor dem, der sie gebildet, vor den Blicken

20 „deines Sohnes, der dich liebt, des Königs Chunaten. Das ganze „Land Ägypten und alle Völker wiederholen alle deine Namen bei „deinem Aufgange, um zu preisen deinen Aufgang wie deinen „Untergang in gleicher Weise. Du, o Gott! der in Wahrheit der „lebendige ist, stehst vor den beiden Augen. Du bist es, welcher

25 „schafft, was niemals war, der bildet alles, was im All ist. Auch „wir sind hergekommen durch den Ausspruch deines Mundes.“

Die neue Religion war in den Hofkreisen so verbreitet und eingewurzelt, daß auch die königliche Gemahlin Nefer-i-Thi, von der Bedeutung dieses neuen Glaubens tief durchdrungen, die Morgen-

30 sonne in einer Weise begrüßt, wie dies nur in den religiösen Produkten einer vom reinsten Monotheismus durchwehten Zeit möglich ist. Sie ruft<sup>2)</sup>:

„Du Sonnenscheibe, du lebendiger Gott! kein anderer ist außer „dir! Du machst gesunden die Augen durch die Strahlen, Schöpfer

35 „aller Wesen. Gehst du auf am östlichen Lichtkreis des Himmels, „um das Leben zu spenden allem, was du erschufst an Menschen, „Vierfüßern, Vögeln und allen Arten von Gewürm auf dem Lande, „wo sie leben; so schauen sie dich an und schlummern ein, wenn „du untergehst“.

40 So erhaben aber diese Lehre auch war — stimmen doch die hier zitierten Hymnen mit mehr denn einer Stelle der biblischen Psalmen, die zur Verherrlichung Jahve's angestimmt wurden, überein — so war sie doch von verhältnismäßig nur kurzer Dauer, aber noch immer lange genug, um auf das im Lande wohnende


1) Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen 426.

2) Brugsch, Geschichte Ägyptens unter den Pharaonen 427.

Volk Israel von Einfluß sein zu können. Die Religion Israels ist eine monotheistische. Jahve ist der Eine, den Israel als seinen Nationalgott verehrt. Dieser Jahve war der Schöpfer des Weltalls, der Lenker und Leiter des ganzen Universums, sein Kult war aber ein astraler, und zwar war es der Mond, durch den sich die Allmacht und Unvergänglichkeit Jahve's manifestierte. Denn die Feste Israels, auf deren genaue Innehaltung die Gebote Jahve's sich in erster Linie beziehen, waren an bestimmte Mondphasen gebunden: Vollmond Nisan = Passah, Vollmond Tišri = Succoth, Neumond Tišri = Jom-hasikkaron (jetzt Roš-hašanah); ferner jeder Neumondstag, sowie die aus der Šabbatu-Feier des Vollmondes hervorgegangenen Sabbate und auch das sieben Wochen (also sieben Mondphasen) nach dem Vollmonde Nisan stattfindende Fest der Erstlingsopfer. Nur Jom-Kippur macht hier eine Ausnahme. Sonst aber sind die Festopfer des alten Israel alle an bestimmte Mondphasen gebunden. Ich möchte in dem Umstande aber, daß gerade das Datum des Versöhnungstages in dieser Beziehung eine Ausnahme bildet von allen übrigen Festen, einen Fingerzeig dafür erblicken, daß jene Bibelexegeten im Rechte sind, welche die Annahme vertreten, daß die Feier des Versöhnungstages nicht auf alten Satzungen ruht, sondern erst aus den Fasttagen des Exils hervorgegangen ist. Zweifellos ist aber in der Bestimmung der israelitischen Feste ein Anhaltspunkt dafür zu erblicken, daß der Gottesdienst Israels auf einen Mondkult zurückzuführen ist. Es ist dies ein Kult, den sie bereits in ihrer alten Heimat, in Asien, bei den semitischen Babyloniern kennen gelernt haben und an dem sie auch in Ägypten festhielten. Und darum beziehen sich auch alle religiösen Anschauungen Israels — wie schon Ed. Meyer<sup>1)</sup> bemerkte — „in echt semitischer Weise auf die unmittelbar vorliegenden praktischen Fragen, auf das irdische Leben, das Wohlergehen des Volkes und des Einzelnen“; ihre Feiertage sind Fest- und Freudentage, die durch den Mond geregelt werden, jenen Himmelskörper, in dessen wechselvollen Phasen sich das wechselreiche Wirken Jahve's manifestiert und an dessen periodisch sich erneuende Gestalten sich der Jahvekult knüpft. „עשה ירח למעדים“, „er schuf den Mond zur Bestimmung der Festzeiten“ sagt der Psalmist (Kap. CIV, 19).

Dieses Volk, das während seines langjährigen Aufenthalts im Ägypterlande stets ihm fremden Kulturen begegnete, sah plötzlich unter Amenhotep IV., wie sehr sich da eine neue Auffassung in religiöser Hinsicht geltend machte, eine Auffassung, die sich in vielfacher Beziehung der ihrigen näherte. Es entstand eine monotheistische Reformation, die sich in ihren Grundprinzipien mit denen ihres Monotheismus deckte, nur mit dem Unterschiede, daß der neue Nationalgott der Ägypter sich in der Sonnenscheibe manifestierte.

1) Geschichte des Altertums, I, 379.

Allerdings war auch schon früher, vielleicht schon seit den ältesten Zeiten der ägyptischen Geschichte, die Sonne die Verkörperung jenes höchsten Wesens, dem die Ägypter all ihr Wohl und Sein zu verdanken hatten, denn Ra, der König der Götter, der an der Spitze des ganzen ägyptischen Götterkreises stand, ist die Licht und Wärme spendende Sonne. Aber Ra war eben der König der „Götter“ und nicht der Eine Gott, nicht der einzige, alleinige Gott; er war den Ägyptern das, was den Griechen Zeus war. In den verschiedenen Teilen des Landes wurden ihm auch andere Attribute und daher auch andere Namen beigelegt, so: Chnum-Ra, Amon-Ra, Sebek-Ra, Hor-Ra etc. Anders war es jetzt unter Amenhotep IV. Jetzt sollte nur ein Gott, ein höchstes Wesen, verkörpert wohl durch die Sonnenscheibe, aber als das einzige schöpferische, allmächtige und allgütige Wesen verehrt werden. Und die Verehrung dieses nur einen Gottes ist das, was der Monotheismus umfaßt. Ein ähnlicher Monotheismus war bei Israel schon seit den Zeiten Abraham's eingebürgert, und er verfeinerte sich immer mehr. Ja, schon aus der grauesten Urzeit hatte Israel die Verehrung eines höchsten, guten, wohl schon früh auch schöpferisch gedachten Wesens mitgebracht, und die Jahve-Religion war nichts anderes als die Fortsetzung, die konsequente Durchführung und höchste Erhebung jener uralten Verehrung<sup>1)</sup>. Nun sahen sie einen solchen Kult hier in Ägypten entstehen, in demselben Ägypten, in welchem sie seit Langem schon als Fremdvolk betrachtet und demgemäß geknechtet und sklavisch behandelt wurden. Nun schien es, als ob eine Wendung zum Bessern eintreten sollte. Amenhotep III. erhob nicht eine Ägypterin, sondern eine Fremde zu seiner Lebensgefährtin und überschüttete diese mit allen Beweisen zärtlichster Liebe. Diese Fremde war eine Tochter des in Ägypten verhaßten und darum auch zu harter Frohnarbeit verurteilten Volksstammes (siehe oben), und so wurde der Haß, der dem ganzen Volke zuteil wurde, auch ihr, der Königin, zuteil. Mit um so größerem Nachdrucke zeigte sie ihre Anhänglichkeit an ihre alten Stammesbrüder. Sie flößte ihren Kindern Haß und Verächtlichkeit gegen die herrschenden ägyptischen Sitten ein, insbesondere eiferte sie gegen die religiösen Anschauungen der Ägypter und ließ ihren Sohn, der durch ihren Einfluß berufen war, einst den Thron zu besteigen, in monotheistischer Richtung erziehen. Ihre Tochter war es<sup>2)</sup>, die den Judenknaben in einem Kästchen liegend mitten im Schilf am Ufer des Nils vorfand. Dieser Knabe, weil ein Fremdling<sup>3)</sup>, erhielt den Namen  „mos = das Kind“, hieraus die griechische Form Moses, hebräisch: מֹשֶׁה. Alles dies und die liebevolle Erziehung



1) Schröder, Wesen und Ursprung der Religion 33.

2) Mahler, The Exodus. Journal of the Royal Asiatic Society 1901, 33 ff., insbesondere 65.

3) ibid. pag. 66.

des Moses am ägyptischen Hofe mußte bei Israel die süße Hoffnung reifen, daß ihnen unter Amenhotep IV. ein besseres Geschick werde zuteil werden, und diese Hoffnung steigerte sich, als König Amenhotep IV. mit allen alten Religionsbräuchen aufräumte und eine Religion einführte, die sich wegen ihres monotheistischen Charakters dem Glauben Israels sehr näherte.

So hat Israel, das während seines Aufenthaltes in Ägypten schon so manchen Brauch angenommen hatte, auch die Art und Weise des im „Aten“ zum Ausdrucke gebrachten monotheistischen Glaubens der Ägypter adoptiert, und gewiß war es gar nicht leicht, diese dann später aus Israel wegzuschaffen. Auch Aten war, wie der israelitische Nationalgott Jahve, der allmächtige, der alles regiert; auch Aten war der Schöpfer, Lenker und Regierer der ganzen Welt; die Verehrung, in der der Aten-Glaube äußerlich zum Ausdrucke kam, war eine andere als die, womit Israel seinen Jahve verherrlichte. Und so ist es nur natürlich, daß Israel mit anderen Kulturelementen und religiösen Bräuchen auch den Atenkult übernommen hat.

Haben sich doch viele solcher ägyptischer Bräuche sogar noch bis zum heutigen Tage in Israel erhalten! Ich meine da nicht gerade das Blutopfer der Beschneidung, das gewiß echt ägyptischen Ursprungs ist<sup>1)</sup>, sondern gewisse mit der jüdischen Religion eng verknüpfte Kalenderdaten, wie es z. B. die mit ערב bezeichneten Vortage der Feste und Feiertage sind, also z. B. ערב שבת, ערב ראש חודש, etc. und wie wir auch im Deutschen heute noch den Samstag „Sonabend“ nennen. Es ist heute klar, daß alle diese Bezeichnungen eine Jahrtausende hindurch geübte Gepflogenheit hinter sich haben und daß in Ägypten der Ausgangspunkt für dieselben zu suchen ist. Hier finden wir, daß es schon zur Zeit des Mittleren Reiches (also schon im 20. Jahrhundert v. Chr.) allgemeiner Brauch war, den einem Festtage unmittelbar vorangehenden Tag so zu bezeichnen, daß man vor den Namen des betreffenden Fest- oder Feiertages den Ausdruck für „Abend“ oder „Nacht“ setzte. In der „Zeitschrift für ägypt. Sprache“<sup>2)</sup> veröffentlichte Adolf Erman einen Artikel unter dem Titel „Zehn Verträge aus dem mittlern Reich“. Es sind dies Verträge, welche lediglich den Zweck hatten, dem Oberpropheten  „die regelmäßige Abhaltung des Totenkultus an einigen Festtagen zu sichern“. Und hier sehen wir, daß, während der Neujahrstag durch die Hieroglyphe  bezeichnet ist, der 5. Schalttag d. i. der letzte Tag des ägyptischen Jahres, also der

1) Siehe auch Ed. Meyer, *Gesch. d. Altert.* I, pag. 72 und pag. 250.

2) *Zeitschr. f. Ägypt. Spr.* 1882, 159 ff.

Vortag vor dem Neujahrstage, durch die Gruppe angedeutet wird:



d. h. „5. Zusatztag, Nacht des Neujahrstages“. Ebenso wird hier der 18. Thot als Tag des („Uag-Festes“) bezeichnet und

der 17. Thot heißt:



d. h. „Monat Thot, Tag 17, Nacht des Uag-Festes“. Daß hier nicht die Neujahrsnacht und auch nicht die Nacht des 18. Thot gemeint sein kann, geht schon aus dem Umstande hervor, daß bei den Ägyptern der bürgerliche Tag mit dem Beginn des natürlichen Tages d. i. mit Sonnenaufgang seinen Anfang nahm. Es ist somit unmöglich, daß die Nacht des 5. Schalttages die Neujahrsnacht und die Nacht des 17. Thot die Nacht des Uagfestes sei. Auch ist hier überall von Tempelgaben die Rede, die am lichten Tage und nicht in der Nacht dargebracht wurden (siehe diesbezüglich den X. Vertrag). Es kann nicht anders sein, als daß, sowie noch heute bei den Israeliten der Tag vor einem Festtage durch diesen Festtag und das ihm vorgesetzte *ערב* „Abend“ bezeichnet wird (z. B. *ערב שבת* und *ערב שבת*; *ראש השנה* und *ראש השנה* etc.), auch hier der einem Festtage vorangehende Tag durch den Festtag und das ihm vorangesetzte Zeichen für „Nacht“ oder „Abend“ ausgedrückt wird. Es ist dies um so wahrscheinlicher, als bei den Ägyptern auch nach Einführung des Sonnenjahres die Mondrechnung noch weiter im Gebrauche blieb. Insbesondere die Ordnung und Verrechnung der Tempelabgaben scheinen die Priester nach dem Monde und nicht nach einem Sonnenkalender bestimmt zu haben. Dies geht auch aus den vor wenigen Jahren bei Kahun gefundenen Papyrus hervor, die aus der Zeit Usertes III. stammen. Hier<sup>1)</sup> wird der Betrag von 6 Monatseinkünften für den Tempelschreiber *Hr-m-sf* ( ) angegeben. Die angeführten Monatsdaten sind:

|    |                 |                |    |
|----|-----------------|----------------|----|
|    | Jahr XXX, Payni | 26 — Epiphi    | 25 |
|    | „ „ Messori     | 25 — Thoth     | 20 |
|    | „ XXXI, Paophi  | 20 — Athyr     | 19 |
| 35 | „ „ Choiak      | 19 — Tybi      | 18 |
|    | „ „ Mechir      | 18 — Phamenoth | 17 |
|    | „ „ Pharmuthi   | 17 — Pachon    | 16 |

Die zwischen den einzelnen Monatsdaten auftretenden Intervalle sind:









1) Siehe Borchardt, Der zweite Papyrusfund von Kahun, *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 1899 pag. 93, und Mahler, Das mittl. Reich der ägypt. Geschichte, ebenda XL. Bd. pag. 1.

|           |    |   |           |         |      |    |
|-----------|----|---|-----------|---------|------|----|
| Payni     | 26 | — | Epiphi    | 25 = 29 | Tage |    |
| Epiphi    | 25 | — | Mesori    | 25 = 30 | "    |    |
| Mesori    | 25 | — | Thoth     | 20 = 30 | "    |    |
| Thoth     | 20 | — | Paophi    | 20 = 30 | "    |    |
| Paophi    | 20 | — | Athyr     | 19 = 29 | "    | 5  |
| Athyr     | 19 | — | Choiak    | 19 = 30 | "    |    |
| Choiak    | 19 | — | Tybi      | 18 = 29 | "    |    |
| Tybi      | 18 | — | Mechir    | 18 = 30 | "    |    |
| Mechir    | 18 | — | Phamenoth | 17 = 29 | "    |    |
| Phamenoth | 17 | — | Pharmuthi | 17 = 30 | "    | 10 |
| Pharmuthi | 17 | — | Pachon    | 16 = 29 | "    |    |
| Pachon    | 16 | — | Payni     | 16 = 30 | "    |    |

Zusammen = 355 Tage.

Die zwischen den einzelnen Monatsdaten auftretenden Intervalle sind sonach abwechselnd 29 und 30 Tage; wir haben es somit mit 15 Daten einer Mondrechnung zu tun und zwar hatte das vorliegende Mondjahr 355 Tage, also genau so viel, wie ein überzähliges Gemeinjahr im Kalender der Israeliten.

Es sind also — so viel geht aus obigen Tabellen mit Sicherheit hervor — die Einkünfte der Priester nach Mondmonaten berechnet worden.

Und nun wird es erklärlich, warum die den Feiertagen vorangehenden Tage die Bezeichnung  , bei den Hebräern ערב führen. Im Mondkalender oder in der Mondrechnung beginnt der bürgerliche Tag immer und überall mit dem Abend. Der Abend 25 ist es also auch, mit dem die an den Mond geknüpften Feste ihren Anfang nehmen. „מערב ער ערב חשבונו שבתכם“, d. i. „von Abend bis Abend sollt ihr euren Sabbat feiern“ — so lesen wir im 8. Buche Mosis Kap. XXIII, 32. Dem Abende, mit dem ein Feiertag beginnen sollte, mußte sonach mit besonderer Aufmerksamkeit entgegen gesehen werden. Dadurch war schon der ganze Tag, der dem Festtage voranging, ein nicht unwichtiger Kalendertag; man mußte sich eben vor Augen halten, daß mit Abend der Feiertag seinen Anfang nimmt. Und so kam es, daß man den ganzen Vortag des Fest- oder Feiertages mit einem Worte belegte, das allein schon 35 darauf hindeutete, daß der kommende Abend ein Vorabend des betreffenden Feiertages ist. So entstand bei den Ägyptern neben  = Neujahr der Name   zur Bezeichnung des Vortages des Neujahrfestes; und weil der 18. Thoth der Tag war, an dem das  Uag-Fest gefeiert wurde, so hieß sein Vortag d. i. der 40 17. Thoth  . Und diese Bezeichnungsweise war von so einschneidender Bedeutung, daß sie von den Ägyptern zu den Israeliten überging, bei denen sie noch heute gebraucht wird und

zwar so allgemein, daß sie von diesen auch zu anderen Völkern übergang, so bei den Deutschen „Sonnabend“, „Feierabend“ etc.

Es sind dies Bräuche, die in Ägypten schon im 3. Jahrtausend v. Chr. zu Hause waren. Und so ist es gar nicht zu verwundern, ja es ist sogar selbstverständlich, daß die Israeliten die Atenverehrung der Ägypter mit ihrem Monotheismus zu verschmelzen suchten oder sogar tatsächlich verschmolzen haben.

Und so sollte Israel an den drei Festen: Passah, Šabuoth und Succoth, die zufolge ihres lunaren Charakters um die Zeit eines „*sabattu*“ des Mondes d. i. eines durch die abgelaufene Mondphase bestimmten Mondzirkels gefeiert werden, sich auch des solaren Charakters ihres mit „Aten = Adon“ verschmolzenen Jahve-Gottes erinnern. Es drückt sich sonach in diesen Festen ein nicht zu verkennender lunisolärer Charakter aus, der übrigens auch dadurch zum Vorschein kommt, daß die Feste Passah und Succoth nicht nur zur Vollmondzeit, sondern auch um die Zeit der Äquinoktien gefeiert werden. Den Nisanmonat, in welchem Israel aus Ägypten zog, nennt die Bibel einen חודש האביב d. h. „Monat der Frühlingsgleiche“. Aus anderen Untersuchungen<sup>1)</sup> wissen wir bereits, daß Amenhotep IV. am Ende des 15. Jahrhunderts v. Chr. (1403 v. Chr.) zur Regierung kam und daß der Exodus am 15. Nisan = julian. 27. März d. J. 1835 v. Chr. statthabte. Am julian. 2. April war damals die Frühlingstagundnachtgleiche. Der am 27. März stattgehabte Vollmondtag, an dem Israel Gosen verließ, war sonach der dem Frühlingsäquinoktium zunächst liegende. Der siebente Festtag, an dem sie der Tradition zufolge durch den ים סוף gingen, an dem sie also im eigentlichen Sinne des Wortes das Ägypterland verlassen hatten, war sonach der 33. März = 2. April, also der Tag des Frühlingsäquinoktium, zugleich aber auch der Tag, an dessen Abend die neue Mondphase (das letzte Mondviertel) sichtbar wurde. Daß dann das sechs Monate später statthabende Succothfest der Herbstnachtgleiche entsprechen mußte, ist wohl selbstverständlich, aber auch aus dem Wortlaute der Bibel geht dies hervor. Sie nennt (Exod. XXXIV, 22) das Succothfest ein חג האסיף חקופה דג השנה = „ein Fest des Fruchteinbringens zur Zeit der Jahres-Thekuphah“. Bekanntlich gibt es vier solcher Thekuphah oder Jahrpunkte: Thekuphath Nisan = Frühlingspunkt, Thekuphath Thamuz = Sommerpunkt, Thekuphath Tišri = Herbstpunkt und Thekuphath Tebeth = Winterpunkt. Das Succothfest, das am 15. Tišri seinen Anfang nimmt, ist somit ein Fest der Herbstgleiche.

Mit dem Succothfeste war aber zugleich, eben weil es zur Zeit der חג האסיף חקופה stattfand, schon seit den frühesten Zeiten

1) Mahler, *The Exodus*. Transact. of the Royal As. Soc. 1901. — Materialien zur Chronologie der alten Ägypter, Zeitschr. für Egypt. Sprache XXXII, 99 ff.




eine Neujaarsfeier verbunden. Nicht umsonst nennt das Schrifttum an anderer Stelle (Exod. XXIII, 16) das Succothfest ein Fest „am Ausgange des Jahres“. Es scheint so, als ob neben dem religiösen Jahre, das nach dem Muster der Babylonier um die Zeit der Frühlingsgleiche und zwar am 1. Nisan begonnen hatte, auch ein sogenanntes Naturjahr bestand, das um die Zeit des Herbst-  
 aquinoktiums, zur Zeit des Fruchteinbringens, seinen Anfang nahm. Dies hat übrigens auch seine gute Begründung. Zwischen den zwei natürlichen Zeitkreisen, dem Jahreskreise und dem Tageskreise, besteht eine gewisse Analogie, derzufolge dem Frühlingspunkte des Jahreskreises der Morgenpunkt des Tageskreises, dem Herbstpunkte des Jahreskreises dagegen der Abendpunkt des Tageskreises entspricht. In der Urzeit, da man den bürgerlichen Tag oder „Naturtag“ mit dem Beginn des natürlichen Tages d. i. mit Sonnenaufgang begonnen hatte, war es selbstverständlich, daß auch das Jahr mit dem Frühlingspunkte begonnen wurde. Als man aber später auch den Mondlauf in Betracht zog und diesen als Regulator der Zeitrechnung wählte, da wurden nicht nur die Monate nach der Gestalt und dem Laufe des Mondes bestimmt, sondern als Konsequenz der Mondrechnung auch der bürgerliche Tag mit dem Abend begonnen. Dann mußte aber, weil dem Abendpunkte des Tageskreises der Herbstpunkt des Jahreskreises entspricht, auch das Jahr mit dem Herbstpunkte seinen Anfang nehmen. Der 1. Nisan blieb auch weiter der Neujahrstag des religiösen Kalenders, indem von ihm aus als Frühlingsmonat die einzelnen Monate zur Bestimmung der Feste gezählt wurden, dagegen wurde der Monat der Herbstgleiche maßgebend für den Beginn des Naturjahres. Daß dem auch wirklich so ist, lehrt uns eine Talmudstelle. Im Tractat Roš-ḥašanah werden vier verschiedene Neujahrstage namhaft gemacht:

1. am 1. Nisan: Neujahrstag bei Berechnung der Regentenjahre der Könige und bei Bestimmung der Feste,
2. am 1. Elul: Neujahrstag für Bemessung des Zehent,
3. am 1. Tišri: Neujahrstag der gewöhnlichen Jahre, sowie der Sabbatjahre und Halljahre, wie auch in bezug auf das Einbringen der Feldfrüchte (also: Naturjahr),
4. am 1. Šebat: (nach anderen am 15. Šebat): Neujahr in bezug auf das Ausschlagen der Bäume.

Es gilt also auch noch in der spätern Epoche der Geschichte Israels die Herbstgleiche als Anfang eines sogenannten „Naturjahres“. Anfangs war dies das *חג האסיף*, welches mit 15. Tišri seinen Anfang nahm; später verlegte man den Neujahrstag auf den Anfang des Monats, also 1. Tišri, etwa so, wie im christlichen Kalender noch heute das Jahr nicht mit dem Tage der Winterwende, sondern mit dem ersten Tage des darauffolgenden Kalendermonats anfängt.

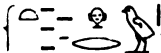





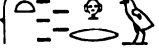
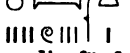
Der Anfang eines Naturjahres ist aber nicht gerade an das Einbringen der Feldfrüchte gebunden; es kann auch mit jedem

ändern von der Natur aus bedingten Ereignisse beginnen. So hatten z. B. die alten Ägypter neben anderen Jahrformen ein „Naturjahr“, das mit der Reife der Erstlingsfrüchte seinen Anfang nahm, dessen Neujahrstag also ungefähr mit dem Tage zusammenfiel, den die späteren Israeliten mit *חג רבבכוריים* bezeichneten. Unter den bereits oben (pag. 61) genannten „Zehn Verträgen aus dem mittl. Reich“ enthält der II. Vertrag Verpflichtungen über gewisse Gaben, welche die Stundenpriester des Tempels des Apnat von Siut dem Oberpropheten am Neujahrstage zu bringen haben. 10 Dagegen verpflichtet sich dieser zu geben einen bestimmten Teil (ein *Hqt*) „von jedem Feld des Stiftungsgutes, von den Erstlingen der Ernte des Fürstengutes, wie es jeder Untertan von Siut mit den Erstlingen seiner Ernte tut. Auch jeder dieser Bauern gibt in diesen Tempel von den Erstlingen seines Feldes“. 15 Dann heißt es weiter: „Wohlan, ihr wißt, daß wenn irgend ein Fürst oder irgend ein Untertan irgend etwas in den Tempel gegeben hat von den Erstlingen seiner Ernte, so ist es ihm nicht lieb, daß etwas davon fortkomme, noch daß irgend ein zukünftiger Fürst den zukünftigen Priestern verringere, was ein anderer Fürst 20 vertragsmäßig festgesetzt hatte<sup>1)</sup>“.

Es gab also bei den Ägyptern eine Jahrform, deren Neujahrstag mit der Reife der Erstlingsfrüchte zusammenfiel. Dieses Naturjahr war selbstverständlich ein festes Jahr, und darum wurde auch sein Neujahrstag durch die Hieroglyphe  bezeichnet.

25 Die Ägypter hatten nämlich verschiedene Jahrformen. In der Urzeit, also in der Zeit, in der sie noch nicht den Boden ihrer Geschichte betreten hatten, da hatten sie ein Mondjahr. Wahrscheinlich waren sie mit dieser Jahrform schon vertraut, noch ehe sie ihre Wanderung über die Landenge von Suez nach ihrer neuen 30 Heimat angetreten. Sie sind zur Kenntnis dieser ältesten aller Jahrformen gelangt, noch ehe sie die große Völkerwanderung von Asien nach Afrika antraten, und haben sie erst in ihrer neuen Heimat, wo sie sich ganz dem Ackerbau ergaben, mit dem Sonnenjahre eingetauscht. Dieses Sonnenjahr machte verschiedene Modi- 35 fikationen durch. Anfangs glaubte man den Anforderungen des Jahresbegriffes dadurch zu genügen, daß man das Jahr in 12 Monate, jeden zu 30 Tagen, teilte, also dem Jahre eine Dauer von 360 Tagen gab. Als sich dies als nicht entsprechend erwies, da fügte man dem Jahre noch 5 Tage hinzu und zwar in der Weise, daß man 40 die 30tägige Dauer der einzelnen Monate unverändert beibehielt, jedoch an den Schluß des Jahres einen fünftägigen Zeitraum setzte, der in seiner Benennung uns heute noch den Charakter des späteren Hinzutuns verrät. Diese fünf „Zusatztage“ oder auch „Schalttage“, wie man sie gewöhnlich zu bezeichnen pflegt, führen





1) Erman, *Zehn Verträge*, Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1882 p. 169.

in den ägyptischen Texten den Namen: . In dieser Gruppe bedeutet  wohl nichts anderes als das feminine Nomen  oder  d. i. *ryp-t* = Jahr, abgeleitet von dem Verb   „*ryp* = sich verjüngen“.  heißt also: „das Jahr und fünf darüber“ oder wie man sonst zu schreiben pflegte:  5 d. i. „die fünf überzähligen Tage des Jahres“ oder besser: „die fünf hinzugefügten Tage des Jahres“.

Natürlich mußte in einem Lande, in dem das ganze Wohl und Wehe der Bevölkerung von der Nilschwelle abhing, dem Eintreffen derselben mit größter Spannung entgegen gesehen werden, und es ist nur natürlich, daß, nachdem die Zeit der Nilschwelle von der Dauer des tropischen Jahres abhängig ist, die Kenntnis dieser Jahrform zu den Ägyptern früher gelangt sein mußte, als zu irgend einem andern Volke des Altertums. Dies mußte sie sonach bald zur Überzeugung gebracht haben, daß auch das Jahr mit 365 Tagen noch mangelhaft ist und noch nicht ganz den Anforderungen der Natur entspricht. Sie konnten zu dieser Überzeugung um so eher gelangen, als mit der Nilschwelle noch eine andere Naturerscheinung in Verbindung stand: der heliakische Aufgang des Sothisgestirnes. Am Tage, da die Nilschwelle eintrat, ging dieses Gestirn 1. Größe am frühen Morgen kurz vor Sonnenaufgang am östlichen Himmel auf, und diese Erscheinung war für die Ägypter so auffallend, daß sie diesen Tag zum Ausgangspunkt ihres Kalenders machten und mit ihm das Jahr begannen. So entstand das sogenannte Sothis- oder Siriusjahr, dessen Dauer sich von einem heliakischen Aufgange des Sirius bis zum nächsten erstreckte. Zahlreiche Texte weisen auf diesen Umstand hin sowie auf den Zusammenhang zwischen Nilschwelle und heliakischem Siriusaufgange.


Es ist also den alten Ägyptern die Tatsache nicht entgangen, daß eben zur Zeit der beginnenden Nilschwelle der Sirius heliakisch aufging. Der heliakische Aufgang des Sirius kündigte ihnen somit an, daß der freudige Moment des Beginnes der Nilschwelle, also der Neujahrstag des tropischen Jahres, da sei. Und so feierten sie den Tag des heliakischen Siriusaufganges als Neujahrstag einer Jahrform, die von der früheren wesentlich verschieden war. Denn nachdem die Dauer des Siriusjahres sich nur um einen äußerst kleinen, kaum wahrnehmbaren Bruchteil von dem julianischen Jahre unterscheidet<sup>1)</sup> und sonach 365<sup>1/4</sup> Tagen gleichgesetzt werden kann,

1) Im Jahre 3000 v. Chr. betrug dieser Unterschied 4 Sekunden.  
 „ „ 2000 „ „ „ „ 25 „  
 „ „ 1000 „ „ „ „ 52 „  
 „ „ Chr. Geb. „ „ „ „ 84 „ = 1 M. 24 S.  
 5\*

- so bestand zwischen dem Siriusjahr und der bisher allgemein üblichen Jahrform ein Unterschied von jährlich  $\frac{1}{4}$  Tagen, der somit nach 4 Jahren zu einem ganzen Tage anwuchs. Die Folge davon war, daß wenn der Sirius in irgend einem Jahre beispielsweise am 1. Thoth heliakisch aufging, er nach 4 Jahren nicht mehr am 1. Thoth, sondern um 1 Tag später d. i. am 2. Thoth heliakisch aufgegangen ist; nach weiteren 4 Jahren geschah dies am 3. Thoth, dann am 4. Thoth usw. Dies konnte keineswegs unbeachtet vorübergehen, und da der heliakische Siriusaufgang eine fixe Naturerscheinung war, so nahm man gar bald das Zurückweichen des bürgerlichen Sonnenjahres gegenüber dem fixen Siriusjahre gewahr und erkannte so den Unterschied zwischen beiden Jahrformen. Die erstere setzte ein bewegliches Jahr von 365 Tagen voraus, letztere war an ein fixes Naturphänomen gebunden: den heliakischen Aufgang des Sirius. Dieser Unterschied kam auch sonst äußerlich zum Ausdruck. Die Monate trugen zwar in beiden Jahrformen die gleichen Namen, aber die Neujahrstage wurden — weil allgemein zu verschiedenen Zeiten gefeiert — verschieden bezeichnet. Der Neujahrstag des festen Jahres wurde in der Regel durch  oder  ausgedrückt.
- So finden wir jedesmal, wenn der Neujahrstag mit dem heliakischen Siriusaufgange in Verbindung steht, wenn also vom Neujahrstag des Siriusjahres die Rede ist, obige Formen angewendet. So lesen wir im Ramesseum: „Du strahlst wie Isis-Sothis am Himmel am Morgen des Neujahrstages“ und der Neujahrstag heißt hier . Auf der Südseite der Decke im Pronaos des Tempels von Dendera lesen wir: „Die göttliche Sothis, die Herrin des Neujahrs, die Tochter des Ra, Isis, die Herrin des Himmels, zur Zeit aufgehend, um zu eröffnen ein glückliches Jahr“. Hier ist „Neujahr“ ausgedrückt durch . Eine andere Stelle daselbst, die gleichfalls auf den heliakischen
- Aufgang des Sirius Bezug hat, schließt also:



d. h. „an jenem Feiertage, dem Neujahrsfeste“.

Eine Inthronisations-Urkunde der Königin Hatšapsu, veröffentlicht von Naville<sup>1)</sup>, enthält die folgende Datierung: „Der 1. Thoth, der Neujahrstag, der Beginn der Jahreszeiten“. Dabei ist das Zeichen für „Neujahrstag“ ausgedrückt durch , und es ist zufolge des Beisatzes: „der Beginn der Jahreszeiten“ selbstverständlich, daß hier nur vom festen Jahr die Rede sein kann.

1) Trois inscriptions de la reine Hatšapsou. Rec. de Travaux rel. à la Philologie etc., Vol. XVIII.



5 Schalttage

30 Tage Messori

30 Tage Epiphi etc.

Zählt man daher vom Neujahrstage des betreffenden Naturjahres, an welchem die Erstlingsfrüchte gebracht werden mußten, 50 Tage zurück, so gelangt man zum 16. Epiphi.

Nach dem Bibelworte (Levit. XXIII, 15—16) war Israel verpflichtet, vom 16. Tage des 1. Monats an, der den Namen חֹדֶשׁ הָאִיִּב *chodes haabib* = Abib-Monat“ führte, 50 Tage zu zählen, um dann das חַג הַבְּכוּרִים „Fest der Erstlinge“ zu feiern. Die Ähnlichkeit zwischen dem Brauche bei den Ägyptern und dem bei Israel ist so groß, daß wir gewiß beide ohne weiteres identifizieren und daher den Monat „Abib“ der Bibel dem Epiphi der Ägypter gleichsetzen können.

15 Damit ist eine Frage gelöst, die vielfach kommentiert wurde.

Es wird nämlich allgemein der *chodes-haabib* mit „Monat der Fruchtreife“ oder „Ährenmonat“ identifiziert und übersetzt. Motiviert wird diese Interpretation mit Exodus IX, 31. Hier heißt es: כִּי חֹדֶשׁ הָאִיִּב „denn die Gerste war reif“; חֹדֶשׁ הָאִיִּב ist also „reif“ und daher חֹדֶשׁ הָאִיִּב = „Monat der Fruchtreife“. Andere — wie z. B. Strack — übersetzen: „denn die Gerste hatte Ähren“ und nennen deshalb den חֹדֶשׁ הָאִיִּב den „Ährenmonat“. Nun kann aber selbst dem Bibelworte zufolge das חֹדֶשׁ הָאִיִּב in Exodus IX, 31 unmöglich in irgend welchem Zusammenhange stehen mit dem חֹדֶשׁ הָאִיִּב; denn nach Exodus XII hat von den 12 Plagen, die den Pharao trafen, nur eine im Monate Nisan stattgefunden, es war dies die Tötung der Erstgeborenen. Die Plage des Hagels, die siebente der vorbereitenden Plagen, auf welche eben Exod. IX, 31 Bezug hat, war gewiß nicht im Monat Nisan, also gewiß nicht in dem Monate, der mit חֹדֶשׁ הָאִיִּב bezeichnet ist. Und wenn wir der Tradition Rechnung tragen, derzufolge die Plagen mit 1. Ab begannen und in monatlichen Intervallen auf einander folgten<sup>1)</sup>, dann fiel die siebente Plage auf 1. Šebat, d. i. mit Rücksicht auf das Jahr des Exodus (1335 v. Chr.<sup>2)</sup>) den 13. Januar d. J. 1335 v. Chr. Es besteht sonach zwischen dem חֹדֶשׁ הָאִיִּב in Exod. IX, 31 und dem חֹדֶשׁ הָאִיִּב keinerlei Zusammenhang. Der Chodes-Haabib ist einfach der „Monat Abib“ und ist, wie wir eben sahen, ägyptischen Ursprungs, denn es ist dies der Monat Epiphi der Ägypter und zwar der Epiphi des mit der Ernte beginnenden Naturjahres. Bemerkung mag noch sein, daß die Araber noch heute, wenn sie die *šuhūr el-kebt* „Monate der Ägypter“ nennen, statt des „Epiphi“ sich des Namens „Abib“ bedienen.

1) 1. Ab: Blut; 1. Elul: Frösche; 1. Tišri: Ungeniefer; 1. Chešvan: Wilde Tiere; 1. Kislev: Viehseuche; 1. Tebet: Geschwüre; 1. Šebat: Hagel; 1. Adar: Heuschrecken; 1. Nisan: Finsternis.

2) The Exodus, Transact. of the Roy. As. Soc. 1901. — Über die in der Bibel erwähnte ägypt. Finsternis Sitzungsber. d. Akad. Wien 1885.

Wir sehen aber auch den fremden Ursprung der jüdischen Feste, denn das *הג הקציר*, das „Erntefest“ der Bibel, welches hier auch als *הג הבכורים* „Fest der Erstlingsfrüchte“ bezeichnet wird, ist kein anderes, als das Neujahrsfest des Naturjahres der Ägypter.

Anknüpfend an das bis nun Vorgetragene findet auch eine andere Frage, die erst vor Kurzem von Prof. Charlier, Astronom zu Lund, aufgeworfen wurde<sup>1)</sup>, ihre Erledigung.

Charlier will in dem Versöhnungsfeste, das Israel am 10. Tage des 7. Monats feiert, das Herbstäquinoktialfest erblicken. Der Gedankengang, von dem sich Ch. leiten läßt, ist vor allem der, daß bei Israel in der ältern Zeit, und zwar in der voralexilischen Zeit, ein Sonnenjahr die Grundlage der Zeitrechnung bildete. Einen Beweis dafür erblickt er darin, daß die Priesterschrift, welche — weil in nachalexilischer Zeit verfaßt — überall ihren chronologischen Angaben nach babylonischer Art das Lunisolarjahr zu Grunde legt, ihren Bericht über die Sintflut, die nach ihr ein Sonnenjahr von 365 Tagen hindurch gedauert hat, so abfassen mußte, daß die Dauer der Sintflut sich vom 17. Tage des 2. Monats bis zum 27. Tage des 2. Monats des folgenden Jahres erstreckt habe. Dieses Sonnenjahr der voralexilischen Zeit habe mit dem Tage des Frühlingsäquinoktiums seinen Anfang genommen, der 1. Nisan der voralexilischen Jahre Israels sei sonach der Tag des Frühlingsäquinoktiums gewesen. Ist dies der Fall, dann müsse das Herbstäquinoktium, das 186 Tage nach dem Frühlingsäquinoktium eintritt, auf den 10. Tisri fallen<sup>2)</sup>; das Versöhnungsfest ist also das Herbstäquinoktialfest Israels.

Ist aber — so frage ich — die biblische Darstellung über die Dauer der Sintflut auch wirklich schon ein genügender Anhaltspunkt zur Aufstellung der These, daß in Israel in voralexilischer Zeit ein Sonnenjahr war und der lunisolare Charakter des Kalenders erst aus nachalexilischer Zeit stamme? Ist nicht vielmehr in der ganzen Darstellung des priesterlichen Verfassers eine gewisse Absicht zu erkennen, eine Absicht, die freilich nicht — wie Ch. meint — in der Anwendung eines Sonnenjahres bei Israel in voralexilischer Zeit ihren Stützpunkt hat, sondern vielmehr darin sich bekundet, daß der priesterliche Verfasser für die Sintflut, welche alles Lebende in der Natur und jedwede Vegetation vertilgte, die Dauer eines

1) ZDMG. 58, 386 ff.

2) Vom 1. Nisan bis 1. Ijar = 30 Tage.  
 „ 1. Ijar „ 1. Sivan = 29 „  
 „ 1. Sivan „ 1. Tammuz = 30 „  
 „ 1. Tammuz „ 1. Ab = 29 „  
 „ 1. Ab „ 1. Elul = 30 „  
 „ 1. Elul „ 1. Tisri = 29 „  
 „ 1. Tisri „ 10. Tisri = 9 „

Zusammen 186 Tage.

„Naturjahres“ ansetzt, nach welcher Dauer die Natur wieder zu neuem Leben erwacht? Hätte der priesterliche Verfasser sich wirklich von dem Gedanken leiten lassen, daß in der vorexilischen Zeit bei Israel ein reines Sonnenjahr und nicht wie in seiner Zeit  
 5 ein von den Babyloniern ererbtes Lunisolarjahr war, dann hätte er dies nicht nur in dem Sintflutberichte, dem gewiß eine echt babylonische Überlieferung zugrunde liegt, zum Ausdrucke gebracht, sondern auch in anderen chronologischen Angaben, die das vorexilische Israel betreffen. Auch ist es merkwürdig, daß Charlier  
 10 einerseits die moderne Bibelkritik anerkennt und den Sintflutbericht bezüglich der 365tägigen Dauer der spätern Priesterschrift zu-  
 eignet, anderseits aber ganz außer Acht läßt, daß ein älterer Verfasser, der Jahvist, nicht von 365 Tagen, sondern bloß von 40 Tagen  
 15 unaufhörlichen Regens und weiteren  $3 \times 7 = 21$  Tagen für Aus-  
 sendung der Vögel, zusammen also von nur 61 Tagen der Dauer  
 der Flut zu berichten weiß. Schon dieser Umstand, daß der ältere  
 Bibelredaktor, der Jahvist, nur 61 Tage für die Dauer der Sint-  
 flut gibt, die spätere Priesterschrift aber 365 Tage, hätte Ch. über-  
 20 zeugen können, daß den priesterlichen Verfasser keine andere Ab-  
 sicht leitete, als die, dem Verlaufe der Sintflut die Dauer eines  
 „Naturjahres“ zu geben, nicht aber etwa der Umstand, daß bei  
 Israel in vorexilischer Zeit der Kalender auf einem reinen Sonnen-  
 jahre aufgebaut gewesen. Es ist aber auch merkwürdig, daß Ch.,  
 der die Priesterschrift als ein späteres Redaktionswerk anerkennt,  
 25 nicht berücksichtigt, daß gerade der Versöhnungstag der neueren  
 Bibelkritik zufolge erst eine Schöpfung der nachexilischen Zeit ist.  
 Aber auch sonst läßt sich die Haltlosigkeit der Ch.'schen Hypothese  
 erkennen, da gerade die Bibel, welche Ch. zur Unterlage seiner  
 Untersuchungen nimmt, das Succothfest, nicht aber das Versöhnungs-  
 30 fest mit der Herbstgleiche in Verbindung bringt. Succoth ist das  
 חג האסיף חקופת השנה (Exod. XXXIV, 22), und diese Bibelstelle  
 ist nicht das Werk eines nachexilischen Priesters, sondern das des  
 vorexilischen Jahvisten. Und dieser vorexilische Bibelredakteur  
 nennt das Succothfest das „Fest der Einsammlung (der Feldfrüchte),  
 35 zur Zeit der Jahresthekuphah“ (also zur Zeit des „Herbstpunktes“).  
 Auch das „Bundesbuch“, welches anerkanntermaßen zu den ältesten  
 Teilen des Pentateuchs gehört und sonach gewiß aus vorexilischer  
 Zeit stammt, nennt das Succothfest (Exod. XXIII, 16): חג האסיף  
 בצאת השנה, also: „Fest der Einsammlung, am Ausgange des Jahres“;  
 40 es ist also das „Succothfest“, nicht aber das Versöhnungsfest  
 die Zeit, welche nach biblischer Quelle mit dem tropischen Sonnen-  
 jahre oder dem Aus- und Eingange eines sogenannten „Naturjahres“  
 verknüpft ist. Daraus folgt aber bei weitem nicht, daß das vor-  
 exilische Jahr der Israeliten ein festes Sonnenjahr war, sondern nur  
 45 die Tatsache, daß, wiewohl die Monate im Kalender Israels nach  
 dem Laufe des Mondes bestimmt wurden, die Jahreslänge von dem  
 Laufe der Sonne abhängig war. Das Kalenderjahr Israels war



sonach schon in vorexilischer Zeit ein Lunisolarjahr. Es war dies eine Jahrform, welche schon seit den ältesten Zeiten in ganz Westasien in Brauch war, wenngleich die Methoden, nach denen in jener grauen Urzeit der Sonnen- und Mondlauf miteinander ausgeglichen wurden, uns noch nicht völlig bekannt sind. Die Israeliten hatten diese Jahrform noch in der Urzeit ihrer Geschichte kennen gelernt und sie daher gekannt, noch ehe sie nach Ägypten kamen, um sich hier niederzulassen. Aber auch hier in Ägypten war das Lunisolarjahr trotz des bürgerlichen Sonnenkalenders wenigstens im Tempeldienst in Anwendung, denn der Berechnung der Einkünfte der Priester und gewisser Tempelabgaben lag der Mondkalender, besser: das Lunisolarjahr, zugrunde.

Es liegt also gar kein Grund vor anzunehmen, daß das Kalenderjahr Israels jemals ein anderes war als ein Lunisolarjahr. Gesetzt aber den Fall, es wäre in vorexilischer Zeit wirklich das Sonnenjahr in Anwendung gewesen und sonach der 1. Nisan, der Neujahrstag dieses Sonnenjahres, stets auf den Tag des Frühlingspunktes gefallen, dann ist es wieder unbegreiflich, wieso das Herbstäquinoktium auf den 10. Tag des 7. Monats zu liegen kommt. Im Lunisolarjahre sind die Monate Mondmonate und haben daher abwechselnd 29 und 30 Tage, 6 Monaten entsprechen somit  $(3 \times 29) + (3 \times 30) = 87 + 90 = 177$  Tage; fügt man daher noch 9 Tage dazu, so hat man 186 Tage und gelangt dadurch zum 10. Tage des 7. Monats. Wenn aber das Jahr ein reines Sonnenjahr ist, dann sind die Monate nicht mehr Mondmonate, also auch nicht abwechselnd 29- und 30-tägig, sondern entweder durchschnittlich 30-tägig mit Hinzufügung von fünf Ergänzungstagen wie bei den Ägyptern, oder abwechselnd 30- und 31-tägig wie im julianisch-gregorianischen Kalender. In keinem dieser Fälle fällt dann der vom 1. Nisan an gezählte 186. Tag auf den 10. Tag des 7. Monats. Aber auch für den lunisolaren Kalender klappt die Rechnung nicht ganz, denn im Lunisolarjahre kann es wohl vorkommen, daß der 1. Nisan auf den Frühlingspunkt fällt, aber im allgemeinen ist dies nicht der Fall, denn im lunisolaren Kalender hat das Jahr 354 oder 384 Tage und somit ist es einfach unmöglich, daß der 1. Nisan, der Neujahrstag des Jahres, immer auf dem Frühlingspunkt zu liegen komme. Hören wir aber weiter, was Charlier zur Begründung seiner These vorbringt. Ch. meint, daß der Tempel deshalb von Ost nach West, mit dem Eingange gegen Osten, orientiert war, damit die Strahlen der aufgehenden Sonne, das Symbol der Herrlichkeit Jahve's, an den Tagen der Äquinoktien längs der Tempelachse fallen können, und sagt dann: „Wenn in der Bibel von einer Offenbarung der „Herrlichkeit Jahve's“ vor dem Volke die Rede ist, so ist es immer am Versöhnungstage“. Er begründet dies mit den Bibelworten, die anlässlich „der Einführung Aaron's in sein Priesteramt, die am Versöhnungstage stattfand“, angeführt werden.

Woher hat aber Ch. diese Daten, daß Aaron „am Versöhnungstage“ in sein Amt eingeführt wurde? Den Bibelworten ist dies nicht zu entnehmen; weder in Exodus XXVIII—XXIX noch in Levit. IX, auf welcher letztere Stelle Ch. sich beruft, ist so etwas zu lesen. In den erwähnten Kapiteln des II. Buches Mosis sind die Bestimmungen über die priesterliche Kleidung und die Vorschriften über die Einweihung der Priester und des Altars enthalten. Nirgends ist hier auch nur der geringste Anhaltspunkt dafür zu finden, daß die Einführung Aaron's und seiner Söhne in das Priesteramt am Versöhnungstage stattfinden solle oder stattgefunden habe. Und auch dem Buche Leviticus (Kap. VIII—X) ist dergleichen nicht zu entnehmen. Im VIII. Kapitel wird uns erzählt, wie Moses seinen Bruder Aaron und dessen Söhne gemäß den ihm von Jahve zuteil gewordenen Befehlen zu Priestern weihte und wie er die anlässlich dieser Feier von Jahve anberaumten Opferzeremonien vollführte. Sieben Tage dauerte die Einsetzungsfeierlichkeit, am achten Tage traten Aaron und seine Söhne den Dienst an. „Und am achten Tage — so lesen wir im Buche Leviticus IX<sup>1)</sup> — da rief Mose „den Aaron und seine Söhne und die Ältesten Israel's und sprach „zu Aaron: Nimm dir ein männliches Kalb zum Sündopfer und „einen Widder zum Brandopfer, beide fehlerlos, und bringe sie vor „Jahve dar. Und zu den Kindern Israel rede also: Nehmet einen „zottigen Ziegenbock zum Sündopfer, und ein Kalb und ein Lamm, „beide einjährig und fehlerlos, zum Brandopfer und ein Rind und „einen Widder zu einem Friedmahlopfers, sie zu schlachten vor „Jahve, und ein Speisopfer, welches mit Öl gemengt; denn heut „erscheint euch Jahve. Da brachten sie das, was Mose verlangt „hatte, vor das Offenbarungszelt und die ganze Gemeinde trat hinzu „und stellte sich vor Jahve. Und Mose sprach: Dies ist es, was „Jahve zu tun geboten hat: tut es, so wird die Herrlichkeit Jahve's „euch erscheinen. Und Mose sprach zu Aaron: Tritt zum Altar „und verrichte dein Sündopfer und dein Brandopfer und schaffe „Sühnung für dich und das Volk und verrichte das Opfer des Volkes „und schaffe Sühnung für sie, wie Jahve geboten. Da trat Aaron „zum Altar und schlachtete das Sündopferkalb, das für ihn. Und „die Söhne Aaron's brachten ihm das Blut, und er tauchte seinen „Finger in das Blut und tat es an die Hörner des Altars, aber „das übrige Blut goß er an den Grund des Altars. Und das Fett „und die Nieren und die Fettanhäufung von der Leber von dem „Sündopfer ließ er auf dem Altar in Rauch aufgehen, wie Jahve „dem Mose geboten hatte; aber das Fleisch und das Fell verbrannte „er mit Feuer außerhalb des Lagers. Und er schlachtete das „Brandopfer, und die Söhne Aaron's reichten ihm das Blut und er „schwenkte es an den Altar ringsum. Und sie reichten ihm das

1) Wir folgen hier der Übersetzung von Strack's „Kurzgef. Kommentar“ I, 313, denn diese nahm auch Prof. Charlier zur Grundlage seiner Untersuchung.

„Brandopfer nach seinen Stücken samt dem Kopf und er ließ es  
 „auf dem Altar in Rauch aufgehen und er wusch die Eingeweide  
 „und die Beine und ließ sie auf dem (übrigen) Brandopfer auf  
 „dem Altar in Rauch aufgehen. Und er brachte das Opfer des  
 „Volkes dar. Er nahm nämlich den Sündopferbock, der für das 5  
 „Volk war, und schlachtete ihn und brachte ihn als Sündopfer dar  
 „wie das erste. Und er brachte das Brandopfer dar und bereitete  
 „es nach dem Recht und er brachte das Speisopfer dar und füllte  
 „seine Hand von ihm und ließ das auf dem Altar in Rauch auf-  
 „gehen, außer dem Morgenbrandopfer. Und er schlachtete das Rind 10  
 „und den Widder als das Friedmahlopf, welches für das Volk  
 „war und die Söhne Aaron's reichten ihm das Blut und er schwenkte  
 „es an den Altar ringsum und die Fettstücke von dem Rinde und  
 „von dem Widder den Fettschwanz und das Bedeckende und die  
 „Nieren und die Fettanhäufung der Leber. Und sie legten die 15  
 „Fettstücke auf die Bruststücke und er ließ die Fettstücke auf dem  
 „Altar in Rauch aufgehen. Die Bruststücke aber und die rechte  
 „Keule schwang Aaron mit einer Schwingung vor Jahve, wie Mose  
 „geboten hatte. Und Aaron erhob seine Hände zum Volke hin  
 „und segnete sie und stieg herab, nachdem er das Sündopfer und 20  
 „das Brandopfer und das Friedmahlopf verrichtet hatte. Und  
 „Mose und Aaron gingen in das Offenbarungszelt und als sie heraus-  
 „traten, segneten sie das Volk: Da erschien die Herrlichkeit Jahve's  
 „dem ganzen Volke und Feuer ging von Jahve aus und verzehrte  
 „auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke. Und das ganze 25  
 „Volk sah es; da jauchzten sie und fielen auf ihre Angesichter“.

Nun finden wir hier allerdings zwei „Sündopfer“ erwähnt, die  
 Aaron darbringen mußte, um durch das eine (ein Sündopferkalb =  
 כֶּבֶד הַחֹטֵאִים) Sühnung zu schaffen für sich, durch das andere (ein  
 Sündopferbock = שְׂעִיר הַחֹטֵאִים) Sühnung zu schaffen für das Volk. 30  
 Es erinnert dies allerdings an die Sühnopfer, die (siehe Levit. XVI)  
 am Versöhnungstage dargebracht werden sollen. Da opferte Aaron  
 einen Sündopferfarren (שֶׂה הַחֹטֵאִים) für sich und einen Sündopfer-  
 bock (שְׂעִיר הַחֹטֵאִים) für das Volk. Aber abgesehen davon, daß  
 hier beim Amtsantritte die Opferzeremonien andere waren als die 35  
 für den Versöhnungstag vorgeschriebenen, erkennt man auch aus  
 der weitem Darstellung, daß der Tag des Amtsantrittes Aaron's  
 nicht der Versöhnungstag war (ganz zu schweigen davon, daß der  
 Versöhnungstag überhaupt eine spätere Institution ist). Denn die-  
 selbe Quelle, der wir den Bericht über die Einsetzungsfeierlichkeit 40  
 entnehmen, schildert weiter (Kap. X) das Vergehen, dessen sich  
 Nadab und Abihu, die Söhne Aaron's, an diesem Tage schuldig  
 machten, ihre Strafe und dann den Vorwurf Mosis, warum der  
 Sündopferbock verbrannt und nicht an heiliger Stätte gegessen  
 wurde. „Warum habt ihr das Sündopfer nicht an heiliger Stätte 45  
 gegessen? Denn es war hochheilig und Er (Jahve) hatte es euch  
 gegeben, um die Sünde der Gemeinde wegzunehmen und für sie

vor Jahve Versöhnung zu schaffen“. Weder von dem Sündopferfarren noch von dem Sündopferbock, die am Versöhnungstage dargebracht werden mußten, durfte etwas gegessen werden. Da wurde alles verbrannt (siehe Levit. XVI, 27), denn am Versöhnungstage „sollt ihr euren Leib kasteien“. Der Tag, an dem Aaron nach Ablauf einer siebentägigen Einsetzungsfeierlichkeit sein Amt antrat, war also nicht der Versöhnungstag. Es war der Tag seines Amtsantrittes und als solcher mit einer besondern Feierlichkeit verbunden. Und da das Amt des Priesters in der Ausübung gottgefälliger Opferzeremonien bestand, gingen diese mit einem besondern Pomp vonstatten, waren aber im Grunde wenig verschieden von denen, die Moses anlässlich der Einsetzungsfeierlichkeit vollführte, und endigten mit einem Segen an das Volk, ähnlich wie dies auch heute noch zu geschehen pflegt, wenn ein Kirchenfürst sein Amt antritt. Die Aufgabe Aaron's war von nun ab, für Israel durch Opfer Sühnung zu schaffen. Er konnte diesen Beruf kaum würdevoller antreten, als indem er für das ganze Volk allgemeine Sühnung schaffte. Mit dem Versöhnungstage aber hatte dies nichts zu schaffen; dieser wurde vielmehr — selbst der Bibel zufolge — erst nach dem Tode Nadab's und Abihu's angeordnet (Levit. XVI).

Übrigens gibt uns die biblische Schrift einen genügenden Anhaltspunkt, um das Datum der Priesterweihe Aaron's und seiner Söhne finden zu können. Im 2. Buche Mosis, Kap. XL lesen wir folgenden Befehl Jahve's an Moses: „Am 1. Tage des 1. Monats sollst Du aufrichten das *Miškan 'ohel mo'ed*“. Es folgen dann die Anordnungen über die Aufstellung der inneren Einrichtungsstücke und Einweihung derselben und endlich sollte noch an diesem Tage die Salbung Aaron's und seiner Söhne zu Priestern erfolgen, also die mit dem Amtsantritte verbundene Einsetzungsfeierlichkeit beginnen. Wir lesen hier: „laß Aaron und seine Söhne zum Eingang des Offenbarungszeltes herantreten und wasche sie mit Wasser. Laß Aaron die heiligen Kleider anlegen und salbe ihn und heilige ihn, daß er mir als Priester diene. Und seine Söhne sollst du herantreten und sie Unterkleider anziehen lassen und salbe sie, wie du ihren Vater gesalbt hast, daß sie mir als Priester dienen“. Des Weiteren wird erzählt: „im 1. Monate im 2. Jahre (nach dem Auszuge Israels aus Ägypten), am ersten Tage des Monats wurde das *Miškan* aufgerichtet“ und Mose tat alles so, wie Jahve es ihm geboten hatte. „Und die Wolke bedeckte das Offenbarungszelt und die Herrlichkeit Jahve's erfüllte die Wohnung. Und Mose vermochte nicht in das Offenbarungszelt zu kommen, denn die Wolke lagerte darauf und die Herrlichkeit Jahve's erfüllte die Wohnung“.

Hieraus sieht man deutlich, daß die Einsetzung Aaron's und seiner Söhne nicht am 10. Tage des 7. Monats, also nicht am „Versöhnungstage“ statthatte, sondern am 1. Nisan, dem 1. Tage des 1. Monats. Merkwürdigerweise gibt Ch. selbst zu, daß die bei

der Aufrichtung und Einweihung des Heiligtums in der Wüste stattgehabte „Offenbarung der Herrlichkeit Jahve's“ gemäß der biblischen Erzählung (Exod. XL) „im ersten Monate im 2. Jahre, am ersten des Monats, also beim Frühlingsäquinoktium und nicht am Versöhnungstag“ erfolgte; es ist daher um so unbegreiflicher, <sup>5</sup> wie er die Einsetzung Aaron's in sein Amt, die sowohl in Exod. XL als auch in Levit. IX als mit jener Offenbarung der Herrlichkeit Jahve's in Verbindung stehend geschildert wird, auf den Versöhnungstag setzen kann.

Auch die Einweihung des salomonischen Tempels geschah <sup>10</sup> nicht — wie Ch. meint — am Versöhnungstage, sondern (siehe Könige A, VIII, 2 und ebenda VIII, 65, sowie Chronik B, V—VII) an dem mit dem Vollmondstage des 7. Monats beginnenden Feste. Denn wir lesen hier: „es versammelten sich zum Könige Salomo alle Männer Israels im Monate Etanim am Feste (בֶּרֶךְ), das ist der <sup>15</sup> 7. Monat“. Den Namen בֶּרֶךְ führten aber — wie dies bereits oben erörtert wurde — nur 3 Feste: Passah, Šabu'oth und Succoth. Das בֶּרֶךְ des 7. Monats war also Succoth.

Wenn nun Prof. Charlier das Erscheinen der Herrlichkeit Jahve's auf die aufgehenden Sonnenstrahlen zur Zeit des Äquinoktiums <sup>20</sup> bezieht, so mag darin eben eine weitere Bestätigung für unsere These liegen, derzufolge das Succothfest der Israeliten ebenso wie das Passah derselben nicht nur um die Zeit des Vollmondes, sondern auch zur Zeit der Äquinoktien statthabte, beide somit Feste astraler und zwar lunisolarer Art waren. <sup>25</sup>

Charlier beruft sich ferner auch auf Ezechiel XLIII; hier ist zu lesen:

„Da führte er mich zum Tore, dem Tore, das in der Richtung „nach Osten schaut. Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes „Israel kam des Weges von Osten daher! Und ihr Schall war <sup>30</sup> „gleich dem Schall mächtiger Wasser und die Erde leuchtete von „seiner Herrlichkeit . . . . Da fiel ich auf mein Angesicht. Und „die Herrlichkeit Jahve's zog in das Haus ein auf dem Wege des „Tores, das in der Richtung nach Osten schaut. Da hob mich der „Geist empor und brachte mich nach dem inneren Vorhofe und <sup>35</sup> „siehe, es erfüllte die Herrlichkeit Jahve's das Haus.“

„Wer kann bezweifeln“, — ruft Ch. — „daß man hier vor einer Schilderung eines äquinoktialen Sonnenaufgangs steht, der in direkten Zusammenhang mit der Offenbarung Jahve's im Tempel <sup>40</sup> gesetzt wird!“

Jawohl, von einer Offenbarung Jahve's ist hier die Rede und diese hat, insofern der Jahvekultus Israels mit dem des ägyptischen Aten verschmolzen ist, auf einen äquinoktialen Sonnenaufgang Bezug. Dieser äquinoktiale Aufgang der Sonne fiel aber nicht, wie Ch. meint, auf den Versöhnungstag, sondern in die Zeit des anlässlich <sup>45</sup> der חַסְדָּת דִּשְׁנָה mit dem Vollmondstage beginnenden Succothfestes,

beziehungsweise in die Zeit des im חרש האביב gleichfalls mit dem Vollmondstage beginnenden Passahfestes.

Allerdings wird die in Ezech. XLIII, 1 ff. angedeutete Vision des Propheten eingeleitet mit dem schon Kap. XL, 1 ff. angeführten 5 und hier lesen wir:

בעשרים וחמש שנה לגלותו:

בראש השנה בעשור לחדש

בארבע עשרה שנה אחר אשר הכתה העיר.

Nimmt man ראש השנה nicht als Neujahrstag, sondern als „Anfang 10 des Jahres“, so könnte man allerdings unter עשור לחדש den 10. Tag des Monats Tišri verstehen, jedoch nur unter der Voraussetzung, daß damals bereits, sowie in der syro-mazedonischen Periode und in den nachchristlichen Jahrhunderten, nicht Nisan sondern Tišri Jahresanfang war. Doch war damals noch nicht Tišri, sondern — 15 wie dies auch aus den früheren Kalenderangaben im Buche Ezechiel ersichtlich ist — Nisan als 1. Monat „Anfang des Jahres“. Der 10. Tag des Monats ist also der 10. Nisan und nicht der 10. Tišri und somit auch nicht Jom-Kippur. Daß dem auch wirklich so ist, geht aus den in demselben Kapitel folgenden Auseinandersetzungen 20 hervor, wo konform den Lehren im 2. Buche Mosis die Einweihung des Tempels sowie die Einführung der Priester in ihre Würde besprochen wird. Tatsächlich schließt sich diesem in einem der folgenden Kapitel (Kap. XLV) die Belehrung über das Passahfest an. Es ist hier also, wenn die zitierten Worte in Ezechiel XLIII, 1 ff. 25 auf einen äquinoktialen Sonnenaufgang Bezug haben, das Frühlings-äquinoktium gemeint, das im 1. Monate, im Monate Nisan, dem חרש האביב, in welchem das Passah gefeiert wird, stattfindet.

Eine Frage, die noch der Erörterung harret, ist die folgende: wenn שַׁבָּת = *šabattu* mit שָׁבַר „fertig sein“ zusammenhängt und 30 seiner Urbedeutung nach „Zyklus“ oder „die volle Periode“ bezeichnet (vgl. diesbezüglich auch Hehn, p. 98, Z. 19 v. u.), woher kommt es, daß der 10. Tag des 7. Monates, der יום הכּפּוּרִים als יום שְׁבוּרָה (vgl. Levit. XXIII, 32) gefeiert werden soll? Am 10. Tage des Mondmonats kann weder von einer neuen Phasen- 35 bildung des Mondes die Rede sein, noch ist eine Siebenerperiode da zu Ende. Und dennoch soll dies ein שְׁבוּרָה sein?

Wir haben gesehen, daß das Wort שַׁבָּת = *šabattu* seiner Urbedeutung nach „Zyklus“ ist und der יום השְׁבוּרָה = *ūmu šabattu* den Tag bezeichnet, an dem der Zyklus abgelaufen, zu Ende ist. 40 Ursprünglich war dies die Bezeichnung für den Vollmondstag, weil an diesem der Mond seinen Kreislauf beendet hat. Später wurde auch der Neumondstag, dann jeder Phasentag mit diesem Namen belegt, bis man endlich, in der Entwicklung der Zeitrechnung fortfahrend, von der Phasenbildung des Mondes ganz abstrahierte 45 und die Siebenzahl als Basis einer Zeitperiode, der Woche, nahm, dann wurde auch der letzte, also siebente Tag dieser Zeitperiode

שָׁבָת genannt. Da galt aber bei den Babyloniern, von denen die Israeliten diese Begriffe (wie die Grundlagen ihrer Zeitrechnung überhaupt) übernommen haben, der *ūmu šabattu* — wie dies auch Hehn (p. 112, Z. 2 v. u.) ganz richtig bemerkte — als Tag der „Versöhnung“, und als solcher war er auch ein *ām nuḥ libbi* = 5 „Tag der Ruhe des Herzens“. Es war also auch der שָׁבָת Israels, insbesondere in nachexilischer Zeit, nicht nur ein Ruhetag, nicht zu tun ein Gewerbe, sondern ein יום קדש „heiliger Tag“, der ganz Gott geweiht sein sollte, an dem der Mensch, ein Ebenbild Gottes<sup>1)</sup>, durch seelisches Insichkehren sich Gott nähern sollte; וְקָרָאתָ לְשָׁבָת 10 ruft der Prophet Jesaja (Kap. LVIII, 13). Hierzu bemerkt Hitzig<sup>2)</sup> in seinem Kommentar: „Diese Feier des Sabbats an sich reicht aber nicht hin; sie muß auch mit Freuden geschehen“. Indem man das Gewerbe ruhen läßt und in sich kehrt, um eingedenk seines Berufes als Mensch sich Gott zu nähern, 15 und nur Gott gefällige Werke verrichtet, sühnt man sich mit Jahve aus und der Sabbattag ist dann ein Tag des לֵנֶגַח und auch ein יום מְנוּחָה, gleichwie der Šabattu der Babylonier ein *ām nuḥ libbi* war. Ist aber der Šabattu = שְׁבַת ein Tag der „Versöhnung“, dann ist der zum יום הכּוּסִים 10. Tag des 7. Monats 20 שְׁבַת שְׁבַתוֹן ein ipso שְׁבַת שְׁבַתוֹן.

Indem aber der Sabbat Israels als Tag der Sühne und der Reinigung der Versöhnung geweiht war, folgt noch keineswegs, daß er ein trüber Trauertag war, der, wie Jastrow meint, erst von den nachexilischen Priestern in einen Freudentag umgewandelt worden. 25 Denn auch der יום הכּוּסִים, der ein שְׁבַת שְׁבַתוֹן war, war trotz des Kasteiens kein trüber Trauertag. Im Talmud, Traktat Joma 70<sup>b</sup> lesen wir:

ויו"ט היה עושה לאוהביו בשעה שזיהה יוצא בשלום מן הקדש

„Einen Freudentag (י"ט = יום טוב = *ūmu ṭābu*) machte er seinen 30 Freunden, da er (der Hohepriester) in Frieden das Heiligtum verließ“.

Und auch nur im Sinne eines יום טוב = *ūmu ṭābu* ist der Sabbat Israels ein Freudentag, keineswegs aber im Sinne eines יום השמחה. Nirgends in der Bibel finden wir bezüglich des Sabbat einen Ausspruch: ושמחת לפני יהוה: wie dies bei den andern Festen 35 (vgl. z. B. Deut. XVI, 11) der Fall ist. Auch ein ähnlicher Ausdruck, wie: ושמחת בחגך (Deut. XVI, 14), wie wir ihn sonst bezüglich der genannten Festtage in der Bibel finden, kommt in bezug auf שְׁבַת nirgends vor. Sabbat ist ein Freudentag als יום מנוחה im Sinne eines *ām nuḥ libbi*, weil man zufolge des 40 Insichkehrens Herzensruhe und seelische Freude empfindet.

1) Vgl. Genesis I, 27:

ויברא אלהים את האדם בצלמו

בצלם אלהים ברא אתו

2) Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833.

## Die Grundform des hebräischen Artikels.

Von

A. Ungnad.

In seinen „Sprachwissenschaftlichen Untersuchungen zum Semitischen“ (Leipzig 1907), S. 49<sup>1</sup> verwirft J. Barth die von mir in der Orient. Litt.-Ztg. 1907, S. 210 ff. gegebene Erklärung des hebräischen Artikels, den ich auf ein älteres \**han* zurückführte, ein Element, das sich im babylonischen Demonstrativadjektiv *annū* aus \**han-nīju* wiederfindet. Diesem Protest hat sich auch Brockelmann (Grundriß S. 317<sup>1</sup>) angeschlossen. Barth erklärt meine Behauptung — die Verkürzung des *hā*, das er und Brockelmann als Grundform annehmen, zu *ha* + Dagesch bleibe unerklärt — für „fälschlich“, da ich das parallele מִן-הַזֶּה nicht beachte. Das Fragepronomen des Hebräischen ist auch mir nicht unbekannt; indes sehe ich mich genötigt, aus dem von mir für den Artikel geltend gemachten Grunde Barth's Erklärung des מִן-הַזֶּה aus \**mā-zā* als ebenso falsch zurückzuweisen, wie seine Erklärung des Artikels

aus *hā*.

Auch habe ich niemals מִן aus *mī* entstanden erklärt, wozu ich bisher auch keine Veranlassung hatte; vielmehr leite ich מִן-הַזֶּה aus \**man-zā* ab; jede andere Erklärung<sup>1)</sup> widerspricht den hebräischen Lautgesetzen.

Die Ansetzung eines *n* im Fragepronomen bietet nun in der Tat nichts derartig auffälliges, daß man, um es zu eliminieren, neue Lautgesetze aufstellen muß. Wie Brockelmann (Grundriß S. 326 f.) ebenfalls anerkennt, muß man als Hauptgrundformen *mī* und *mā* ansetzen, die vielfach durch ein zugefügtes demonstratives *n* zu *mīn* und *mān* erweitert wurden. Durch Verkürzung der langen Vokale in der nunmehr geschlossenen Silbe entstehen die Formen *mīn* und *man*, die sich noch zahlreich belegen lassen. Eine ursprünglich schon beschränkte Bedeutung (so daß etwa *mī* nur persönlich, *mā* nur unpersönlich war) läßt sich nicht feststellen, da

1) Ich bemerke, daß die Erklärung der Verkürzung als durch schnellere Aussprache o. ä. bewirkt, keine Erklärung ist. Dann müßte man erst sichere Fälle nachweisen, in denen eine solche Verkürzung wirklich auf gedachten Grund zurückgeführt werden muß.



sowohl für die Formen mit *i*, als auch für die mit *a* beide Bedeutungen nachweisbar sind.

Ein *n* für das unpersönliche Fragepronomen besitzt auch das Babylonische (*minû*), Amharische (*men*), Äthiopische (*ment*). Daß dieses *min* in anderen Dialekten (z. Beisp. im Syrisch-Arabischen und Ägyptisch-Arabischen) persönlich gebraucht wird, zeigt, daß die Bedeutungsverschiedenheit des *i*- und *a*-Stammes etwas Sekundäres ist. Deswegen ist es nicht wunderbar, wenn dem hebr. \**man* in anderen Sprachen ein *man* in persönlicher Bedeutung gegenübersteht<sup>1)</sup>. Ebensowenig wie *man* etwa bei מָן (Präp.) noch einen zweiten Stamm ohne *n* ansetzen kann, weil das *n* meist nicht mehr erscheint, kann man für מָן eine Form ohne *n* ansetzen, weil *n* nicht mehr erkenntlich ist<sup>2)</sup>. Alle Formen, in denen מָן proklitisch erscheint, erklären sich aber aufs beste, wenn man sie als ursprüngliches \**man* erklärt.

Daß man diese Erklärung bisher nicht beachtet hat, liegt wohl zum Teil an der Schreibung des מָן mit ה. Diese ist eigentlich nur in Pausalförmern berechtigt, drang aber auch in proklitische Formen<sup>3)</sup> ein, da sie eine bequeme und willkommene Möglichkeit bot, dieses Frage-מָן von anderen מ-Präformativen zu unterscheiden.

Demnach bietet das Fragewort מָן nicht das geringste Hindernis, den hebräischen Artikel aus \**han* herzuleiten, im Gegenteil: es fällt die einzige Stütze für die Ableitung des Artikels aus *hâ*. Der Gleichklang mit dem arabischen *hâ* in *hâdâ* u. a. ist also zufällig und darf bei der Erklärung der Form nicht täuschen. Unser *han* ist selbstverständlich mit *hâ* verwandt und dürfte ebenso auf dieses zurückgehen, wie *man* auf *mâ*, d. h. an *hâ* ist zunächst das demonstrative *n* getreten, worauf *hân*<sup>4)</sup> zu \**han* verkürzt wurde. Zwei Formen für dasselbe Pronomen demonstrativum im Semitischen anzunehmen, bietet keine Schwierigkeiten: finden sich ja in denselben Dialekten oft zwei Formen nebeneinander, wie Barth (§. 52) selbst angibt. Auch arabisches *al* versieht ja die gleiche Funktion wie hebräisches ה, ohne daß beide identisch sind. Leitet man hebr. ה aus *han* ab, so erklären sich alle Formen aufs beste, während bei einer Ableitung aus *hâ* Schwierigkeiten nicht zu vermeiden sind.

Will man arab. *hâ* mit hebr. ה gleichsetzen, so muß man auf die Aufstellung fester Lautgesetze im Hebräischen überhaupt verzichten. Denn ein Grund, weshalb einerseits \**kâ*-*'amdra* zu כֹּה־אָמְרָה<sup>5)</sup>,

1) Doch vgl. syr. *mân(â)*, das man wohl kaum erst aus \**mâdênâ* abzuleiten braucht, ebensowenig wie *hân(â)* aus *hâdênâ*.

2) Trotzdem wäre es denkbar, daß die hebräischen Formen *mâ* und *mî* bei trennendem Akzent auf *mâ* und *mî* zurückgehen, wie Brockelmann annimmt. Das Nebeneinanderbestehen zweier Formen bietet keine Schwierigkeit. Indes könnten jene Formen auch auf Übertragung proklitischer Formen beruhen.

3) Vgl. aber auch מִן u. a.

4) Zu syr. *hân(â)* vgl. oben Anm. 1.

5) Hier steht das proklitische *kâ* im Inlaut. Im ursprünglich unbetonten Auslaut bleibt *â* erhalten: *kâkâ* aus \**kâ-kâ* (wörtlich „entsprechend so“).

andererseits aber \**hâ-'adāmu* zu הָאָדָם geworden sein sollte, ist nicht zu erkennen. Wo im Hebräischen im Inlaut ein Qameš einem ursemitischen *ā* entspricht, genügt es daher nicht zu erklären, daß hier einmal *ā* durch Qameš wiedergegeben sei, sondern man muß sich bemühen, Gründe für die unregelmäßige Entsprechung zu suchen. So dürfte die Beibehaltung von Qameš in קָלִיר = syr.

קָלִיר auf Dissimilation beruhen: man wollte das unangenehme \**gólāt* vermeiden<sup>1)</sup>. In anderen Fällen liegt Ausgleichung verschiedener Formen vor<sup>2)</sup>: so in קָם statt \**qôm* nach *qamā* für <sup>10</sup> \**qāmtā*; דָּיָן (assyrl. *dajānu*) statt \**dajjōnu* nach dem Stat. constr. *dajjan*, der in geschlossener Silbe *ā* zu *a* verkürzte.

Jedoch ist es hier nicht unsere Aufgabe zu beweisen, daß Abweichungen von den gewöhnlichen Lautgesetzen im Hebräischen einen bestimmten Grund haben müssen.

1) Vgl. לָלֶה für \**lālō*!

2) Ähnliche Ausgleichungen sind auch im Indogermanischen häufig und gelten in der Grammatik als anerkannte Faktoren; vgl. dor. *πῶς*, *ποδός* mit lat. *pēs*, *pedis*, beide aus *pōs*, *pedós*.

# Über die einheimischen Sprachen von Ostturkestan im frühern Mittelalter.

Von

**Ernst Leumann.**

Zweiter Teil.

## Von der arischen Textsprache.

### Abschnitt I. Einblick in die Literatur.

Im einleitenden Teil — Band 61 p. 648—658 — sind die Sprachen, von denen zu handeln ist, klassifiziert und numeriert worden. Es 5  
geziemt sich nun wohl, daß diese Kinder der Forschung bestimmte Namen bekommen, wenn auch vielleicht die gegenwärtig zulässige Benennungsweise später einer andern wird weichen müssen. Versuchsweise also heiße ich die Sprache II von jetzt an die arische, die Sprache I die unarische. Im einen wie im andern Falle 10  
würde es sich um eine indogermanische Sprache handeln; denn wenn sich die erstgenannte schon früher als eine solche bezeichnen ließ, so sollen vor kurzem Sieg und Siegling dazu gelangt sein, auch die zweitgenannte ans Indogermanische anzuschließen, ohne daß dabei aber eine nähere Verwandtschaft mit dem Arischen zu 15  
Tage getreten wäre<sup>1)</sup>. Die beiden Arten der früher fixierten Sprache, bisher IIa und IIb heißen, mögen in der Weise voneinander unterschieden werden, daß ich die eine, die in Texten begegnet (IIa), die Textsprache, die andere, die in Urkunden erscheint (IIb), die Urkundensprache nenne. Es ist also das 20  
Idiom IIa gemeint und zugleich diese Bezifferung verabschiedet, wenn der Titel des hier beginnenden Teiles meiner Untersuchung ankündigt, daß von der arischen Textsprache die Rede sein soll.

Der Ausdruck „arische Textsprache“ bedarf aber noch einer 25  
weitem Rechtfertigung. Wenn in den vorläufigen Bemerkungen, die ich der fraglichen Sprache a. a. O. widmen konnte, das Vorhandensein indischer und persischer Lehnworte festgestellt und außerdem ein Deklinationsparadigma, dessen Endungen gleichmäßig ans Indische wie ans Iranische erinnerten, geboten wurde, so darf jetzt ausge-

1) Vgl. den letzten Absatz in F. W. K. Müller's neuester Veröffentlichung: *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 1907 p. 958—960.

prochen werden, daß ebensowenig wie die Lehnworte auch die Originalworte des Idioms eine direkte Zugehörigkeit desselben sei es zum iranischen, sei es zum indischen Zweig des indogermanischen Sprachstammes zulassen. Vielmehr haben wir eine Sprache vor uns, die kurzweg als arisch zu bezeichnen ist; das heißt sie stellt sich auf arischem Grunde als eine unabhängige Erscheinung neben die iranischen und indischen Idiome und erweitert gleichsam deren zweistimmigen Chorus durch eine dritte Stimme von selbständiger Führung.

Da diese Auffassung über diejenige hinausgeht, die im frühern Aufsatz angedeutet wurde, so wird man fragen: welches sind die Hilfsmittel, die sie ermöglicht haben?

Der Leser weiß bereits, daß die Deutung der drei bei Marc Aurel Stein photographierten Samghāṭasūtra-Blätter Fortschritte erwarten ließ, weil zu den beiden chinesischen Übersetzungen der bezüglichen Abschnitte nachträglich die tibetische Übersetzung derselben hinzutrat. Indessen stellte sich heraus, daß diese weitere Übersetzung so wenig wie die beiden andern auf die gleiche Textfassung zurückgehe, die dem Ostturkestanischen zugrunde liegt. Mindestens traten allseits gewisse Differenzen zu Tage, wobei auf sich beruhen mag, wie viele davon auf die übersetzten Originale und wie viele auf die Willkür der verschiedenen Übersetzer entfallen mögen. Immerhin half das Tibetische an manchen Orten aus, wo das Chinesische gänzlich versagt hatte.

Weit wichtiger war es, daß sich im Oktober 1907 mein Forschungsmaterial beträchtlich vergrößerte: von Rußland und von England her wurden mir zahlreiche Fundstücke, über die bisher keine Kunde in die Öffentlichkeit gedrungen ist, zur Untersuchung anvertraut; aus St. Petersburg sandte Salemann 21 einschlägige Blätter der Petroffski-Sammlung, aus Oxford Hörnle einmal jene fünf Samghāṭasūtra-Blätter der Stein'schen Sammlung, von denen bisher die Rede gewesen ist, und sodann aus einer Sammlung, die ich die Hörnle'sche nennen will, 12 ganz oder annähernd ganz erhaltene Blätter sowie etwa 130 verschieden große Stücke von Blättern aller Art.

Nicht bloß waren nun die fünf aus zwei verschiedenen Samghāṭasūtra-Handschriften stammenden Blätter, die, soweit sie Stein photographiert hatte, den Anstoß zur gegenwärtigen Untersuchung gegeben haben, zur Stelle; sondern es fanden sich in der Hörnle'schen Sammlung — sofort durch die mehrfach wiederkehrenden Namen Sarvaśūra und Samghāṭasūtra kenntlich — fünf weitere Samghāṭasūtra-Blätter, die einer dritten Handschrift angehören und die, was von besonderem Werte ist, im Gegensatz zu den fünf erstgenannten, welche alle vereinzelt sind, eine zusammenhängende Reihe bilden.

Die Petersburger Sendung bot zunächst auf fünf Blättern einen kurzen Text fast vollständig dar. Indem dieser zwei mehrzeilige

Mantra's enthält, vermochte Dr. Watanabe, da Mantra-Partien, weil nicht übersetzbar, stets unverändert aus dem Sanskrit in die verschiedenen Übertragungen, also ebensowohl ins Chinesische und Tibetische wie ins Ostturkestanische, übergegangen sind<sup>1)</sup>, zu erkennen, daß die Jñānōlka-dhāraṇī vorliege, und er hat mir dann, da auch diese Schrift, wie das Saṃghāṭasūtra, im Sanskrit verloren ist, die beiden chinesischen Übersetzungen derselben ebenso hilfsbereit auf deutsch in die Feder diktiert wie schon zuvor die den verschiedenen Saṃghāṭasūtra-Blättern entsprechenden Abschnitte der beiden chinesischen Saṃghāṭasūtra-Übertragungen. Da indessen 10 Tage trat, daß bei der Jñānōlka-dhāraṇī, abgesehen von den Mantra's, die chinesischen Übersetzer noch mehr als beim Saṃghāṭa-sūtra ihre eigenen Wege gegangen sind, so ward ohne weiteres die Zurateziehung auch der tibetischen Übersetzung erforderlich, deren Studium mir im Verlauf während eines kurzen Aufenthalts in Paris durch 15 die Verwaltung der Bibliothèque Nationale ermöglicht wurde. — Beigefügt sei, daß mir nachträglich unter den Hörnle'schen Fragmenten zwei Blatthälften zu Gesichte kamen, die ebenfalls einer Jñānōlkadhāraṇī-Handschrift angehören, und daß diese beiden Stücke, obschon sie nur Stellen enthalten, die auch im Petersburger Exemplar 20 vorhanden sind, doch wegen gewisser Lesungen eine sorgfältige Beachtung verdienen. Sogar noch eine dritte Blatthälfte der Hörnle'schen Sammlung schien auf den gleichen Text zu führen, indem sie Stücke aus dem zweiten Mantra aufwies. Allein der Mantra ist da in einen abweichenden Zusammenhang eingebettet; 25 es handelt sich also um eine andere Dhāraṇī, die mit der Jñānōlka-dhāraṇī deren zweiten Mantra gemeinsam hat. Welches diese andere Dhāraṇī sei, hat sich bisher noch nicht feststellen lassen.

Unter den Petersburger Blättern wurden mir noch wertvoller als die fünf genannten fünfzehn andere, auf denen Sanskritpartien 30 abwechselten mit ostturkestanischen. Da hier der linke Rand, der für die Paginierung bestimmt ist, größtenteils abgebrockelt war und das rechte Ende der Zeilen sehr häufig fehlte, so bedurfte es zwar längerer Anstrengungen, ehe sich überhaupt die Blattfolge einigermaßen sicherstellen ließ. Als ich dann aber ein Transcript, das 35 die gesamten Sanskritpartien in ihrer mutmaßlichen Reihenfolge vereinigte, meinem gelehrten Berater aus Japan vorlegte, da war dieser im Stande, darin die mittleren Teile der ihm aus dem Chinesischen bekannten Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā zu erkennen. Es ist dies wiederum ein im Sanskrit verschollener 40 Text, von dem nun aber weit mehr als die Hälfte auf Sanskrit und, wie es zunächst schien, gleichzeitig auf Ostturkestanisch ans Licht trat. Was die ostturkestanischen Abschnitte anbelangt, so

1) Auch unsere europäischen Übersetzer nehmen natürlich Mantra-Partien *verbatim* auf; man vergleiche z. B. die Saddharmapundarīka-Übersetzungen von Burnouf und Kern.

wollten sie indessen bei näherem Zusehen weder zu den je vorhergehenden noch zu den je folgenden Sanskritabschnitten stimmen. Es konnte sich also nicht um eine stückweise dem Original folgende oder vorangehende Übersetzung ins Ostturkestanische handeln. In  
 5 der Verlegenheit bat ich Dr. Watanabe, mir probeweise eine chinesische Übersetzung der genannten Prajñāpāramitā — wir wählten diejenige Bodhiruci's — ungekürzt auf deutsch zu diktieren. Und da fanden sich denn fast genau an denselben Stellen, wo auf den Petersburger  
 10 Blättern ostturkestanische Abschnitte eingelegt sind, entsprechende Einschübe, die jeweils eine Anpreisung des vorher beendigten Abschnittes enthalten und mit variierendem Detail immer wieder in der Hauptsache Folgendes besagen:

Als der Herr diesen dharmaparyāya gepredigt hatte, da sagte er wieder zu Vajrapāṇi bodhisattva: o Vajrapāṇi, wenn  
 15 man diesen . . . . . Prajñāpāramitā-dharmaparyāya hört und im Gedächtnis behält, dann geht es einem gut.

Eine weitere chinesische Fassung wies an denselben Orten ähnliche und außerdem an zahlreichen andern Orten entsprechende  
 Einlagen auf. Und schließlich ergab sich bei einer Gesamtvergleichung  
 20 aller vorhandenen Fassungen (diejenige des Kanjur habe ich erst zuletzt, an den bereits erwähnten Pariser Tagen, studieren können) folgende Sachlage:

Die einfachste und offenbar ursprünglichste Fassung der  
 Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā enthält noch keine Anpreisungen  
 25 der geschilderten Art. Diese Anpreisungen stehen auch in Widerspruch mit dem Titelwort *adhyardhaśatikā* „die andert-halbhundert Granthen messende“<sup>1)</sup>; denn sie erhöhen — seien ihrer nun viele oder wenige — den Umfang weit über  
 150 Granthen hinaus. Das Original der genannten Fassung  
 30 ist jetzt größtenteils zur Stelle in den Sanskritabschnitten unserer Petersburger Blätter.

Alle chinesischen Übersetzer (Hiuenthsang um 660, Bodhiruci um 700, Vajrabodhi um 780, Amoghavajra  
 um 750, Dānapāla um 1000) bieten Fassungen, die ent-  
 35 weder bloß gewissen oder der Reihe nach allen Abschnitten Anpreisungen anhängen. Und zwar stimmen, was die Zahl und die Stelle solcher Einschübe betrifft, Bodhiruci, Amoghavajra und Dānapāla sehr nahe mit unserm aus Sanskrit  
 und Ostturkestanisch bestehenden Gemisch überein, während  
 40 dagegen Hiuenthsang und Vajrabodhi zusammen mit der

1) Bei Nanjio steht im gleichen Sinne überall „ardhaśatikā“. Auch Manu's Gesetzbuch scheint an zwei Stellen (VIII 267 und 311) „ardhaśata“ für „150“ zu bieten. Korrekt ist in unserm Fall zweifellos *adhyardha-*, nicht *ardha-*. Da im Kanjur die Sanskrittitel fast durchgängig irgendwie entstellt sind, so wird man sich nicht wundern, wenn *adhyardha-* daselbst — mindestens im Pariser Exemplar — als *adardha* erscheint (Léon Feer p. 201 teilt bloß die tibetische Umschreibung des Titels mit). — Eine wirkliche *ardhaśatikā* Pr° (also eine in 50 Granthen) liegt vor bei Feer p. 201 f. und bei Nanjio No. 879.

tibetischen Übersetzung abseits stehen. Inhaltlich haben die Einschübe sowohl in den einzelnen chinesischen Übersetzungen wie im Tibetischen und im Ostturkestanischen je ihr besonderes Gepräge. Die ostturkestanische Formulierung zum Beispiel weicht dadurch von allen übrigen Formulierungen 5 ab, daß sie jede Anpreisung einrahmt durch zwei Sätze, denen weder im Chinesischen noch im Tibetischen etwas entspricht. Daß diese umrahmenden Sätze von dem jeweils dazwischenstehenden Zusammenhang abzutrennen seien und nur dieser mit den chinesischen und tibetischen Anpreisungsstellen verglichen 10 werden dürfe, wurde mir klar, als ich in einer guten Stunde gewisse Worte jener Sätze als Ordinalzahlen erkannte<sup>1)</sup>.

Zu erwähnen bleibt, daß in den verschiedenen Fassungen der Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā außer den geschilderten Differenzen noch mehrere andere auftreten. Beispielsweise steht 15 im Sanskrit hinter jedem Abschnitt eine mystische Silbe, die Huenthsang ignoriert, während die andern chinesischen Übersetzer ebenso wie auch der tibetische daraus jedesmal einen vollen Satz — die einen diesen, die andern jenen — gestalten, welcher, wenn eine Anpreisung vorhanden ist, erst hinter dieser 20 angebracht wird (nur Amoghavajra fügt die letzten drei bezüglichen Sätze zusammen gleich unmittelbar hinter dem vorangehenden entsprechenden Satze ein). Weiteres ist aus der umstehend folgenden Konkordanz zu entnehmen, zu deren Ermöglichung ich die Abschnitte der einzelnen Fassungen — die 25 tibetische konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden — überall nach bestem Ermessen numeriert habe<sup>2)</sup>.

Schließlich hat sich herausgestellt, daß von der Hörnle'schen Sammlung her die besprochenen 15 Blätter zwei Ergänzungen erhalten: es sind dies zwei ganz gleich gestaltete, also vermutlich 30 von unter sich benachbarten und denselben Schädigungen ausgesetzt gewesenen Blättern übriggebliebene Bruchstücke, die je etwa den dritten Teil eines Blattes ausmachen und dabei die Blattanfänge mitenthalten. Bloß weil eine durch die Samghāṣasūtra-Blätter gesicherte Silbenreihe vom letzten der 15 Petersburger Blätter auf 35 das eine Hörnle'sche Fragment hinüberleitet, konnte der Zusammenhang offenbar werden; denn eine Sanskritstelle findet sich weder auf jenem Petersburger Blatte noch auf den beiden Bruchstücken, und die einzig auf dem zweiten der beiden Fragmente erhaltene Paginierung ist geeignet, auf einen Irrweg zu führen. 40

1) Diese Ordinalzahlen lauten (im Nominativ):

|                       |                         |                              |
|-----------------------|-------------------------|------------------------------|
| paḍaṇṣṭya „der erste“ | pūhye „der fünfte“      | tcāhauṣamyē „der vierzehnte“ |
| śya „der zweite“      | kṣemye „der sechste“    | paṃjśūṣamyē „der fünfzehnte“ |
| didye „der dritte“    | haudamyē „der siebente“ | kṣasamyē „der sechzehnte“    |
| tcūrāmye „der vierte“ |                         |                              |

2) Bei der ostturkestanischen Fassung sind die auf die Sanskrit-Abschnitte entfallenden Nummern in eckige Klammern gesetzt.

Vergleichende Inhaltsangabe zu sieben Fassungen der  
Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā.

| Inhalt oder<br>Stichwort | Sanskrit-<br>Fassung | Ostturk.<br>Fassung | Bodhir.'s<br>Fassung<br>N. 18 | Dānap.'s<br>Fassung<br>N. 862 | Amogh.'s<br>Fassung<br>N. 1034 | Vajrab.'s<br>Fassung<br>N. 1033 | Hüenths.'s<br>Fassung<br>N. 11 |
|--------------------------|----------------------|---------------------|-------------------------------|-------------------------------|--------------------------------|---------------------------------|--------------------------------|
| Einleitung               | Einleitung           | [1]                 | 1                             | 1                             | 1                              | 1                               | 1                              |
| {bodhisattva-pada        | I                    | [2]                 | 2                             | 2                             | 2                              | 2                               | 2                              |
| {Anpreisung; hūṃ         |                      | 3                   | 3                             | 3                             | 3                              | 3                               | 3                              |
| {mahābodhi               | II                   | [4]                 | 4                             | 4                             | 4                              | 4                               | 4                              |
| {Anpreisung; am          |                      | 5                   | 5                             | 5                             | 5                              | 5                               | 5                              |
| {aprapaṇcatā             | III                  | [6]                 | 6                             | 6                             | 6                              | 6                               | 6                              |
| {Anpreisung; hūṃ         |                      | 7                   | 7                             | 7                             | 7                              | 7                               | 7                              |
| {viśuddhitā              | IV                   | [8]                 | 8                             | 8                             | 8                              | 8                               | 8                              |
| {Anpreisung; hrī         |                      | 9                   | 9                             | 9                             | 9                              | 9                               | 9                              |
| {dāna                    | V                    | [10]                | 10                            | 10                            | 10                             | 10                              | 10                             |
| {Anpreisung; trāṃ        |                      |                     |                               |                               |                                | 11                              | 11                             |
| {mudrā                   | VI                   | [11]                | 11                            | 11                            | 11                             | 12                              | 12                             |
| {Anpreisung; am          |                      | 12                  | 12                            | 12                            | 12                             | 13                              | 13                             |
| {śūnya &c.               | VII                  | [13]                | 13                            | 13                            | 13                             | 14                              | 14                             |
| {Anpreisung; am          |                      |                     |                               |                               |                                | 15                              | 15                             |
| {praveśa                 | VIII                 | [14]                | 14                            | 14                            | 14                             | 16                              | 16                             |
| {Anpreisung; raṃ         |                      |                     |                               |                               |                                | 17                              | 17                             |
| {pūjā                    | IX                   | [15]                | {15                           | 15                            | 15                             | {18                             | 18                             |
| {Anpreisung; aum         |                      |                     | {16                           |                               |                                | {19                             | 19                             |
| {krodha                  | X                    | [16]                | 17                            | 16                            | 16                             | 20                              | 20                             |
| {Anpreisung; kaḥ         |                      |                     |                               |                               |                                | 21                              | 21                             |
| {sarvadharmatā           | XI                   | [17]                | 18                            | 17                            | 17                             | 22                              | 22                             |
| {Anpreisung; hrī         |                      |                     |                               |                               |                                | 23                              | 23                             |
| {Samantabhadra           | XII                  | [18]                | 19                            | 18                            | 18                             | 24                              | 24                             |
| {Anpreisung; trī         |                      |                     |                               |                               |                                | 25                              | 25                             |
| bhvo XIII,               |                      |                     |                               |                               |                                |                                 |                                |
| svāṃ XIV, hā XV          |                      |                     |                               |                               | 19                             |                                 |                                |
| {ananta &c.              | XIII                 | [19]                | 20                            | 19                            | 20                             | 26                              | 26                             |
| {Anpreisung; bhvo        |                      | 20                  | 21                            | 20                            | 21                             | 27                              | 27                             |
| {siddhi; svāṃ            | XIV                  | [21]                | 22                            | 21                            | 22                             | 28                              | 28                             |
| {5 Strophen; hā          | XV                   | [22]                | 23                            | 22 in Prosa                   | 23                             | 29                              | 29 in Prosa                    |
| {25 Mantra-Rufe          |                      |                     |                               | 23                            |                                | 30                              |                                |
| {3 Mantra-Rufe           |                      |                     |                               |                               |                                |                                 | 30                             |
| {Anpreisung              |                      | 23                  | 24                            | 24                            |                                | 31                              | 31                             |
| {Gesamtanpreisung        |                      | 24                  | 25                            | 25                            | 24                             | 32                              | 32                             |
| {Schluß                  | Schluß               | [25]                | 26                            | 26                            | 25                             | 33                              | 33                             |
| {4 Strophen              |                      |                     |                               |                               | 26                             |                                 |                                |



Unter den weniger umfänglichen Textresten, die mir entgegen-  
traten, sei vor allem einer genannt, den die Hörnle'sche Sammlung  
lieferte. Von einem 16zeiligen Blatte bot sie die rechte Hälfte,  
mit der sich nachträglich zwei kleine Stücke als Bestandteile der  
linken Hälfte in Zusammenhang bringen ließen. Bereits das Format 5  
der rechten Blathälfte mit seinen 16 Zeilen hatte erkennen lassen,  
daß die Spur eines weitschichtig angelegten Werkes vorliege (denn  
im allgemeinen wählten die Schreiber das Format um so größer,  
je größer der Text war), es konnte also nicht überraschen, als das  
eine der beiden linken Blattstücke, indem es glücklicherweise die 10  
Paginierung in Sicht brachte, dabei die hohe Zahl 611 aufwies.  
Auf Grund einiger Sanskritworte ergab sich ferner als Inhalt der  
Zeilen 6—16 des Blattes eine Erörterung über die sechs ersten  
der 32 Merkmale Buddha's, wobei eine Reihenfolge vorausgesetzt  
wird, die eher mit derjenigen des Dharmasaṃgraha als mit der 15  
umgekehrt angeordneten der Mahāvīyutpatti übereinstimmt. Die  
Veranlassung dafür, warum solche Erörterungen nicht selten in der  
nordbuddhistischen Literatur angetroffen werden, liegt in Folgendem:  
Jinisten wie Buddhisten schreiben auf Grund der gemeinindischen  
Anschauung, daß ein großer Mann auch in seiner äußern Erscheinung 20  
bedeutende Merkmale zeige, dem Stifter ihrer Religion eine gewisse  
Summe von Merkmalen zu<sup>1)</sup>. Nur die Buddhisten sind aber, ent-  
sprechend ihrer Neigung, sich in Phantasien über die Vorgeburten  
ihres Stifters zu ergehen, darauf verfallen, seine Merkmale je als  
Nachwirkungen besonderer Verdienste, die er sich in jenen Vor- 25  
geburten erworben habe, aufzufassen. Natürlich stimmen bei dieser  
moralischen Herleitung der Merkmale die verschiedenen Autoritäten  
vielfach nicht miteinander überein. Indem nun unser Blatt bei  
der Behandlung des zweiten Merkmals den Genitiv *mārāpyatarāṇu*,  
der vom erstuntersuchten Saṃghāṣūtra-Blatte aus mit skt. 30  
*mātāpitroḥ* gleichgestellt werden kann, aufwies, zeigte es sich, daß  
hier offenbar jenes Merkmal darauf zurückgeführt wurde, daß Buddha  
in frühern Daseinsformen Vater und Mutter geehrt habe. Und  
hiedurch wie noch durch ein paar weitere Indizien solcher Art  
ward es möglich, unter mehreren Stellen ähnlichen Inhaltes, die 35  
meinem freundlichen Helfer beim Nachforschen im Chinesischen  
unter die Augen kamen, die vielleicht genau entsprechende zu be-  
stimmen. Aber nicht nur das. Da es die Bodhisattvabhūmi  
ist, auf die man geführt wurde, also ein Werk, dessen Sanskrit-  
Original in einem Unicum von Cambridge vorliegt, so konnte auch 40  
der dem Blatte möglicherweise zugrunde liegende Sanskrit-Zusammen-  
hang zur Stelle geschafft werden; es ging dies umso leichter, weil  
vor einigen Jahren Dr. Wogihara (worüber auf Band 58 dieser

1) Die jinistischen findet man geschildert in Aupapātika-sūtra § 16; von  
den buddhistischen, deren Zahl immer auf 32 angegeben wird, gibt es zahlreiche  
Aufzählungen.

Zeitschrift p. 451—454 verwiesen sei) von dem genannten Unicum ein Transkript in zwei Exemplaren angefertigt hat, deren eines an Bendall und weiterhin an de la Vallée Poussin übergang (vgl. hiezu Muséeon N. S. vol. VI p. 39).

- 5 Wenn ich die drei in Rede stehenden Fragmente einstweilen nur mit geringem Vertrauen der Bodhisattvabhūmi zuweise, so hängt dies an zwei Schwierigkeiten. Erstens bleibt noch zu untersuchen, ob auch die Zeilen 1—5 mit dem Sanskrit in Einklang stehen; zur Zeit bemerke ich noch keine Übereinstimmung, kann aber auch  
 10 die Möglichkeit einer solchen nicht unbedingt ablehnen. Zweitens ist die Bodhisattvabhūmi trotz ihres beträchtlichen Umfangs nicht so groß, um im Ostturkestanischen mehr als etwa 350 Blätter von der gegebenen Art zu füllen. Diese zweite Schwierigkeit würde aber für sich allein Niemanden beunruhigen müssen. Denn die  
 15 Bodhisattvabhūmi, obschon selbständig vorkommend, bildet in Wahrheit einen Bestandteil des großen Yogācārabhūmi-śāstra, und so mag man, wenn die von den 32 Merkmalen Buddha's handelnde Stelle auf einem 611. Blatte beginnt, annehmen, daß die bezügliche Handschrift zu einem Korpus gehört habe, das die Übersetzung  
 20 jenes umfassenderen Werkes enthielt. Von Asaṅga stammend, hatte dasselbe einer bei Nanjio verzeichneten Angabe zufolge im Original einen Umfang von 40000 Granthen (zu 32 Silben), und ziemlich der gleiche Umfang ergibt sich für die ostturkestanische Übersetzung, wenn man ihn von unserm Blatte aus, das in vollständigem  
 25 Zustande etwa 20 Granthen enthalten hat, berechnet unter Berücksichtigung dessen, daß im Chinesischen das dem ganzen Blatte entsprechende Stück etwa den 2000sten Teil des vollen Werkes ausmacht. Zwar kann nun auch in einer das Yogācārabhūmi-śāstra umfassenden Kollektivhandschrift sowenig wie in einer die Bodhi-  
 30 sattvabhūmi herausgreifenden Teilhandschrift, wenn auf ein Blatt durchschnittlich 20 Granthen entfallen sollen, bei einer von Anfang an fortlaufenden Paginierung das 611. Blatt von Buddha's Merkmalen gehandelt haben; vielmehr würde erst etwa das 1000. Blatt bis zu diesem Inhalt vorgerückt sein. Allein es ist ohne weiteres  
 35 klar, daß das handschriftliche Korpus, von dem wir reden, kaum eine einmalige Paginierung bis zu Ende durchgeführt hätte, sondern, wie das in Indien bei übergroßen Werken der Fall zu sein pflegte, in einige Teile zerfallen wäre, die je eine besondere Blattzählung gehabt haben würden. Eine solche Zerlegung zeigt sich auch bei  
 40 der chinesischen Übersetzung: z. B. verteilt die Tokio-Ausgabe das Ganze auf fünf besonders paginierte Bände (XVIII 1—5). Und mit der tibetischen Übersetzung wird es ähnlich bestellt sein. All diese Zerlegungen in den Handschriften und Ausgaben waren auf eine gewisse Willkür angewiesen, da die Gliederung des Textes selbst  
 45 nur nebenbei zum Maßstab genommen werden konnte: er besteht nämlich aus fünf ganz ungleichen Teilen, deren erster reichlich die Hälfte ausmacht, während der dritte und vierte verschwindend klein

sind.<sup>1)</sup> Am wahrscheinlichsten ist, daß im gedachten Korpus eine Handschrift I von zirka 400 Blättern soweit reichte wie der erste

1) Obige Ausführungen ruhen größtenteils auf einem Index zu den genannten fünf Tokio-Bänden, den mir Dr. Watanabe freundlichst diktiert hat. Dieser Index dürfte zur weiteren Verdeutlichung der Sachlage dem Leser nicht unerwünscht sein, weshalb ich ihn hier folgen lasse. Man ersieht aus demselben, wie Asaṅga als großer Systematiker die ganze Dogmatik vom Gesichtspunkte der geistlichen Abgestuftheit aus behandelt. Er unterscheidet dabei 17 Stufen (*bhūmi's*) vom bloßen *vijñāna* an bis zu dem Zustand, wo kein *karman*-Rest mehr vorhanden ist. Nachdem er im ersten Teil seines Kompendiums der Reihe nach die 17 Stufen geschildert hat, bespricht er sie von Neuem in den folgenden Teilen des Werkes, doch so, daß bloß im zweiten Teil noch deutlich die Reihenfolge beibehalten wird. Von Buddha's Merkmalen ist insofern die Rede, als sie die Nachwirkungen der Verdienste sind, die sich Buddha als Bodhisattva erworben hat; daher gehört die bezügliche Erörterung der Bodhisattva-bhūmi an, wo sie das letzte Kapitel des dritten *yogasthāna* bildet. Die in runden Klammern stehenden Zahlen sagen, in wie viele Kapitel die jeweiligen Abschnitte zerfallen.

**Erster Teil: mūla-bhūmi-varga**

|                               |                                                                      |                    |                                 |
|-------------------------------|----------------------------------------------------------------------|--------------------|---------------------------------|
| 1. pañcaviññānakāya-bhūmi (1) | — 5 <sup>a</sup> <sub>17</sub>                                       | Tokio-Band XVIII 1 |                                 |
| 2. mano-bhūmi (3)             | — 16 <sup>a</sup> <sub>2</sub>                                       |                    |                                 |
| 3. savitarkavicāra-bhūmi      | — 43 <sup>b</sup> <sub>7</sub>                                       |                    |                                 |
| 4. kevalavicāra-bhūmi         |                                                                      |                    |                                 |
| 5. avitarkavicāra-bhūmi       |                                                                      |                    |                                 |
| 6. samāhita-bhūmi (3)         | — 56 <sup>a</sup> <sub>6</sub>                                       | Tokio-Band XVIII 2 |                                 |
| 7. asamāhita-bhūmi (1)        | — 56 <sup>a</sup> <sub>16</sub>                                      |                    |                                 |
| 8. citta-citta-bhūmi (1)      | — 56 <sup>b</sup> <sub>7</sub>                                       |                    |                                 |
| 10. śrutamaya-bhūmi (3)       | — 69 <sup>a</sup> <sub>7</sub>                                       |                    |                                 |
| 11. cintāmaya-bhūmi (4)       | — 90 <sup>a</sup> <sub>10</sub>                                      |                    |                                 |
| 12. bhāvanāmaya-bhūmi (1)     | — 95 <sup>b</sup> <sub>16</sub>                                      | Tokio-Band XVIII 3 |                                 |
| 13. Śrāvaka-bhūmi             | — 23 <sup>b</sup> <sub>1</sub>                                       |                    |                                 |
| Erstes yogasthāna (3)         |                                                                      |                    |                                 |
| Zweites „ (4)                 |                                                                      |                    | — 43 <sup>a</sup> <sub>6</sub>  |
| Drittes „ (3)                 |                                                                      |                    | — 56 <sup>a</sup> <sub>13</sub> |
| Viertes „ (2)                 | — 66 <sup>a</sup> <sub>14</sub>                                      | Tokio-Band XVIII 4 |                                 |
| 14. pratyekabuddha-bhūmi (1)  | — 66 <sup>b</sup> <sub>15</sub>                                      |                    |                                 |
| 15. Bodhisattva-bhūmi         | { — 96 <sup>a</sup> <sub>17</sub><br>— 27 <sup>a</sup> <sub>14</sub> | Tokio-Band XVIII 5 |                                 |
| 1. ādhāra-yogasthāna (18)     |                                                                      |                    |                                 |
| 2. ādhārānuddharma-yog° (4)   |                                                                      |                    | — 38 <sup>a</sup> <sub>9</sub>  |
| 3. ādhāraniṣṭhā-yogasth° (5)  |                                                                      |                    | — 48 <sup>a</sup> <sub>11</sub> |
| 4. ādhārānukrama-yogasth° (1) | — 49 <sup>a</sup> <sub>3</sub>                                       | Tokio-Band XVIII 6 |                                 |
| 16. sōpadhiśeṣa-bhūmi (1)     | — 49 <sup>b</sup> <sub>5</sub>                                       |                    |                                 |
| 17. nirupadhiśeṣa-bhūmi (1)   | — 50 <sup>a</sup> <sub>3</sub>                                       |                    |                                 |

**Zweiter Teil: nairvedika-saṃgraha-varga**

|                                                                                         |                                                                    |                    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|--------------------|
| 1. pañcaviññānakāya-bhūmi (7)                                                           | — 82 <sup>b</sup> <sub>5</sub>                                     | Tokio-Band XVIII 4 |
| 2. savitarkādi-bhūmi (4)                                                                | { — 96 <sup>a</sup> <sub>4</sub><br>— 5 <sup>b</sup> <sub>10</sub> |                    |
| 3. samāhita-bhūmi (2)                                                                   | — 10 <sup>b</sup> <sub>13</sub>                                    |                    |
| 4. asamāhita-bhūmi (1)                                                                  | — 11 <sup>a</sup> <sub>7</sub>                                     |                    |
| 5. citta-bhūmi (1)                                                                      | — 11 <sup>b</sup> <sub>8</sub>                                     |                    |
| 6. acitta-bhūmi (1)                                                                     | — 12 <sup>a</sup> <sub>10</sub>                                    |                    |
| 7. śrutamaya-bhūmi (1)                                                                  | — 16 <sup>b</sup> <sub>10</sub>                                    |                    |
| 8. cintāmaya-bhūmi (2)                                                                  | — 24 <sup>a</sup> <sub>20</sub>                                    |                    |
| 9. bhāvanāmaya-bhūmi (1)                                                                | — 25 <sup>a</sup> <sub>9</sub>                                     |                    |
| 10. śrāvaka-bhūmi (5)                                                                   | — 44 <sup>b</sup> <sub>15</sub>                                    |                    |
| 11. bodhisattva-bhūmi (9)                                                               | — 85 <sup>a</sup> <sub>20</sub>                                    |                    |
| 12. sōpadhiśeṣa-nirupadhiś <sup>o</sup> -bh <sup>o</sup> (1)                            | — 87 <sup>a</sup> <sub>9</sub>                                     |                    |
| Dritter Teil: vyākhyā-saṃgraha-varga<br>ohne Einteilung — 8 <sup>b</sup> <sub>12</sub>  |                                                                    | Tokio-Band XVIII 5 |
| Vierter Teil: paryāya-saṃgraha-varga<br>ohne Einteilung — 18 <sup>a</sup> <sub>19</sub> |                                                                    |                    |
| Fünfter Teil: vastu-saṃgraha-varga                                                      |                                                                    |                    |
| 1. sūtra-vastu                                                                          |                                                                    |                    |
| 1. caryā-saṃgraha (4)                                                                   | — 40 <sup>a</sup> <sub>18</sub>                                    | Tokio-Band XVIII 6 |
| 2. sthāna-saṃgraha (4)                                                                  | — 61 <sup>a</sup> <sub>17</sub>                                    |                    |
| 3. pratityādi-saṃgraha (4)                                                              | — 81 <sup>b</sup> <sub>17</sub>                                    |                    |
| 4. bodhyaṅga-saṃgraha (2)                                                               | — 93 <sup>b</sup> <sub>6</sub>                                     |                    |
| 2. vinaya-vastu                                                                         |                                                                    |                    |
| 1. sāmānya (1)                                                                          | — 99 <sup>a</sup> <sub>2</sub>                                     | Tokio-Band XVIII 7 |
| 2. viśeṣa (1)                                                                           | — 101 <sup>a</sup> <sub>7</sub>                                    |                    |
| 3. mātrkā-vastu (1)                                                                     | — 103 <sup>b</sup> <sub>15</sub>                                   |                    |

Band der Tokio-Ausgabe und daß dann eine Handschrift II von zirka 640 Blättern den ersten Teil des Werkes zu Ende führte, worauf alles Übrige folgen mochte in zwei weitem Handschriften (III und IV) von zusammen ebenfalls etwa 1000 Blättern. Eine  
 5 zweite Möglichkeit würde darauf hinauslaufen, daß von den vermuteten Handschriften I—IV sozusagen bloß die Handschrift II vorhanden gewesen wäre. Diese würde nämlich fast nichts weiter enthalten haben als die beiden Hauptabschnitte aus dem ersten Teil des Werkes: die Śrāvaka-bhūmi und die Bodhisattva-bhūmi.  
 10 Da nun der letztere Abschnitt im Sanskrit und im Chinesischen isoliert vorkommt, so mögen ebensogut auch beide zusammen eine Separathandschrift gebildet haben. Gleichviel, ob nun ein Korpus von vier Handschriften, das die Übersetzung des ganzen Yogācāra-bhūmi-śāstra enthielt, oder nur eine Einzelhandschrift, in der die  
 15 beiden Hauptabschnitte jenes Werkes übersetzt waren, vorhanden gewesen ist, im einen wie im andern Fall könnte unser Blatt ein Überbleibsel darstellen, das mit seiner Paginierung sich an passender Stelle einfügen ließe.

Wiederum als die Spur eines größeren Werkes erwiesen sich ein  
 20 Blatt 8 und ein Blatt 171 der Hörnle'schen Sammlung. Auf erstem war in sanskritisch klingenden Ausdrücken die Rede von Bergen und Meeren, Göttern und Halbgöttern, schließlich vom Licchavi Ratnākara.<sup>1)</sup> Ein günstiger Zufall hätte mich hier selber auf das Werk führen können, obschon es im Sanskrit verloren ist. Denn eine vom Chinesischen  
 25 aus angefertigte Übertragung desselben ins Englische ist mir vor mehreren Jahren oft durch die Hände gegangen; doch haftete zu wenig davon im Gedächtnis, so daß wieder Dr. Watanabe der glückliche Finder wurde: es zeigte sich, daß die Blätter aus einer Handschrift stammen, die das Vimalakīrtinirdeśa-sūtra enthalten hat.

1) Man liest z. B. *gyasta nāga aysura ggaruḍa kinnara mahoratānu*, was deutlich die Wiedergabe von *deva-nāgāsura-garuḍa-kinnara-mahoragānām* darstellt, weshalb bereits Dr. Konow, der im Sommer 1906 als Erster die Hörnle'schen Materialien untersuchte, auf die Gleichung *gyasta* = *deva* geführt wurde. Während Dr. Konow aber das Wort *gyasta* wie überhaupt unsere Sprache — in Übereinstimmung mit Hörnle und Stein — als Tibetische anschließen zu müssen meinte, erinnerte Siegfried an persisch *yasata*, und dieser Gedanke, den man mir nach Erscheinen von Band 61 p. 657 7–12 brieflich mitteilte, wurde mir überzeugend, sobald ich im Verlauf der Untersuchungen erkannte, daß *g* im Ostturkestanischen nicht als Media, sondern fast nur als Spiritus lenis aufzufassen sei. Sonach tritt an Stelle dessen, was ich in den angegebenen Zeilen vermutungsweise zu äußern wagte, das, was inzwischen F. W. K. Müller in der eingangs erwähnten Abhandlung p. 958<sup>3</sup> ausgesprochen hat: *gyastānu gyasta balya* heißt wörtlich „der Götter Gott Buddha“ und entspricht dem uigurischen *tängri tängri burγan*, in den ersten beiden Worten überdies dem für das Sanskrit von der Mahāvīryapatti verzeichneten Buddha-Epithet *devātideva*. Ich füge bei, daß aus zwei Petersburger Jñānōlkadhāraṇī-Blättern noch *gyastavūra* hinzukommt, das ohne Zweifel die Übersetzung von *devaputra* darstellt; -vūra ist die postvokalisch entstandene Erweichung von *pūra*, welches irgendwie (wahrscheinlich als persisches Lehnwort) auf urarisch *putra* „Sohn“ zurückgeht.

Die Hörnle'sche Sammlung bot ferner eine Gruppe von 7 und eine von 3 Fragmenten, die alle ein nach chinesischer Weise doppeltgelegtes Papier feinsten Fabrikates aufwiesen. Indem sich zwei der letztern Fragmente an zwei der erstern anfügen ließen, ergaben sich im ganzen acht in den Konturen mit einander ziemlich übereinstimmende Drittelblätter. Was Vorder- und Rückseite sei, wurde klar durch die auf zwei Seiten sich verteilende Zahlenfolge 4—6—9. Und die vorhandenen Namen *Mañjuśrī* (geschrieben *Ma[m]nyuśrī*), *Dr̥ḍhamati*, *Subhūti* und *Śūraṅgama* führten auf die Vermutung, daß es sich um das *Śūraṅgamasamādhi-sūtra*, das im Sanskrit wieder verloren ist, handle. In der Tat zeigte eine durch Dr. Watanabe's Entgegenkommen ermöglichte Konsultierung der chinesischen und eine später in Paris vorgenommene Vergleichung der tibetischen Übersetzung dieses Textes, daß darin Stellen zu finden sind, die den acht Drittelblättern entsprechen müssen, und somit ließen sich diese in die richtige Reihenfolge bringen und nutzbar machen. Unter anderm ergab sich, daß *mahakāśavā*, was ich schon von Anfang an vermutet hatte, = *MahāKāśyapaḥ* sei und daß das Ostturkestanische den männlichen Vokativ auch von Namen, die nicht auf *a* endigen, 20 stets auf *a* (bei *i*-Stämmen auf *ya*, bei *ī*-Stämmen auf bloßes *a*) ausgehen lasse, so daß es *Ma[m]nyuśrya* und *Subhūta* heißt, wozu aus der *Adhyardhaśatikā* *Prajñāpāramitā* noch der Vokativ *Vajrapāṇa* „o Vajrapāṇi“ tritt.

Die soeben besprochenen Fragmente hatte ich mit geringer 25 Zuversicht zur Hand genommen. Dagegen hob ich aus den verschiedenen Lagen der Hörnle'schen Bestände 15 andere Blattstücke voller Hoffnung heraus, weil sie im ganzen wohl etwa dreimal so viel Inhalt zu bieten versprochen. Doch kam es hier zu einer Enttäuschung. Daß die 15 Stücke irgendwie zusammengehören 30 würden, zeigten Papier, Schrift und Zeilenabstand. Offenbar lagen da Reste einer und derselben Handschrift vor; ja weil auf den beiden kleinsten Stücken die Blattzahlen 424 und 425 zu lesen waren, so durfte man annehmen, daß sich die ganzen Fragmente ungefähr auf die Blätter 420—430 der vermuteten Handschrift 35 verteilen würden. Es gelang auch, sieben Stück zu zweit oder zu dritt aneinanderezufügen und sowohl ihnen selbst wie den übrigen genau die Stelle anzuweisen, die sie innerhalb der vollen Blätter eingenommen haben müssen. Zum Teil ergab sich selbst die Reihenfolge dieser Blätter, indem nämlich neben ein paar isolierten Ziffern 40 solche vorkamen, die sprungweise von 9 bis (4)7 führten. Ferner zeigte sich, daß die Abschnitte, die durch diese Zahlen abgegrenzt werden, wechselnde Größe haben, also in Prosa abgefaßt sind. All das wurde offenbar; aber weil der stereotype Anfang der Abschnitte — er lautet mit geringen Abweichungen: *tta pāṭcu vā balysū* 45 *fiavūysai perā śsau hirā buṣte* — sowie das Übrige nur ganz im allgemeinen erkennen ließ, daß vom *Bodhisattva* gehandelt werde,

so konnte ich für Dr. Watanabe keine Angaben zusammenstellen, die geeignet gewesen wären, ihn auf die Spur des zugrunde liegenden Textes zu führen. Ich kam daher gleichsam nicht über die bloße Durchpflügung des Grundes hinaus und muß abwarten, ob dem Boden mit der Zeit durch geeignete Kenntnisse, die wie Sämereien wirken würden, ein Fruchtertrag sich werde abringen lassen.

Auch von einigen weiteren Stücken, deren Identifizierung vorläufig nicht hat gelingen wollen, mag noch gesprochen werden.

Da mühte ich mich z. B., ohne einen genügenden Erfolg zu erzielen, an zwei Hörnle'schen Blättern, deren jedes links ungefähr den dritten Teil eingebüßt hat und die beide im Verein mit zwei kleinen Blattstreifen, welche sich zusammenfügen lassen, zu einer großen Handschrift gehört haben dürften, die einen dogmatischen Inhalt hatte. Das eine Blatt handelt von den vier *apramāṇa*-Tugenden, indem es sie mit sanskritischen Lehnworten benennt<sup>1)</sup>. Auf dem andern Blatte ist viermal die Rede von der *śīla-pāramitā* und je zweimal vom *śrāvaka-yāna* und vom *pratyekabuddha-yāna*<sup>2)</sup>.

Auf Poetisches führte ein 17. Blatt der Hörnle'schen Sammlung: da waren annähernd zehn vierzeilige Strophen zu lesen, und indem deren Numerierung von 61 bis 70 reichte, wurde wahrscheinlich, daß es sich in Wahrheit um die Strophen 161—170 (genauer um 161<sup>c</sup>—171<sup>a</sup>) handle, indem durchschnittlich je zehn Strophen ein Blatt beansprucht haben würden. Das Zeichen für 100 wäre einem oft zu beobachtenden Brauche gemäß weggelassen, was um so eher anzunehmen ist, als das Blatt auch die sonstige Numerierung der Strophen mehrfach abkürzt (vorhanden sind nämlich bloß die Zahlen 61, 2, —, —, —, 66, 7, 68, —, 70). Da im übrigen zahlreiche Lehnworte aus dem Sanskrit den Inhalt genügend festlegen — z. B. besagen die ersten drei Zeilen von Strophe (1)66:

30 die ganze Welt ist bloß Vorstellung,  
alle Buddha's sind bloß Vorstellung,  
alle (Buddha-)Gebiete sind bloß Vorstellung —,

so darf erwartet werden, daß die Dichtung, der die zehn Strophen angehören, mit der Zeit sich im Chinesischen oder Tibetischen ermitteln lassen werde. Sie steht, wie schon die gegebene Probe

1) Diese Lehnworte lauten *maitra karuṇa mudita uvikṣa*. Dabei wird unter dem letzten Ausdruck, der neunmal wiederkehrt, stets von einer kursivschreibenden Hand in puristischem Sinne die Silbe *pe* angebracht; denn im korrekten Sanskrit heißt es bekanntlich, wie z. B. aus *Mahāvīyutpatti* 69 zu ersehen ist, *maitrī karuṇā muditā upekṣā*.

2) Auch diese Ausdrücke sind mehr oder weniger dialektisch entstellt.

Im Sinne eines noch zu bestimmenden Kasus von *pāramitā* liest man *pārāmetā*, im Sinne eines andern *pārāmayau*.

Für *śrāvaka* steht *śāvaga*, beidemal von der Kursivhand durch untergeschriebene Silben in *śrāvaka* verbessert.

Statt *pratyekabuddha* endlich heißt es *pracīga-saṃbuddha* und *pracīya-saṃbuddha*, wozu auf andern Fragmenten noch die Form *pracya-saṃbuddha* kommt.

zeigt, entschieden auf dem Mahāyāna-Standpunkt und muß mindestens stellenweise, wenn nicht durchgängig, dogmatischen Charakter haben. Ihr Umfang kann, dem Format des vorhandenen Blattes nach zu urteilen, nicht sehr groß sein. Vom Metrum sei noch gesagt, daß die Zeilen im allgemeinen 8—10 Silben haben, deren Rhythmus etwa folgender ist:  $\approx = \approx - \approx - \approx$

Das gleiche Metrum begegnet bei Hörnle auf einem 50sten Blatte. Hier reicht die wiederum zuweilen aussetzende Strophenzählung von einer unbestimmten Dekade bis zu der um 6 höhern Zahl, und wenn man für die fehlende Dekadenziffer den Ausdruck  $x$  wählt, so ergibt sich für die vorhandenen Strophenzeilen die Bezeichnung  $x0^c - x7^c$ . Was den in diesen Zeilen gebotenen Inhalt betrifft, so vermag ich einstweilen nur zu sagen, daß ein paar Zeiträume, die sich nach der Woche bemessen, zur Erwähnung gelangen. Nachdem nämlich in andern Fragmenten außer den oben p. 87<sup>1</sup> aufgeführten Ordinalzahlen einige höhere Kardinalzahlen, welche zeigen, daß das Ostturkestanische beim Zählen von 21 an zwischen Einern und Zehnern das Wörtchen „über“ einfügt, erkannt waren, wurden hier vier aufeinander folgende Zeilen ( $x5^b - x6^a$ ) wie folgt übersetzbar:

|                          |                                         |
|--------------------------|-----------------------------------------|
| o yi hauda haḍā dṛjsāre  | und welche sieben Tage . . . . .        |
| o vātcu śūvarebāstā haḍā | und weiter einsüberzwanzig Tage         |
| o pusparedārsā haḍā      | und fünfüberdreißig Tage                |
| o haḍā nauvaretcaholā    | und Tage neunüberevierzig <sup>1)</sup> |

Das genannte Metrum zeigt sich ferner auf einem vierten Blatte der Petersburger Sammlung. Zwar ist es hier wenig kenntlich gemacht, so daß sich nur sagen läßt, daß anscheinend außer zwei halben Strophenzeilen 38 vollständige vorliegen, denen, weil hinter der 30sten die Zahl 2 steht, die Numerierung 25<sup>c</sup>—34<sup>d</sup>

1) Natürlich ist *pare* (nach Vokalen *vare*) „über“ gleich dem sanskritischen *parāś*, das aber im obigen Sinne bloß in den Worten *parāś-śatī* „über hundert“ und *parāś-sahasrī* „über tausend“ üblich geworden ist, denen sich in einer Śatapathabrāhmaṇa-Stelle noch einige Augenblicksbildungen anreihen (*paro-vimśā* „über zwanzig“, *paraś-catvāriṃśā* „über vierzig“, *parāś-paśā* „über sechzig“ und *paro-śīṭā* „über achtzig“). All diese Sanskrit-Komposita werden indessen als adjektivische Plurale gebraucht. Enger berührt sich mit der ostturkestanischen Zählweise die Rgveda-Stelle *triṃśāti trāyas parāś* „zu dreißig drei drüber“ = 33. Im Ferneren gehören aus dem Sanskrit wohl auch die Spielerausdrücke *akṣa-parī*, *dvūpara*, *eka-parī* usw., die Lüders in seiner Abhandlung über „das Würfelspiel im alten Indien“ p. 64 & 37 beleuchtet hat, in unsern Zusammenhang; denn die Adverbien auf *-parī* mögen in der dialektisch-gefärbten Umgangssprache, aus der sie vermutlich stammen, in Wahrheit die Endung *-parā* gehabt haben, welche von den Grammatikern irrtümlich für *-parī*, das keinen geeigneten Sinn gibt, statt für *-paras* gehalten worden wäre. Im Avesta erscheint das ostturkestanische *pare* als *parō* und *parō*, und den genannten Zahlausdrücken ist da bloß der Komparativ *parō-araḥjastara* „überwertiger“ = „kostbarer“ zu vergleichen. Wie oben *parāś* so wird im Slavischen bei den Zahlen 11—19 das Wörtchen *na* „auf“ eingefügt.

zukommen dürfte. Die Dichtung müßte dann auf der Rückseite des ersten Blattes begonnen haben. Sollte die erwähnte Ziffer 2 keine Strophenzahl sein, so gilt — geringe Abweichungen vorbehalten — entweder die vorhin erschlossene Numerierung oder  
 5 aber, falls nämlich vom ersten Blatte auch die Vorderseite beschrieben war, eine Numerierung, die um 5 höher ist (30°—39°). Über den Inhalt sei gesagt, daß zahlreiche oft bis fast zur Unkenntlichkeit entstellte Namen aus der Umgebung Buddha's erscheinen; zum Beispiel verbergen sich in den Silben *urbilyakāśa-*  
 10 *vigajakāśśavinandakāśśavu* die Namen *UrubilvāKāśyapa*, *Gayā-Kāśyapa* und *NadīKāśyapa*<sup>1)</sup>. In der Hauptsache handelt es sich um kurze Andeutungen auf Vorkommnisse in Buddha's Leben; und zwar scheinen die Andeutungen nicht in erzählender, sondern in hymnischer Form gehalten zu sein.

15 Ein kürzeres Metrum als das geschilderte begegnet zufällig auf der Rückseite eines Petersburger Blattes der *Adhyardhaśatikā Prajñāpāramitā*. Man findet da in kleiner Schrift den Anfang einer Dichtung, die wohl bei genauerem Studium zu bestimmen sein wird. Einstweilen sei bemerkt, daß die bewußte Seite, als das Blatt noch  
 20 ganz war, nicht weniger als 32 Strophen faßte und daß die ersten beiden dieser Strophen einen Namaskāra bilden, in welchem außer *Śākyamunā* (*Śākyamuni*) zweimal ein *Viśvaśarmā* (*Viśvaśarman*) genannt wird. Das Metrum besteht aus zwei Hälften, von denen im allgemeinen jede 6 + 7 Silben zählt. Das Schema einer Hälfte  
 25 ist ungefähr folgendes:

≈ ~ ≈ ~ — ~ ≈ ≈ ~ ~ ~ ~ — ~

[Zwischenhinein erwähne ich, daß das frühere und das vorstehende Metrum auch auf zwei Blättern erscheinen, die im Februar 1908 von Jerusalem aus durch einen Russen unserer Straßburger  
 30 Universitäts- und Landes-Bibliothek zum Kauf angeboten wurden. Beide Metren sind da derart in vier Kolumnen geschrieben, daß in jede je ungefähr die entsprechenden Strophen-Viertel zu stehen kommen. Am Schluß der vierten Kolumne, die also lauter vierte Viertel enthält, ist dann noch in den Zeilen, wo der Platz gereicht  
 35 hat, die Strophenziffer angebracht. Auf das eine Blatt entfallen 12 Strophen der längern, auf das andere 12 der kürzern Art. An Namen begegnen *Ānandī* (= *Ānanda*) und *Jambūtirī* (= *Jambūdvīpā*), an Lehnworten aus dem Sanskrit z. B. *klaiśa*, *cakkra-vartti*, *vācātrā*, *śśāśanā*.]

40 Auf mehreren Hörnle'schen Stücken, die unter sich nicht zusammengehören, wird das Ende jeder Zeile, wenn es erhalten ist und den nötigen Raum freiläßt, durch eine Ziffer gebildet. Da vielfach zugleich Andeutungen gegeben sind, daß die fraglichen

1) Im Namen *GayāKāśyapa* bietet, wie ich von Heinrich Kern erfahre, sogar auch das ostturkestanische Sanskrit, nämlich so wie man es aus der in Ostturkestan aufgetauchten Sanskritversion des *Saddharmapundarika* kennt, *Gaja-* für *Gayā-*.



Zeilen — die nach links hin immer bald abbrechen — in mindestens zwei Kolonnen geschrieben waren, so mögen hier ursprünglich oft Strophen vorgelegen haben, die genau wie auf den beiden soeben in Parenthese besprochenen Blättern je eine vierkolumnige Zeile gefüllt haben würden. Andererseits dürften die in der geschilderten 5 Weise auf Ziffern ausgehenden Zeilenreihen zuweilen bloße Listen darstellen. Und von einem Fragment der letztern Art, das unter Beifügung von Ziffern, ohne dabei ein metrisches Gefüge zu verraten, zahlreiche Büchertitel aufführt, muß nun zum Schluß noch ausführlich die Rede sein. Zunächst sei von dem Fragment links ein 10 Transkript und rechts eine europäische Fassung vorgelegt.

|             |                                   |    |                                           |
|-------------|-----------------------------------|----|-------------------------------------------|
| Vorderseite | sumattidhārikapṛecha              | 1  | 61. Sumatidārikā-[pari]pṛechā.            |
|             | sūryaggarbhātṭrīśātiya            | 2  | 62. Sūryagarbhah, Trīśatikā.              |
| Hinterseite | canākṣaya <sup>x</sup> atṭpṛcha   | 3  | 63. . . . canah, Aksayamati-[pari]pṛechā. |
|             | .. gganaggamjavimalakīrttanirdeśā |    | 64. Gaganagañjā, Vimalakīrti-nirdeśah.    |
|             | ālistambhāvaivar . . . . . e      |    | 65. Sālistambah, Avaivartacakrah.         |
|             | ratnadhā . . k . pṛecha           | 6  | 66. Ratnadārikā-[pari]pṛechā.             |
|             | ususthātamatapṛcha                | 7  | 67. & Susthitamati-[pari]pṛechā.          |
|             | ttatvidarśanāsūtrā ,              | 8  | 68. Tattvadarśana-sūtram.                 |
|             | svarṇottamatapṛcha ,              | 9  | 69. Svarṇ[aprabhāś]ottama-[pari]pṛechā.   |
|             | rāmāradambharapṛcha               | 70 | 70. . . . rah, Māradambara-[pari]pṛechā.  |

Die Liste bietet, wie man sieht, tatsächlich nur eine einzige Kolonne; allein es wird sich zeigen, daß ursprünglich noch mindestens eine solche vorangegangen sein muß. Jede Ziffer würde darnach nicht bloß für einen oder zwei Titel, sondern je für eine 15 Titel-Serie die Nummer abgegeben haben, und uns lägen auf dem Fragment immer nur die letzten Glieder der Titel-Serien vor. Nehmen wir an, daß in jeder Zeile durchschnittlich vier Titel verloren sind, so mögen wir die vorhandenen mit e oder, wo es ihrer zwei sind, mit e und f, also z. B. den Titel der ersten Zeile mit 20 61°, die beiden Titel der zweiten Zeile mit 62° und 62<sup>f</sup> bezeichnen. Um Verszahlen könnte es sich bei der Numerierung nur handeln, wenn etwa unser Fragment aus der versifizierten Fassung eines Mahāvvyutpatti-artigen Werkes stammen sollte; denn bekanntlich böte die Mahāvvyutpatti, wenn metrisch redigiert, eine ganze Reihe 25 von Strophen, die mit Büchertiteln angefüllt wären.

Doch, wie es nun auch stehen möge mit Umfang und Anlage des Bücherverzeichnisses, aus dem uns das Fragment einen dürftigen Ausschnitt liefert, jedenfalls wird das Verzeichnis gerade die Texte genannt haben, auf die in der Hauptsache unsere ostturkestanischen 30 Literaturreste zurückgehen müssen. Vorläufig hat sich, wie oben p. 92 29 gesagt wurde, Einiges aus dem Werke No. 64<sup>f</sup> nachweisen lassen. Unter der als No. 64° erscheinenden Gaganagañjā ist offenbar die auf tibetisch vorhandene Gaganagañja-paripṛechā, die mit dem im Śikṣāsamuccaya mehrfach zitierten Gaganagañja-sūtra identisch 35 sein wird, zu verstehen. Sowohl aus China wie aus Tibet kennt man abgesehen von 64<sup>f</sup> die Nummern 61°, 62°, 63<sup>f</sup>, 65<sup>ef</sup>, 67°; doch ist Folgendes zu bemerken:

- 61°. Die Sumatidārikā-paripṛcchā ist nicht zu verwechseln mit dem im chinesischen Kanon vorhandenen Sumatidārikā'vadāna, das eine Bearbeitung des Sumāgadhā'vadāna darstellt und daher von Dr. Tokiwai in seinen als Straßburger Dissertation erschienenen „Studien zum Sumāgadhā'vadāna“ mitübersetzt worden ist<sup>1)</sup>.
- 62°. Bei Léon Feer begegnen zwei Sūryagarbha-Texte, einer als Vaipulya-sūtra und einer als Prajñāpāramitā. Da nun 62<sup>f</sup> offenbar eine Prajñāpāramitā ist — Näheres darüber im Verlauf —, so dürfte man nach dem Sprüchwort „Sage mir mit wem du gehst und ich will dir sagen wer du bist“ 62° für

1) Zur bibliographischen Orientierung über das in der genannten Arbeit verwertete Material chinesischer Herkunft teilt mir Dr. Watanabe Folgendes mit.

Das Sumāgadhā'vadāna erscheint auf chinesisch in historischer Folge

erstens als Sumatidārikā'vadāna, wobei statt des Namens „Sumāgadhā“ — offenbar in Anlehnung an die Sumatidārikā-paripṛcchā — der Name „Sumati“ eingesetzt ist, den indessen Dr. Tokiwai's Übersetzung (p. 52—63) zugunsten des Originalnamens „Sumāgadhā“ fallen läßt. Bei Nanjio wird die Version in Kolumne 3897 erwähnt, ohne daß aber die vermerkte Nummer „615“ wirklich den Text enthielte; denn in der von Nanjio katalogisierten Ausgabe des Kanons hat man für 615 einen Auszug aus der zweitfolgenden Version untergeschoben. Den richtigen Text kennt man aus andern Ausgaben des Kanons; in der Tokio-Ausgabe findet er sich auf fol. 12<sup>a</sup>—13<sup>b</sup> von Band XII 4.

zweitens als Sumāgadhā'vadāna = Nanjio No. 616, Tokiwai p. 40—52. Nanjio und Tokiwai umschreiben hier die Silben *sān-mo-kie* des chinesischen Titels irrtümlich mit „Sumati“; da *kīe* in den ältern Übersetzungen nicht selten dem *ga* von „Magadha“ entspricht, so ist vielmehr „Sumāgadhā“ gemeint.

drittens als Sumatidārikā'vadāna = Nanjio No. 543 30. Auch bei der Wiedergabe dieser Version ersetzt Tokiwai (p. 17—40) den im chinesischen Text vorhandenen Namen Sumati stets durch „Sumāgadhā“.

viertens als Sumāgadhā'vadāna = Nanjio No. 937. Diese Version hat Tokiwai nicht übersetzt, weil sie mit dem erhaltenen Sanskrittext ziemlich genau übereinstimmt. Die Heldin heißt hier „das gute giftlose Mädchen“, indem offenbar „Sumāgadhā“ als *su-m-agadā* gedeutet worden ist.

Von der bei Dr. Tokiwai p. 13 erwähnten Yüye-Erzählung gibt es vier Versionen: alle (Nanjio Nos. 640—642 samt der vierten) stehen beisammen in der Tokio-Ausgabe des Kanons Band XII 4 fol. 34<sup>b</sup>—38<sup>a</sup>. Es darf diese Yüye-Erzählung kaum als der Sumāgadhā-Erzählung ähnlich bezeichnet werden; sie stammt aus dem Ekōttarāgama (erscheint nämlich bei Nanjio auch innerhalb No. 543 52) und stimmt überein mit der Sujātā-Erzählung der Pāli-Literatur (Anguttara-nikāya Part. IV p. 91—94). So ist Yüye als ein mangelhaftes Transkript für Sujātā aufzufassen.

Zu pag. 142-4 der in Rede stehenden Arbeit trage ich schließlich von mir aus nach, daß im Tibetischen das Sumāgadhā'vadāna unter diesem Titel zwar tatsächlich vorkommt, aber überdies, wie aus Schiefner's Tārānātha-Übersetzung hervorgeht, auch Kāñcanamālā'vadāna geheißen, also nebenbei nach dem Namen, den Sumāgadhā im frühern Dasein führte, betitelt wurde. Wie beliebt der Stoff war, zeigt außer den verschiedenen Fassungen und Titeln der Umstand, daß Grünwedel in den Plafond-Malereien der Höhlen von Kyzyl vielfache Darstellungen desselben angetroffen hat (Deutsche Literaturzeitung 1908 col. 590).

den zweiten der genannten beiden Texte zu halten geneigt sein. Freilich kann mir Dr. Watanabe diesen zweiten im Chinesischen nicht nachweisen, während dagegen der erste daselbst, wie eine Konfrontierung von Nanjio mit Wassiljew zeigt, genau wie im Tibetischen als Teil des Mahāsamnipāta-sūtra, das im Tibetischen Mahāsamaya-sūtra heißt, vorkommt. 5

63<sup>f</sup>. Sowohl bei Léon Feer wie bei Nanjio begegnet eine Akṣayamati-paripṛcchā, überdies bei ersterem ein Akṣayamati-nirdeśa und bei letzterem ein Akṣaramati-nirdeśa. Der Śikṣāsamuccaya zitiert 21 mal ein Akṣayamati-sūtra und einmal ein mahāyāna-sūtra namens Akṣayamati-nirdeśa. Nach Dr. Watanabe sind zwei Werke anzusetzen: der Akṣayamati-nirdeśa, welcher bei Nanjio außer in den Nummern 74 und 77 auch innerhalb des vorhingenannten Mahāsamnipāta-sūtra vorliege, und die Akṣayamati-paripṛcchā, welche viel kürzer sei und 10 auch inhaltlich ziemlich abweiche; das erstere Werk beschlage als Teil des Mahāsamnipāta-sūtra in Band III 2 der Tokio-Ausgabe des buddhistischen Kanons die Blätter fol. 47<sup>b</sup>—70<sup>b</sup> und enthalte die 22 Śikṣāsamuccaya-Zitate an folgenden Stellen:

| Tokio-Ausg.<br>Band III 2<br>fol.  | Śikṣāsamuccaya<br>Kapitel   Bendall's Ausg. | Tokio-Ausg.<br>Band III 2<br>fol.  | Śikṣāsamuccaya<br>Kapitel   Bendall's Ausg. |
|------------------------------------|---------------------------------------------|------------------------------------|---------------------------------------------|
| 50 <sup>a</sup> <sub>18-20</sub> = | XVI p. 285 <sup>7-11</sup>                  | 65 <sup>a</sup> <sub>2-20</sub> =  | XVI p. 291 <sup>8</sup>                     |
| 51 <sup>a</sup> <sub>18-18</sub> = | " p. 285 <sup>13-286</sup>                  | 65 <sup>b</sup> <sub>3-8</sub> =   | X p. 191 <sup>4-192</sup>                   |
| 51 <sup>b</sup> <sub>18-18</sub> = | XV p. 271 <sup>4-8</sup>                    | 66 <sup>a</sup> <sub>10-13</sub> = | I p. 21 <sup>23-22</sup>                    |
| 54 <sup>a</sup> <sub>18-18</sub> = | VII p. 158 <sup>7-9</sup>                   | 66 <sup>a</sup> <sub>13</sub> =    | II p. 34 <sup>17</sup>                      |
| 56 <sup>b</sup> <sub>14-57</sub> = | X p. 190 <sup>4-191</sup>                   | 66 <sup>a</sup> <sub>16</sub> =    | XIII p. 233 <sup>6-8</sup>                  |
| 58 <sup>b</sup> <sub>14-16</sub> = | I p. 33 <sup>13-16</sup>                    | 66 <sup>b</sup> <sub>11-13</sub> = | " p. 236 <sup>1-4</sup>                     |
| 60 <sup>a</sup> <sub>18f.</sub> =  | XII p. 212 <sup>12-14</sup>                 | 67 <sup>a</sup> <sub>3-6</sub> =   | " p. 236 <sup>6-12</sup>                    |
| 60 <sup>a</sup> <sub>19-60</sub> = | XVI p. 287 <sup>6-10</sup>                  | 67 <sup>a</sup> <sub>13-15</sub> = | V p. 117 <sup>13-16</sup>                   |
| 60 <sup>b</sup> <sub>14-61</sub> = | IX p. 183 <sup>4-184</sup>                  | 67 <sup>b</sup> <sub>8-12</sub> =  | XVIII p. 316 <sup>14-317</sup>              |
| 61 <sup>a</sup> <sub>18</sub> =    | VIII p. 167 <sup>1</sup>                    | 68 <sup>b</sup> <sub>3-5</sub> =   | VI p. 119 <sup>3-8</sup>                    |
| 61 <sup>a</sup> <sub>17-19</sub> = | I p. 11 <sup>8-10</sup>                     | 69 <sup>a</sup> <sub>5-9</sub> =   | XVI p. 278 <sup>4-13</sup>                  |

Liest man vorstehende Zitatenfolge in Verbindung mit dem, was Wassiljew in seinem „Buddhismus“ (p. 171 f., deutsch p. 186 f.) mitteilt, so ist man über den Inhalt des Akṣayamati-nirdeśa ziemlich orientiert und vermag sich von da aus auch über die Akṣayamati-paripṛcchā einigermaßen eine Vorstellung zu bilden. 25

65\*. Das Śālistamba-sūtra, bei Nanjio irrtümlich Śālisambhava-sūtra genannt, ist in Ostturkestan teilweise auf tibetisch zutage getreten (vgl. Stein's „Ancient Khotan“ I p. 549—556). Vom Sanskritoriginal kennt man zahlreiche Stellen, vor allem die

langen *pratityasamutpāda*-Ausführungen, die der Śikṣasamuccaya aus dem Werke aushebt.

1) [Zu p. 1019]. Auch den hier genannten Index glaube ich vorlegen zu sollen. Er registriert einfach die Bestandteile der Tokio-Ausgabe, welche alles vereinigt, was in frühern Ausgaben dem Sammelwerke zugeteilt wurde.

| Fasc.          | I. Ohne Gesamttitel                      | Fasc.               | V. Sūryagarbha, Zweite Fassung |
|----------------|------------------------------------------|---------------------|--------------------------------|
| 1 <sup>a</sup> | 1. Māli, = Nanjio No. 79 Anfang          | 34                  | 1. Saddharma-rakṣaṇa           |
| 4              | 2. Dhāraṇīśvararāja-bodhisattva          | 35 f.               | 2. Dhāraṇī                     |
| 5 f.           | 3. Ratnadārikā, = Nanjio No. 80          | 37                  | 3. Bodhisattva-dūta            |
| 7              | 4. Animiṣa-bodhisattva                   | 38                  | 4. Samādhi oder Dhyāna         |
| 11             | 5. Sāgarapati, = Nanjio No. 976          | 39                  | 5. Pāpa-karman                 |
| 12             | 6. Mūka-bodhisattva, = Nanjio No. 81     | 40 f.               | 6. Dhāraṇa                     |
| 13             | 7. Avyākhyeya-bodhisattva                | 41 f.               | 7. Buddharddhi-prādurbbhā      |
| 18             | 8. Ākṣagarbha-bodhisattva                | 43                  | 8. Nakṣatra                    |
|                | II. Ratnadhvaja, = Nanjio No. 84         | 44                  | 9. Dūta-preṣaṇa                |
| 19             | 1. Māra-dubkha                           | 45                  | 10. Buddhānusrmṛti-samādhi     |
|                | 2. Pūrva                                 | 46                  | 11. Sumerukūṭārohaṇa           |
|                | 3. Mārādāmarā oder ḍambara               | 47                  | 12. Trisāraṇa-nāga-rakṣaṇa     |
| 20             | 4. Samādhy-rddhi-pāda                    | 48                  | 13. Caitya-rakṣaṇa             |
|                | 5. Lakṣaṇa                               |                     | VI. Candragarbha               |
|                | 6. Dhāraṇī                               | 46                  | 1. Candradhvaja-mantra         |
|                | 7. Rakṣaṇa                               | 47                  | 2. Māra's Ankunft bei Bu       |
|                | 8. Vyākaraṇa                             | 48                  | 3. Der Asura's Ankunft be      |
| 21             | 9. Karuṇā                                | 49                  | 4. Pūrva-vastu                 |
|                | 10. Dharma-rakṣaṇa                       | 50. 51 <sup>a</sup> | 5. Paramārtha                  |
|                | 11. Caturmahādevarāja-dharma-rakṣaṇa     | 51 <sup>b</sup>     | 6. Māra-śraddhāprīti-prāpa     |
|                | 12. Āṭavaka[ <i>Pāli</i> Āṭavaka]-yakṣa  | 52                  | 7. Sarvayakṣa-saṃnipāta        |
|                | 13. Nivartana                            | 53 <sup>a</sup>     | 8. Sarvayakṣa-śraddhā-prāp     |
|                | III. Gagana-netra                        | 53 <sup>b</sup> 54  | 9. Sarvadevarāja-rakṣaṇa       |
| 22             | 1. Śrāvaka                               | 55                  | 10. SarvaMāra-śraddhā-prāp     |
|                | 2. Loka-netra                            | 56                  | 11. Dhṛtarāṣṭra-rakṣaṇa        |
| 23             | 3. Maitreya-bodhisattva                  |                     | 12. Virūpākṣa-rakṣaṇa          |
|                | 4. Catur-apramāṇa, vgl. oben p. 94 14 f. |                     | 13. Virūdhaka-rakṣaṇa          |
|                | 5. Vimāla-netra                          |                     | 14. Vaiśravaṇa-rakṣaṇa         |
|                | 6. Ārya-netra                            |                     | 15. Mantra-cakra-rakṣaṇa       |
|                | 7. Pratyekabuddha-yāna                   |                     | 16. Kṣānti                     |
| 24             | 8. Āryāvighnājñāna                       |                     | 17. Jambūdvīpa-vibhāga         |
|                | 9. Dharma-rakṣaṇa                        |                     | 18. Nakṣatra-saṃgraha          |
|                | 10. Mahāsaṃnipāta-nivartana              |                     | 19. Caityavibhāra-karaṇa       |
| 25 f.          | 11. Ratnacūḍa-bodhisattva                |                     | 20. Dharma-parikṣaya           |
| 30             | 12. Akṣayamati, = Nanjio Nos. 74 & 77    |                     | VII. Sumerugarbha              |
|                | IV. Sūryagarbha, Erste Fassung           |                     | 1. Śrāvaka [kar                |
| 31             | 1. Dharma-rakṣaṇa                        | 57                  | 2. Bodhisattva-dhyāna-pūrv     |
| 32             | 2. Caturdigbodhisattva-saṃnipāta         | 58                  | 3. Akāla-vāta-vṛṣṭi            |
|                | 3. Viśeṣeśca-vyākhyā                     | 59 f.               | 4. Dhāraṇī                     |
| 33             | 4. Viśeṣa                                |                     | VIII. Dasadig-bodhisattva      |

Die Fascikel sind alle ziemlich gleich groß. Sie verteilen sich wie folgt auf vier Bände der Tokio-Ausgabe des Kanons:

Fasc. 1—18 = Band III 1 | Fasc. 34—45 = Band III 3

Fasc. 19—33 = Band III 2 | Fasc. 46—60 = Band III 4

Bei Nanjio ist der Inhalt in folgenden Nummern zu finden:

I 1—III 11 & IV = No. 61 | VI = No. 63 | I 6 steht bei Nanjio in No. 61

III 12 = „ 77 | VII = „ 66 | hinter I 7, wird daher von

V = „ 62 | VIII = „ 438 | ihm als „chapter 7“ bezeichnet.

Über die Stücke, welche die Tibeter dem Werke zuschreiben, gibt Wassiljew Auskunft in seinem „Buddhismus“ p. 162—174 (deutsch p. 176—190).

- 65<sup>f</sup>. Bei Léon Feer heißt der Text „Avivartacakra“, und ungefähr die nämlichen sechs Silben werden durch die chinesische Titelform vorausgesetzt; aber Nanjio hat die beiden letzten Silben zu wenig beachtet, so daß er „Avaivartya-sūtra“ schreibt. In unserm Fragment wird der Titel auf *-cakre* ausgelautet haben, wobei (wie unten p. 110<sup>1</sup> in *-mātre*) *re* für *rā* stehen würde. Weil ich durch zwei der besprochenen Büchertitel (62° und 63<sup>f</sup>) auf das chinesische Mahāsamnipāta-sūtra hingelenkt wurde, bat ich Dr. Watanabe, mir einen Index<sup>1)</sup> zu diesem großen Sammelwerke zu diktieren, und da fanden sich denn noch zwei andere Werke der ostturkestanischen Liste vor: Nos. 66° und 70<sup>f</sup>. Es kam aber nicht zur Entscheidung, ob das zweite dieser Werke „Māra-ḍambara“ oder, worauf gewisse Namen von Texten führen mögen, „Māra-dāmara“ geheißen hat. Schließlich blieben als einer Aufklärung bedürftig die folgenden Nummern übrig: 15
- 62<sup>f</sup>. Offenbar ist die Trisatikā Prajñāpāramitā gemeint, die in der Mahāvvyutpatti (65<sup>49</sup>) erwähnt wird. Unter diesem Titel aber hat man auf Grund einer bei Nanjio unter No. 11 registrierten Angabe die längst im Original veröffentlichte Vajracchedikā zu verstehen, die das erste bekannte Werk war, von dem unter den in Ostturkestan zutage geförderten Sanskritfragmenten Spuren entdeckt wurden<sup>2)</sup>. Man darf die Identifikation nicht etwa deswegen in Zweifel ziehen, weil es nach Feer p. 201 den Anschein haben könnte, als ob der da katalogisierte Kanjur-Band außer der Vajracchedikā eine mit 25 der Pañcaśatikā verkoppelte Trisatikā enthielte. Vielmehr ist Feer's Zahl „300“ einfach ein Druckfehler für „500“.
- 63°. Unser Fragment läßt deutlich erkennen, daß in allen Zeilen den ersten (zum Teil durch Punkte angedeuteten) Lauten des mitgeteilten Transkripts zunächst unbeschriebene Stellen vorangegangen sind. Es müssen also die ersten Silben des Titels 63° in einer besondern Kolumne, die gänzlich verloren ist, gestanden haben. Vom ursprünglichen Vorhandensein einer solchen Kolumne zeugen ferner die Silbe *u* „und“ vor 67° — denn dieser Titel kann nicht über die Ziffer 6 hinüber durch 35 das Bindewort mit dem Titel 66° verbunden sein — und in der letzten Zeile die Silbe *rā*, welche natürlich das Ende eines Buchtitels darstellt. Auch in den vierkolumnigen Zeilen, von denen oben p. 96 31–35 die Rede war, fällt häufig ein Vers-

2) Schon gleich nach dem Erscheinen von Stein's „Preliminary Report“ erkannte Dr. Wogihara, als ich ihm ein Transkript der in dem Werke enthaltenen Tafel V vorlegte, den hier gegebenen Zusammenhang. In diesem Zusammenhang scheint mir jetzt das oben Band 58 p. 454 noch unerklärt gebliebene *upaniṣū* auf *\*upaniṣrū* zurückzugehen, zu dem sich das von verschiedenen Prākritformen vorausgesetzte *\*niṣrū* stellt. Das buddhistische Wort *upaniṣad* wäre durch eine „Volksetymologie“ aus jenem *upaniṣū* hervorgegangen.

- viertel nicht genau mit der dafür bestimmten Kolumne zusammen, sondern reicht mit einer oder zwei Silben in eine benachbarte Kolumne hinein. Es ist also nicht anders zu erwarten, als daß unsere ursprünglich wohl ebenfalls in vier
- 5 Kolumnen geschriebene Liste einige Titel aus einer Kolumne in die nächste hinübergreifen läßt. Dagegen wurde offenbar das Verteilen eines Titels (wie auch eines Strophenstückes) auf zwei Zeilen durchaus vermieden, weshalb denn auf unserm Fragment in den Zeilen 4 und 5 die Schrift etwas früher als sonst
- 10 anhebt, damit die da jeweils noch unterzubringenden Titel auch wirklich Platz finden. Was nun die fehlenden Silben unseres Titels betrifft, so bestehen drei Möglichkeiten, sie zu ergänzen; die Werke, die gemeint sein können, sind nämlich *Dvādaśālocana*, *Vairocana*[*garbha*] und *Sandhinirmocana*.
- 15 68°. Die merkwürdige Vokalisation wird im nächsten Abschnitt ihre Erklärung finden.
- 69°. Es bleibt vorläufig dunkel, ob und wie der gemeinte Text mit dem bekannten *Suvarṇaprabhāsottama-sūtra* (dessen Sanskritoriginal erhalten und halb herausgegeben ist) in Zusammenhang steht.
- 20 70°. Da von diesem Titel nur eine Silbe erhalten ist, so sind der Möglichkeiten ihn herzustellen zu viele, als daß es sich lohnen würde, sie in Erwägung zu ziehen.

So waren denn — abgesehen von sonstigen Blättern und Blattstücken, die auch noch dies und jenes abwarfen — aus

25 mehreren Texten Zusammenhänge von beachtenswertem Umfange und nebenbei die Spur eines Literaturverzeichnisses gewonnen.

Aber noch anderer Hilfsmittel als der genannten glaubte ich eine zeitlang habhaft zu werden. Hörnle sandte mir nämlich auch ostturkestanische Sanskrit-Fragmente, die ich im Verein mit Dr. Watanabe

30 untersuchen und bearbeiten sollte. Dieses Studium, über das an anderer Stelle zu berichten sein wird, nahm ich um so lieber vor, als zu erwarten war, daß eine Anzahl Stücke aus Handschriften von Texten stammen würden, die teilweise auf ostturkestanisch vorhanden sind. Zumal schien es höchst wahrscheinlich, daß das *Samghāṭa-*

35 *sūtra* unter den bezeichneten Fragmenten vertreten sein würde, da diese doch — als den Sammlungen Hörnle's und Stein's angehörig — ziemlich aus denselben Fundstellen stammen, welche Überreste von drei Exemplaren der ostturkestanischen Übersetzung jenes Textes geliefert haben. Die gehegte Erwartung hat sich nun

40 freilich nicht bestätigt. Trotzdem dürfte für die Zukunft im Auge zu behalten sein, daß die Sanskrit-Funde aus Ostturkestan der Forschung gewisse Textstücke zuführen mögen, von denen auch die ostturkestanische Übertragung vorhanden ist und die natürlich zur Aufhellung dieser Übertragung ungleich geeigneter wären als

45 chinesische und tibetische Übersetzungen von Nebenversionen.

Indem ich die hier in Behandlung stehenden Fragmente in den nächsten Abschnitten, soweit es möglich ist, nach Handschriften, Blättern und Zeilen zu zitieren beabsichtige, will ich sie im Folgenden noch in entsprechendem Sinne alphabetisch ordnen und mit den nötigen Angaben bedenken. Voran stelle ich jeweils die in Aussicht 5 genommenen Abkürzungen:

S<sup>1</sup> S<sup>2</sup> S<sup>3</sup> für die drei Samghāṣasūtra-Handschriften,  
Jñ<sup>1</sup> Jñ<sup>2</sup> für die beiden Jñānōlkadhāraṇī-Handschriften,  
AP V Ś für die Handschriften der andern drei identifizierten Texte,  
A B C D E für die Handschriften der fünf Dichtungen, 10  
F G H für die Handschriften der drei Prosa-Kompendien.

Je mit der bloßen Zahl benenne ich das gemeinte Blatt, und auf den einzelnen Blättern zähle ich die Zeilen durch, nummeriere sie also nicht nach Vorder- und Rückseite.

**A 4.** Das Petersburger Blatt, von dem oben p. 95f. gesprochen 15 worden ist. Zehnzeilig; in gutem Zustande.

**AP 6—22.** Die siebzehn erhalten gebliebenen Blätter einer Handschrift, welche die echten Teile der Adhyardhaśatikā Pra-jñāpāramitā auf Sanskrit und die unechten auf Ostturkestanisch bietet. Im Ganzen werden es 23 Blätter gewesen sein. Die nach 20 Petersburg gelangten Blätter 6—20 sind zum Teil arg beschädigt; von den zu Hörnle abgeirrten Blättern 21 und 22 — es fragt sich noch, ob das letztere, das eigentlich die Ziffer „2“ aufweist, wirklich als 22stes gelten darf — ist nur je ein Drittel vorhanden. Alle Blätter außer 9 sind zehnzeilig. Von Blatt 9 kommen nur die ersten fünf 25 Zeilen in Betracht, indem die Rückseite in zwölf Zeilen jene 32 ostturkestanischen Strophen fremder Herkunft enthält, von denen oben p. 96 20 die Rede gewesen ist; offenbar hat der Schreiber erst beim Umwenden des Blattes bemerkt, daß die eine Seite bereits beschrieben war; und wohl in der Absicht, das Versehen gut zu machen, ist es 30 geschehen, wenn er den innerhalb der 5 Zeilen der Vorderseite beginnenden Abschnitt auf Blatt 10 wiederholt (so daß  $9_{3-5} + 10_1 = 10_{1-5}$ , wobei allerdings die Wiederholung ein paar Zusätze einfließt).

**B 17.** Das Hörnle'sche Blatt, von dem oben p. 94f. gezeigt wurde, daß es die Strophen (1)61<sup>c</sup>—(1)71<sup>a</sup> einer Mahāyāna-Dichtung 35 enthält. Zehnzeilig; ziemlich gut erhalten.

**C 50.** Das Hörnle'sche Blatt mit den Strophenzeilen x 0<sup>c</sup>—x 7<sup>c</sup>; vgl. oben p. 95. Achtzeilig; leidlich gut erhalten.

**D 1<sup>a</sup>.** Eine mit zwölf Zeilen beschriebene Anfangsseite. Von allen Zeilen fehlt rechts nahezu ein Viertel, so daß die auf der vollen Seite 40 vorhanden gewesen 32 Strophen große Lücken aufweisen. Nachträglich ist das Blatt als AP 9 zur Verwendung gekommen, weshalb auf das unter AP Gesagte verwiesen sei. Weiteres oben p. 96 20—28.

**E 269 & 335.** Zwei sehr gut erhaltene Blätter mit je zwölf Zeilen und ebenso vielen Strophen. Auf dem erstern Blatt das kürzere, 45 auf dem andern das längere Metrum. Näheres oben p. 96 27—39.

**F 611.** Das durch drei Fragmente der Hörnle'schen Sammlung vertretene Blatt mit den über die ersten 6 Merkmale Buddha's handelnden Darlegungen; 16 zeilig. Ausführliches oben p. 89—92.

**G 419—427.** Die ebenfalls 16 zeiligen Blätter, deren Überbleibsel oben p. 93f. erwähnt worden sind. Meine Numerierung beansprucht nur, den wirklichen Blattzahlen, die nicht mehr festzustellen sind, sich vermutlich zu nähern.

**H apr. und H śil.** Die beiden wiederum 16 zeiligen Blätter, von denen, wie oben p. 94 14—17 dargelegt wurde, das eine über die *apramāna*-Tugenden und das andere über die *śīla-pāramitā* handelt. Das eine hat links ein knappes, das andere ein reichliches Drittel verloren. **Jñ<sup>1</sup> 2—6.** Die fünf gut erhaltenen Blätter einer Jñānōlkadhāraṇī-Handschrift der Petersburger Sammlung. Wäre Blatt 1 vorhanden, so würde die Handschrift vollständig sein. Es ist in der Handschrift der Text ins Ostturkestanische übersetzt mit Ausnahme der beiden Mantra's, die im Originalwortlaut übernommen werden; der erste Mantra reicht von 3s bis 4e, der zweite von 5s bis 67. Die Blätter sind 10 zeilig.

**Jñ<sup>2</sup> 3 & 4.** Die aus einer zweiten Jñānōlkadhāraṇī-Handschrift stammenden beiden Blätter der Hörnle'schen Sammlung; gleichfalls 10 zeilig. Von Blatt 3 (das sich, wenn vollständig, decken würde mit Jñ<sup>1</sup> 3s—47) ist nur die linke, von Blatt 4 (das bis Jñ<sup>1</sup> 59 reicht) nur die rechte Hälfte erhalten. Vgl. noch oben p. 85 21f. **S<sup>1</sup> 8.** Das in gutem Zustande befindliche achte Blatt einer die

ostturkestanische Übersetzung des Saṃghāṭasūtra enthaltenden Handschrift. Die ganze Handschrift muß 70 oder 71 Blätter umfaßt haben, was sich bei Zuziehung der sofort zu nennenden vier Blätter sowie der drei in China und Tibet veranstalteten Übersetzungen des Textes ermitteln läßt.<sup>1)</sup> Das Blatt ist 12 zeilig und gehört zur Stein'schen Sammlung (weshalb es bei Stein „Ancient Khotan“ auf der obern Hälfte von Tafel CX photographiert ist).

**S<sup>2</sup> 19. 145. 149. 152.** Die vier 10 zeilig eingerichteten Blätter einer gleichfalls die ostturkestanische Übersetzung des Saṃghāṭasūtra enthaltenden Handschrift. Blatt 19 hat am untern Rande etwas gelitten, 145 und 149 sind wohlerhalten; 152 ist das sehr beschädigte Schlußblatt der Handschrift, das in der dritten Zeile der Vorderseite die Übersetzung beendet, worauf mit den fünf Zeilen der Rückseite die ostturkestanische Übersetzung eines neuen Textes beginnt. Die Blätter gehören zur Stein'schen Sammlung (19 und 149 sind daher photographiert auf Tafel CXI von Stein's „Ancient Khotan“).

**S<sup>3</sup> 39—43.** Die fünf 12 zeiligen Blätter einer abermals die ostturkestanische Übersetzung des Saṃghāṭasūtra enthaltenden Handschrift. Durch eine Vergleichung sowohl mit S<sup>2</sup> wie mit dem Chinesischen und Tibetischen läßt sich bestimmen, daß die Handschrift

1) Die früher (p. 655 42—46) angestellte Berechnung führte, weil sie bloß die chinesischen Übersetzungen verwertete, auf eine zu hohe Blättersumme.



im Ganzen aus vermutlich 147 Blättern bestanden hat. Jedes der fünf Blätter ist in gutem Zustande; sie gehören zur Hörnle'schen Sammlung.<sup>1)</sup> **S<sup>1</sup> 123—127 & 130—132.** Die acht 10 zeilig angelegten Blätter einer Handschrift der ostturkestanischen Übersetzung des Śūraṅgamasamādhi-sūtra. Überall fehlen die Zeilen 1 und 10 ganz, und von den übrigen ist je höchstens eine in die Mitte fallende Hälfte vorhanden. Man kann deshalb, da das Werk im Sanskrit verloren ist, nur vom Chinesischen und Tibetischen aus ungefähr bestimmen, welche Blattzahlen anzusetzen sind, und es mag sein, daß meine so berechnete Numerierung von der wirklichen nicht wenig abweicht.<sup>10</sup> Zur vollen Handschrift dürften etwa 180 Blätter gehört haben. Vom Papier und von den im Text vorkommenden Namen war oben p. 93 die Rede. Bemerkt sei noch, daß die chinesische Übersetzung des Werkes bei Nanjio als Nr. 399 katalogisiert ist und daß Léon Feer, der die tibetische Übersetzung auf p. 249 verzeichnet, in einer beigefügten Note unser Śūraṅgamasamādhi-sūtra verwechselt mit dem gänzlich verschiedenen Śūraṅgama-sūtra, das nur in China vorzukommen scheint (als Nanjio's No. 446) und von dessen zehn

1) Wie sich die gesamten Samghāṣāstra-Blätter auf den Text verteilen, wird am deutlichsten, wenn hier noch festgestellt wird, welche Zeilen ihnen im Berliner Exemplar der tibetischen Übersetzung und in der Tokio-Ausgabe der ältern chinesischen Übersetzung entsprechen.†

|                      | Tibetische Übersetzung<br>Berliner Exemplar | Ältere chinesische Übersetzung<br>Tokio-Ausgabe 1885 |
|----------------------|---------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| S <sup>1</sup> 8     | Zeile 99—115                                | Zeile 43—49                                          |
| S <sup>2</sup> 19    | " 124—131                                   | " 53—56                                              |
| S <sup>3</sup> 39—43 | " 277—313                                   | " 123—139                                            |
| S <sup>2</sup> 145   | " 1030—1037                                 | " 496—499                                            |
| S <sup>2</sup> 149   | " 1061—1069                                 | " 509—512                                            |
| S <sup>3</sup> 152   | " 1084 f.                                   | " 520                                                |

Wenn der Verfasser der ältern chinesischen Übersetzung von Nanjio „Upaśūnya“ genannt wird, so ist dies, wie mir Dr. Watanabe mitteilt, nur halb richtig; der Name laute vielmehr Ūrdhvaśūnya, da im Chinesischen dafür „Hoch-Leer“ stehe. Bezüglich der jüngern chinesischen Übersetzung mag hier zu Band 61 p. 655<sup>41</sup> berichtend bemerkt werden, daß sie in der Tokio-Ausgabe nicht 680, sondern 610 Zeilen umfaßt, also nur um  $\frac{1}{3}$  breiter angelegt ist als die ältere.

† Die Blätter der tibetischen Übersetzung — sie reicht von fol. 300<sup>a</sup><sub>2</sub>—367<sup>b</sup><sub>7</sub> — haben stets 16 Zeilen; die der chinesischen — fol. 90<sup>b</sup><sub>10</sub>—104<sup>b</sup><sub>2</sub> — 40 Zeilen, ausgenommen:

|         |          |          |           |
|---------|----------|----------|-----------|
| fol. 90 | 9 Zeilen | fol. 100 | 38 Zeilen |
| " 92    | 34 "     | " 101    | 33 "      |
| " 94    | 35 "     | " 102    | 36 "      |
| " 98    | 36 "     | " 103    | 39 "      |
| " 99    | 39 "     | " 104    | 21 "      |

Hiernach läßt sich leicht berechnen, daß z. B. die Übersetzung von S<sup>3</sup> 39—43 tibetisch auf fol. 317<sup>a</sup><sub>8</sub> bis 319<sup>b</sup><sub>2</sub>, chinesisch auf fol. 93<sup>a</sup><sub>20</sub> bis 94<sup>a</sup><sub>16</sub> zu finden ist. Für eine andere als die genannte Handschrift resp. Ausgabe wäre die nötige Zeilen-Umrechnung vorzunehmen.

Teilen Beal in seiner Catena p. 286—369 die ersten vier ins Englische übersetzt hat.

V 8 & 171. Die beiden ziemlich gut erhaltenen Blätter einer die ostturkestanische Übersetzung des Vimalakīrtinirdeśa-sūtra 5 enthaltenden Handschrift. Die volle Handschrift wird 181 Blätter umfaßt haben; wenigstens führen auf diese Zahl die drei chinesischen Übersetzungen des Textes, von denen die zweite in 13 Heften der reizend illustrierten Monatsschrift „Hansei Zasshi“ durch Ōhara 10 etwas frei ins Englische übertragen worden ist<sup>1)</sup>. Unsere Blätter sind 8 zeilig und gehören zur Hörnle'schen Sammlung.

Dem Leser wird deutlich genug geworden sein, wie Vieles in diesem ganzen der Literatur gewidmeten Abschnitte auf der freundlichen Mitarbeit Dr. Watanabe's beruht. Er hat mir wahrlich unmittelbar nach dem Abschluß seiner Straßburger Studien ein 15 wertvollstes „Schülergeschenk“ darzubringen vermocht, was mich daran erinnert, wie ich selber vor Zeiten als junger Doktor meinem verehrten Lehrer Albrecht Weber beim Veröffentlichen der bekannten Abhandlung „Über die heiligen Schriften der Jaina“ behülflich sein konnte. Möge der Sohn der Ferne, wenn er dereinst 20 die gelehrte Tradition, die ihn über mich hinaus mit Albrecht Weber verbindet, in der Heimat auf ein folgendes Geschlecht überträgt, von seinen Schülern ernten, was er als Schüler gesät hat!

## Abchnitt II. Interpretation verschiedener Textproben.

Im letzten Abschnitt zeigte sich, wie zu einer größern Anzahl 25 von arisch-ostturkestanischen Blättern und Blattstücken die inhaltlich entsprechenden Partien der chinesischen und tibetischen Literatur ermittelt worden sind.

1) Die Hefte sind XIII (1898) 2—12 und XIV (1899) 2 und 3. Im ersten dieser Hefte gibt Ōhara eine Einleitung, wobei er den Inhalt der vierzehn Kapitel des Textes kurz skizziert. Die folgenden Hefte enthalten dann im allgemeinen je ein Kapitel, nur XIII 4 und XIV 3 je deren zwei. So findet man die einzelnen Kapitel an folgenden Stellen:

|                        |                         |                          |
|------------------------|-------------------------|--------------------------|
| I in XIII 3 p. 121—132 | VI in XIII 7 p. 307—312 | XI in XIII 12 p. 490—497 |
| II „ „ 4 p. 166—169    | VII „ „ 8 p. 335—342    | XII „ XIV 2 p. 44—50     |
| III „ „ 4 p. 170—182   | VIII „ „ 9 p. 373—380   | XIII „ „ 3 p. 41—46      |
| IV „ „ 5 p. 219—229    | IX „ „ 10 p. 411—415    | XIV „ „ 3 p. 46—48       |
| V „ „ 6 p. 266—274     | X „ „ 11 p. 453—459     |                          |

In Ōhara's Einleitung ist der Anfang mit seiner frischweg auf die legendarischen Daten des Textes sich stützenden Argumentation von psychologischem Interesse; er lautet:

Among the many Buddhist scriptures translated from Sanskrit into Chinese, in early times, the Vimalakīrti Sūtra is one of the most important and interesting: first, because Vimalakīrti was one of the primitive disciples of our Lord, the Buddha; and, second, because it was assented to by the Master.

Das Studium unserer Sprache kann sich also jetzt sozusagen einiger Eselsbrücken bedienen. Aber freilich — so einfach ist es dadurch doch noch nicht geworden, daß es etwa einer mit Übersetzungen hantierenden Sekundaner-Präparation gleichkäme. Vielmehr vermag das Verständnis nur bei zähester Aufmerksamkeit und in langsamstem Tempo vorzurücken; denn die Worte und Wörtchen sind in der Schrift, die selber wieder ihre Tücken hat, nicht voneinander getrennt und die Sätze wegen Schadhafteit der Blätter vielfach unvollständig; auch hat die ostturkestanische Diktion selbstverständlich ihre annoch unbekannten Eigenheiten und eine jede Übersetzung ihre Freiheiten. Man muß daher meist verschiedene Zusammenhänge miteinander vergleichen und verschiedene Möglichkeiten untereinander abwägen, ehe irgendein Resultätlein, das dem Wörterbuch oder der Grammatik zugute kommt, in die Augen springt.

Der Leser wird es mir also nachsehen, wenn ich vorläufig nicht im Stande bin, ihm den Aufbau der in Rede stehenden Sprache in systematischer Folge und Vollständigkeit zu schildern. Ich kann nur gleichsam zu einem Rundgang einladen, bei dem ich auf Dinge hinweisen will, die mir bisher klar geworden sind oder über die ich wenigstens eine Vermutung äußern zu dürfen glaube.

Probeweise sei zunächst einmal dem ersten der fünf Stein'schen Samghāṣūtra-Blätter eine Stelle entnommen, die nach links durch eine große und nach rechts durch eine kleine Interpunktion abgegrenzt ist. Die einzige graphische Besonderheit, die darin vorkommt, ist das über die Silbe gesetzte Kreuz, welches, wie andere Stellen lehren, die gleiche Bedeutung wie die beiden ai-Striche hat, weshalb ich es durch *ai* in Kursivdruck wiedergebe. Die große Interpunktion ahme ich durch zwei senkrechte Linien, die kleine durch unser Komma nach.

S<sup>1</sup> 82f. (Stein's Werk, Tafel CX, zweite und dritte Zeile des 30  
obern Bildes):

ttitāvāsarvbaśūrāmāstābalysūñavūysai' āysannapanatāsyandaisu  
tivātāprahoṇuprahoṣṭehvarandaūysānūsāndovistātekāmuhālaugya  
stābalysā āstāhālstonamasāte uhaṇjudastanātegyastānugyastuba  
lysuttabraṣṭe,

In der ersten chinesischen Übersetzung entspricht Folgendes:

Dann Sarvaśūra bodhisattva mahāsattva, von seinem Sitze aufstehend und nackt machend die rechte Schulter, das rechte Knie setzend auf den Boden, mit gefalteten Händen zu Buddha spricht.

Die zweite chinesische Übersetzung bietet:

Dann Sarvaśūra bodhisattva mahāsattva, mehr und mehr erhöhend die Verehrung, das rechte Knie setzend auf den Boden, verehrend des Herrn Füße, vorwärtsgehend zu Buddha sagt.

Aus dem Tibetischen gewinnt man, wenn die in Betracht kommende Stelle Wort für Wort ins Sanskrit umgesetzt wird, folgende Fassung:

atha bodhi-sattvaḥ sattvo mahān Sarva-śūra āsanād utthāya  
uttar'āsaṅgam aṃsa ekasmin kṛtvā jānuno dakṣiṇasya maṇḍalaṃ

prthivyām pratiṣṭhāpya bhagavān yatra tatra sthāne 'ñjaliṃ  
praṇamya bhagavantam etad vākyam ity apr̥cchat.

Stellen von gleichem oder ähnlichem Inhalt sind bekannt  
genug aus Texten, deren Sanskritoriginal erhalten ist. Und wenn  
man prüft, wie solch andere Stellen im Tibetischen wiedergegeben  
sind, so läßt sich mit annähernder Sicherheit folgern, welches Aus-  
sehen die unsrige Stelle im Sanskrit wirklich gehabt haben muß.  
Weil zum Beispiel eine in der tibetischen Übersetzung des Lalita-  
vistara begegnende Stelle (ed. Foucaux p. 341 18 f.) fast wörtlich mit  
der tibetischen Form unserer Saṃghāṣasūtra-Stelle übereinstimmt,  
so werden auch die bezüglichen beiden Sanskritvorlagen einander  
entsprechend ähnlich gewesen sein; und man kann also aus der  
einen Sanskritvorlage (ed. Lefmann p. 397 17 f.) die andere erraten.  
Das echt sanskritische Wortgefüge, das man so erhält, weicht  
natürlich erheblich ab von der vorhin mitgeteilten Rückübersetzung.  
bei der ich geflissentlich die tibetische Syntax beibehalten habe.  
Es lautet:

atha khalu Sarvaśūro bodhisattvo mahāsattva āsanād utthāya  
ekāṃsam uttar'āsaṅgaṃ kṛtvā dakṣiṇa-jānu-maṇḍalaṃ prthivyām  
pratiṣṭhāpya yena bhagavāms tenāñjaliṃ praṇamya bhagavan-  
tam etad apr̥cchat.

Während die ostturkestanische Silbenreihe für sich allein be-  
trachtet bloß den Namen Sarvaśūra erkennen läßt, liefert sie in  
Verbindung mit den drei Parallelversionen und der vorstehend  
erschlossenen Originalstelle sofort eine Anzahl von Ausdrücken.  
Zu denen, die schon oben p. 656 f. ausgehoben sind, treten hinzu  
die Verba *namasūte* „er verehrte“ und *braṣṭe* „er fragte“. Und  
weil mit diesen Verben die Silbengruppen *prahoṣṭe* und *vāstāte*  
der Bildung nach übereinstimmen, so dürften sie ebenfalls Verba  
darstellen: *prahoṇu prahoṣṭe* müßte, da in der vom sechsten Merk-  
mal Buddha's handelnden Stelle in F 611<sub>15</sub> die Worte

pīsānu abyamga usbrūṭemāte ysnānā prahaṇṇā  
offenbar so viel wie

gurūṇām abhyaṅgāḥ saṃvāhanaṃ snānaṃ vastraṃ  
bedeuten<sup>1)</sup>, einigermaßen synonym mit *vastraṃ vastrayitvā* sein, und  
*vāstāte* könnte, da die Vokale *ā* und *i*, wie schon p. 656<sup>1</sup> erwähnt  
wurde, gleichwertig sind, vor der Wurzel *sthā* das Präfix *vi* haben  
und ein Absolutivum *pratiṣṭhāpya* wiedergeben. Ja selbst *panatā*  
scheint in die Reihe dieser Verba hineinzugehören, da auch sonst

1) In der Bodhisattvabhūmi-Handschrift ist die betreffende Stelle großen-  
teils weggebrochen. Sie wird, da Dr. Wogihara's Transkript noch die Silben  
gurūṇām . . . . . chādanāni  
bietet, nach Ausweis des Ostturkestanischen und Chinesischen ungefähr  
gurūṇām abhyaṅga-saṃvāhana-snān'-āchādanāni  
gelautet haben. Wer die Handschrift selber einsehen kann, dürfte im Stande  
sein, den Zusammenhang genau wiederherzustellen. Auch das Tibetische würde  
vielleicht helfen können.

zuweilen *ā* statt schließendem *e* angetroffen wird<sup>1)</sup>; es würde sich um eine mit dem Präfix *pra* versehene Form der Wurzel *nam* handeln, wobei allerdings die Bedeutung ungleich dem sanskritischen Sprachgebrauch irgendwie mit *utthāya* zusammenstimmen müßte. Noch unentschieden mag einstweilen bleiben, ob all diese Verba als dritte Personen des medialen Aorists oder als maskulinische Nominative des aktiv gebrauchten Vergangenheitspartizipiums aufzufassen sind, ob also beispielsweise *braṣṭe* syntaktisch im Sanskrit einem *apṛākṣit* oder einem *prṣṭavān* entspricht.

Nach Zurateziehung weiterer Zusammenhänge wird ferner deutlich, 10 daß auf die beiden Epitheta Sarvaśūra's (*bodhisattva* und *mahāsattva*) im Ostturkestanischen die Worte „*māstā* *balysū* *ṇavūysai*“ entfallen. Und da *māstā* nach Ausweis mehrerer Stellen = *mahān* ist und *balysū* *ṇavūysai* häufig (z. B. oben p. 93 Schluß) im Sinne von *bodhi-* *sattvaḥ* vorkommt, so ist offenbar das auch für sich allein zur Ver- 15 wendung gelangende Wort *balysū* als „*sattvaḥ*“ sowohl nach links wie nach rechts verbunden: man hat die beiden Epitheta umgestellt und jenes Wort nur einmal gesetzt; *ṇavūysai* würde also dem *bodhi-* gleichkommen, und es fragt sich, ob und wie dies sein kann.

Da ist nun festzustellen, daß die Endungen *ai* und *au* sich 20 auf eine unerwartete Weise an die schon im ersten Teil dargelegte *a*-Flexion anschließen lassen. Als eine Abart der *a*-Stämme vom Typus *balysa* „Buddha“, so zeigt sich, besitzt das Ostturkestanische Stämme, in denen dem *a* ein anderes *a* vorangeht, das dann im Nominativ mit *ā* zusammen zu *ai*, im Akkusativ mit *u* zusammen 25 zu *au* und in andern Kasus mit *ā* zusammen zu *ā* verschmilzt. Um das Nebeneinander der *a*- und *aa*-Stämme zu verdeutlichen, wähle ich als Paradigma einerseits das auch im Iranischen vorkommende Gesetz = „Lehre“ (synonym mit *dharmā*) und andererseits 30 das von jenem Substantiv abgeleitete Adjektiv *dātinaa* „auf die Lehre bezüglich“ (*dharmya*).

|            | a-Stamm | aa Stamm |    |
|------------|---------|----------|----|
| Sing. Nom. | dātā    | dātīnai  |    |
| Akk.       | dātu    | dātīnau  | 35 |
| Lok.       | dātā    | dātīnai  |    |
| Plur. Nom. | dātā    | dātīnā   |    |
| Gen.       | dātānu  | dātīnānu |    |

Im Gegensatz zu *balysa* ist *dātā* offenbar ein ursprüngliches Neutrum; allein das Ostturkestanische scheint die alten Besonder- 40 heiten der Neutral-Flexion gänzlich aufgegeben zu haben. Nur insofern mag diese Flexion noch nachwirken, als das kurze *a* des Nominativ pluralis (in *dātā* „die Lehren“ und *balysa* „die Buddha's“) lautgesetzlich wohl eher auf den urarischen Neutral-Ausgang -*ā*

1) Auch das Umgekehrte kommt vor, wie -*mātre* in der nächsten Fußnote zeigt.

als auf den urarischen Maskulin-Ausgang *-ās* zurückgeht. Da in Versen — aber nicht etwa *metri causa*, sondern anscheinend einfach in archaischer Weise — der Nominativ pluralis sowohl bei ursprünglich maskulinen wie bei ursprünglich neutralen *a*-  
 5 Stämmen gelegentlich auf *ā* endigt<sup>1)</sup>, so wäre anzunehmen, daß in älterer Zeit *-a* als Neutral- und *-ā* als Maskulin-Ausgang nebeneinander bestanden hätten, daß aber beim Schwinden der Geschlechtsunterschiede jedes Gefühl für den Sinn jener Quantitätsalternative verloren gegangen wäre, so daß denn in der Prosa *-a* als alleinige  
 10 Pluralendung durchdrang, während *-ā* in der Poesie wenigstens noch ab und zu nachklingt.

Nach dem Gesagten wird *ñavūysai* als ein adjektivischer Nominativ zu *balysū* gehören, und weil in dem Worte die Bedeutung von *bodhi-* stecken soll, so darf wohl die Verbindung *balysū*  
 15 *ñavūysai* im Sanskrit etwa durch *sattvo bodhikāḥ* nachgeahmt werden. Eine solche Ausdrucksweise ist um so weniger überraschend, als anscheinend ziemlich jedes sanskritische Determinativkompositum von der Art wie *bodhi-sattva* „Erkenntnis-Wesen“, das heißt also jedes, dessen erstes Element im Genitivverhältnis  
 20 zum zweiten steht, im Ostturkestanischen in einen Doppelausdruck bestehend aus Adjektiv + Substantiv aufgelöst wird. Beispielsweise ist auf unserm Blatte im Sinne von „Sünden-Masse“ — wir würden sagen „Sündenlast“, im Sanskrit dürfte etwa *pāpa-saṃcaya* oder *karma-saṃcaya* gestanden haben — „sündige Masse“ zu lesen:  
 25 im Nominativ heißt es „*kāḍgānīnai hambisā*“, im Akkusativ „*kāḍgānīnau hambisū*“; und auf dem Blatte S<sup>3</sup> 39 begegnet zweimal der Nominativ „*puñīnai hambisā*“ = „die verdienstige Masse“, das heißt „die Verdienst-Masse“, was im Original *punya-saṃcayaḥ* oder *punya-sambhāraḥ* oder *punya-rāsīḥ* gelautet haben wird.

30 Es dürfte sich empfehlen, die syntaktische Eigentümlichkeit, die soeben zur Sprache kam, noch genauer zu verfolgen. Aber ehe ich die Gefährten, die meinem Interpretationsrundgang bis hieher gefolgt sind, zum Weiterschreiten auffordere, lassen sie sich vielleicht eine Erholungspause gefallen. Ich würde inzwischen in  
 35 mein Arbeitskabinett zurücktreten können, um für die weitere Demonstration mich ordentlich vorzubereiten.

1) Die oben p. 94 30–32 übersetzten Verszeilen von B 17 lauten:

biśi sajña-mātre lovā,  
 biśi sajña-mātrā balysā,  
 biśi sajña-mātrā kṣetrā.

Das wäre auf Sanskrit:

viśvaḥ saṃjñā-mātro lokāḥ,  
 viśve saṃjñā-mātrā buddhāḥ,  
 viśvāni saṃjñā-mātrāni kṣetrāṇi.

Mit Ausnahme von *balysa* „Buddha“ und *biśa* „all“ scheinen zwar in den drei Zeilen lauter indische Lehnworte vorzuliegen; aber ihre Flexion ist jedenfalls ostturkestanisch.

## Eine fremdartige Schrift.

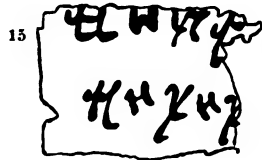
Von

**Friedrich Prelsigke.**

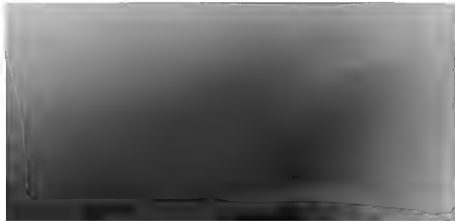
Das Urkundenfragment, das die Abbildung auf der nächsten Seite zeigt, gehört der „Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg“. Es gelangte in den Besitz der Gesellschaft zusammen mit einer größeren Anzahl von Papyrusfragmenten, die im Sommer 1907 durch Vermittelung des Papyruskartells vom Händler Stamati 5 Skopelitis in Cairo gekauft worden sind. Die Papyrus, welche in einem Blechkästchen — wie das allgemein üblich ist — nach Straßburg kamen, wurden mir zum Aufrollen übergeben. Nachdem ich die größeren Fragmente aufgerollt und geglättet hatte, fand ich, mitten zwischen winzigen Papyrusfetzen, die zahlreich den Boden 10 des Blechkästchens bedeckten, das hier abgebildete Fragment. Dasselbe war parallel zur Zeilenrichtung zweimal zusammengefaltet; in dieser Beschaffenheit maß es  $2\frac{1}{2}$  cm in der einen Richtung und 1 cm in der anderen (Falt-)Richtung. Auseinandergefaltet mißt das Blatt  $2\frac{1}{2}$  zu 2 cm. Die Papyrus des Kästchens enthielten 15 griechische Urkunden, einige aus dem 2., die meisten aus dem 3. Jahrhundert n. Chr.

Der Beschreibstoff unserer Urkunde ist kein Papyrus, denn die Papyrus sind stets durch Aufeinanderlegen zweier senkrecht zu einander stehenden Schichten von Papyrusstreifen hergestellt worden; 20 unsere Urkunde aber hat diese beiden Schichten nicht. Ich möchte den Beschreibstoff für den Teil eines gewachsenen Blattes halten, etwa für ein Stück Schilf- oder Palmblatt. Dafür, daß wir kein Kunsterzeugnis, sondern ein natürlich gewachsenes Blatt vor uns haben, spricht vor allem der Umstand, daß die Faserrichtung auf 25 beiden Blattseiten die nämliche ist. Die Fasern sind außerordentlich zart, so daß man sie mit bloßen Augen kaum wahrnehmen kann; der Beschreibstoff erscheint auf beiden Blattseiten dem Auge gleichmäßig glatt und eben, wie das bei den Papyrus niemals auch nur annähernd der Fall ist. Zwei in der Faserrichtung deutlich 30 hervortretende Streifen rühren von den Faltungen her. Betrachtet man die Fasern durch die Lupe, so sieht man auf der einen (Schrift-)Seite zahlreiche, streng parallel zu einander verlaufende,

bei richtiger Beleuchtung schärfer sich abhebende Rippchen, auf der anderen (unbeschriebenen) Seite in derselben Richtung verlaufende, weniger scharf sich abhebende, mehr fleischig aussehende Fasern. Sämtliche Rippen und Fasern haben dieselbe Struktur, es finden sich nirgends stärker hervortretende Rippen oder Abzweigungen. Das alles spricht für Schilf- oder Palmblatt. Was die Schrift betrifft, so ist eine Fälschung nicht anzunehmen. Ein Fälscher hätte den zahlreich in Ägypten zur Verfügung stehenden Papyrus zu Hilfe genommen, der ihm geläufig und dem Käufer bekannt ist, nicht einen Beschreibstoff, wie er uns vorliegt. Der Schreiber benutzte keinen Pinsel, sondern eine gespaltene Feder aus Rohr oder dergleichen, denn mehrere Grundstriche zeigen deutlich, daß die Tinte den Grundstrich nicht voll füllte, sondern nur rechts und links die aufdrückende Feder begleitete, die Mitte des Spaltes aber ziemlich leer ließ. Das Fragment enthält zwei Zeilenreste, die Rückseite ist unbeschrieben. Die geradlinige Kante der einen Seite des Blattes (in der Abbildung die linke Seite) und der Abstand beider Zeilen



von dieser Kante machen es wahrscheinlich, daß dieses der ursprüngliche freie Rand des Schriftstückes ist und daß die hier stehenden Schriftzeichen die Zeilenanträge oder Zeilenenden sind. Die Abbildung beruht auf einer von mir gefertigten Abzeichnung (Pause), die auf Grund einer mit der Lupe vorgenommenen Prüfung den Federzug des Schreibenden deutlicher hervortreten lassen soll. Die Veröffentlichung geschieht in der Hoffnung, daß unter den Gelehrten jemand sich finden wird, der die Schriftzüge, deren Zuweisung an eine der bekannten Schriftarten bisher nicht gelungen ist, deuten kann.





## Von Pānini zu Phaedrus.

Von

Johannes Hertel.

Die Griechen selbst erklären die Tierfabel, die bei ihnen eine so freundliche Aufnahme gefunden hat, schon dadurch als ein asiatisches Produkt, daß sie dem Äsop asiatische Abkunft zuschreiben. Sicher ist, daß ein großer Teil der besten griechischen Fabeln aus Indien stammt. Häufig sieht man die Herkunft solcher Erzählungen schon den in ihnen verwendeten Tieren an.

Eines der bekanntesten Tiere, die schon das Altertum aus Indien bezog, ist der Pfau. Er spielt die Hauptrolle in den Fabeln Babr. 65 (*Ταῶς καὶ γέρανος*, vgl. Halm 397. 397 b); Halm 398 (*Ταῶς καὶ κολοῖός*); Phaedrus III, 18 (*Pavo ad lunonem de voce sua*). Die bekannteste Fabel ist die von der Krähe, die sich mit Pfauenfedern schmückt, Phaedrus I, 3, Babrius 72; vgl. die weiteren Nachweise bei Crusius, welche zeigen, wie weit diese Erzählung verbreitet war.

Für keine von diesen Fabeln, die bei der Bekanntschaft der Alten mit dem Pfau in Europa oder in Indien entstanden sein können, ist bis jetzt meines Wissens eine indische Parallele nachgewiesen. Verf. glaubt zum mindesten wahrscheinlich machen zu können, daß die zuletzt genannte in Indien schon in alter Zeit bekannt war.

1. Phaedrus erzählt, eine Krähe habe sich aus Eitelkeit die ausgefallenen Federn eines Pfauen angesteckt und sich stolz von den Ihrigen abgesondert, um sich unter die Pfauen zu mischen. Diese rissen ihr die Pfauenfedern aus und jagten sie fort; aber als sie zu den Ihrigen zurückkam, wurde sie auch von ihnen abgewiesen.

Wie gewöhnlich ist der entsprechende Bericht bei Babrius viel hübscher, aber inhaltlich weniger ursprünglich, als der des — für uns glücklicher Weise! — poetisch wenig beanlagten und daher seinen Quellen treuer folgenden Phaedrus. 2. Nach Babrius nämlich laden die Götter durch Iris alle Vögel zu einer Schönheitskonkurrenz. Die Vögel waschen und putzen sich an einem Bergquell, und die Federn, die ihnen dabei ausfallen, steckt sich ein Rabe — *κολοῖός . . . γέρον, κορώνης νίός* — an. So erscheint er vor den

Göttern in so herrlichem Gewand, daß ihm Zeus schon den ausgesetzten Preis zuerkennen will, als die Schwalbe, Athene's Vogel, den Trug merkt und dem Betrüger ihr Eigentum auszieht. Die Turteltaube, die Drossel, der Häher, die Haubenlerche, der Falke  
 5 und die anderen folgen ihrem Beispiel, und der Betrüger ist entlarvt.

In der vorstehenden Fassung treten an die Stelle des Pfau, der nicht einmal genannt wird, allerlei andere Vögel. Daß aber der Pfau ursprünglich in die Fabel gehört, wird durch eine andere Fassung derselben gewiß, die sich im Barlaam findet. S. 105 des  
 10 dritten Bandes seiner Bibl. des ouvrages arabes gibt Chauvin daraus folgenden Auszug:

3. Un marchand étranger (Bouddha) ayant dit à la vue des trésors d'un roi qu'il lui manque un paon (la foi), qu'il lui décrit, le vizir (l'idolâtre) chargé d'en procurer un et voulant s'appropriier  
 15 l'argent destiné à cet achat, acquiert un corbeau (l'hérésie), qu'il teint. Le marchand étant de retour avec deux paons, le vizir prétend que ce sont des oiseaux de malheur et que le sien est seul le véritable. Mais le marchand, en l'arrosant d'eau chaude, fait voir que ce n'est qu'un corbeau; cette eau, au contraire, ne  
 20 change rien au paon.

Chauvin verweist auf Kuhn's Barlaam und Joasaph 29, 30 u. 31<sup>1)</sup>. Auf S. 31 gibt Kuhn eine vollständige Übersetzung unserer Tiererzählung, die er unzweifelhaft richtig mit dem Bäveru-Jātaka (Nr. 339) identifiziert. Der Inhalt dieses Jātaka ist kurz folgender:

4. Kaufleute bringen auf dem Mast ihres Schiffes eine Orientierungskrähē<sup>2)</sup> mit nach Babylon. Da es in Babylon damals keine Vögel gibt, kaufen die Einwohner die Krähe für teures Geld, setzen sie in einen goldenen Käfig und füttern sie aufs beste. Das nächste Mal bringen die Kaufleute einen wohldressierten Pfau mit. Diesen  
 30 kaufen die Babylonier erheblich teurer, setzen ihn in einen viel kostbareren Käfig und füttern ihn noch viel besser, während die Krähe verachtet wird und ihre Nahrung auf einem Misthaufen suchen muß.

In der Anwendung wird die Krähe mit Nāthaputta, der Pfau mit dem Buddha verglichen.

35 Lokman 33 hat eine ähnliche Fabel, von der die B.A. III, S. 35 folgenden Auszug gibt:

5. Une fouine, vêtue de la peau d'un paon, vient demander à des poules malades comment elles se portent. „Bien“, disent-elles, „quand nous ne te verrons plus“.

40 Endlich wären noch zu vergleichen:

1) Die Stelle B. A. II, 148, 35 (S. 199), auf die Chauvin verweist, lautet: Un courtisan raconte à la cour de l'empereur de la Chine les *merveilles de l'autruche*; pour échapper au reproche de mensonge, il s'impose des peines de tout genre pour en *amener* en Chine: ce qu'il eût évité en se taisant.

2) *disākāko*. Francis in seiner Übersetzung unrichtig: a foreign crow. S. Fick, Die soziale Gliederung, S. 178.

6. B. A. II, S. 106, Nr. 70 (Kalīlah): Un corbeau veut imiter la démarche de la *perdrix* et ne réussit qu'à gâter la sienne, und

7. B. A. II, S. 173, Nr. 15 (Kitāb aṣṣādih wal baḡim): Un *paon*, pris dans un filet, invoque le secours d'un hibou, qui a eu des malheurs et qui a à se plaindre d'un autre paon(?). Le hibou, le trompant, lui arrache ses plumes et le chasseur laisse partir le paon, désormais sans valeur. Un renard, voyant que le hibou veut encore le maltraiter, profite de sa misère et l'emporte; mais il persuade à la femelle du renard de le nourrir jusqu'à ce qu'il soit devenu gras. Ayant recouvré son plumage, il s'envole *trompant* un animal rusé, le renard, après avoir été trompé par un animal sans ruse, le hibou.

Betrachten wir zunächst die Erzählungen 1—6, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß die zeitlich älteste, nämlich die des Phaedrus, auch die inhaltlich ursprünglichste ist. Alle ihre Züge finden sich in einer oder mehreren der anderen Fassungen.

a) Krähe und Pfau: 1, 3, 4.

b) Die Krähe verkleidet sich: 1, 2. Vgl. 5, 6.

c) Verkleidung der Krähe in einen Pfau: 1, 3. Vgl. 5, 6.

d) Die Verkleidung wird erkannt: 1, 2, 3, 5. Vgl. 6. 20

Wie in der Erzählung vom blauen Schakal (Tantrākhyāyika I, 8, Kṣem. v. Mañk. I, 7, Kielhorn I, 10, Pūrṇabhadra I, 11; vgl. Benfey § 73; Hertel, WZKM. XVI, 269 und ZDMG. LVII, 655) handelt es sich in unserer Fabel um ein Wesen, welches — freiwillig oder unfreiwillig — das Aussehen eines anderen annimmt und durch dieses Aussehen andere täuscht, bis es dann erkannt wird. Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die beiden buddhistischen Erzählungen 3 und 4, so können wir uns kaum dem Eindruck entziehen, daß selbst die Buddhisten sich ursprünglich noch genauer an die Grundform der Fabel anschlossen. Denn der Nūthaputta in 4, der so dem idolâtre in 3 entspricht, gibt doch vor, der wahre Religionslehrer zu sein, handelt also, wie der graculus des Phaedrus, selbständig und bewußt. Im übrigen erweist sich die Erzählung des Pāli-Jātaka gegenüber Nr. 3 wiederum<sup>1)</sup> als minderwertig, insofern in ihr von der beabsichtigten Täuschung durch Verkleidung in eine Krähe nichts mehr vorhanden ist. Soviel scheint sich mir also aus den bisherigen Erörterungen zu ergeben, daß die Fabel wesentlich in der bei Phaedrus vorliegenden Fassung in Indien bekannt war.

Ich will nun darzulegen versuchen, daß dies bereits in sehr alter Zeit der Fall war.

In Hemacandra's Paṛiṣiṣṭaparvan III, 45 ff. wird erzählt, daß ein König ein wunderbares Roß besitzt, durch welches seine Regierung eine höchst glückliche ist. Seine Vasallenfürsten erkennen in diesem Roß, das der Obhut eines Jaina-Laien anvertraut ist, die Ursache

1) Vgl. ZDMG. LVII, S. 661; WZKM. XVII, 298, Nr. 3; ZDMG. LX, 399.

ihrer Machtlosigkeit gegen ihren Lehnsherrn, und einer der Minister dieser Vasallen erbietet sich, das Roß zu entführen. Zu diesem Zwecke verkleidet er sich in einen Jaina-Laien und führt sich als solcher bei demjenigen ein, welchem das Wunderpferd anvertraut ist. Er gewinnt dessen völliges Vertrauen, aber sein Versuch scheitert zuletzt.

Diesen in einen Jaina verkappten Minister bezeichnet Hemacandra als कपटआवक (80), मायाआवक (83, 93, 97), ह्यआवक (90), कूटआवक (95), alles = „Betrug-Laie“, d. h. „Scheinlaie“,  
 10 „einer, der Laie zu sein vorgibt“. Hätte er ein Bild aus der indischen Fabel entlehnen wollen, so hätte er kaum ein treffenderes finden können, als das unseres „Scheinpfaue“, d. h. der Krähe, die ein Pfau zu sein vorgibt. Nun lautet Strophe 78 der Erzählung:

आवकवद्नेनाय. जिनदासमवन्दत ।

15 मयूरवंसकलेन आवकत्वं स दर्शयन् ॥

„Darauf begrüßte er mit dem (unter den) Jaina-Laien (üblichen) Gruß den Jinadāsa (den Hüter des Wunderpferdes), indem er durch Pfaunvortäuschung Laientum zeigte (vortäuschte)“.

Die Wurzel वंस ist in den Wörterbüchern nicht aufgeführt.  
 20 pw kennt nur „वंसयितव्य Adj. zu täuschen, zu betrügen“ und „\*वंसक m. Betrüger“. Aber in dem noch nicht veröffentlichten Teil des Tantrākhyāyika kommt die Wurzel dreimal in verbaler Funktion vor. Im dritten Buche sagt Cirajīvin zum Rabenkönig न च त्वयावाप्तराज्यो ऽहमिति क्त्वा श्रीमदेनात्मा वंसयितव्यः ।  
 25 „Nun darfst du dich aber nicht durch Verblendung über deine Königsherrlichkeit selbst betrügen, indem du denkst: ‚Ich habe die Königsherrschaft in Besitz genommen‘“. In der Erzählung III, 8 heißt der von seiner Frau betrogene Zimmermann (तया धर्षया) कृतकवचनवंसितमना: „dessen Sinn durch verstellte Worte betrogen  
 30 worden war“, und dasselbe Kompositum erscheint in der Erzählung III, 10 vom Froschkönig und der Schlange. Das Wort ist also hinreichend belegt, um über seine Bedeutung keinen Zweifel aufkommen zu lassen. Die Gegenüberstellung von मयूरवंसकत्वं und (कपट°, माया°, ह्य°, कूट°)आवकत्वं machen es zur Gewißheit,  
 35 daß ein मयूरवंसक einer ist, der Pfau zu sein vorgibt, „Pfaunschaft vortäuscht“.

Das PW. führt nun an: „मयूरवंसक (म° + वंस°) m. P. 2, 1, 72 = धूर्तमयूर Schol.“; Apte gibt ohne Beleg — also wohl dem PW. folgend — die Bedeutung ‚a cunning peacock‘.

40 Was wir unter einem ‚cunning peacock‘ zu verstehen hätten, wäre freilich vollständig unklar. Denn nirgends in der indischen

oder einer anderen Literatur ist mir der Pfau als Sinnbild der Verschlagenheit vorgekommen<sup>1)</sup>. Das einzige Beispiel für einen schlaunen Pfauen, welches ich zu nennen wüßte, ist die oben unter 7. angeführte Erzählung. Aber auch dieses trifft nur halb, weil sich in ihm der Pfau zunächst vom Jäger und dann von der Eule 5 hat übertölpeln lassen; außerdem ist diese Erzählung bis jetzt wenigstens nicht in Indien nachgewiesen. Hemacandra kann auf keinen Fall an sie denken, da sich in ihr Vergleichspunkte mit seiner Erzählung nicht finden.

Der Gaṇapāṭha führt neben मयूरवंसक noch छात्रवंसक an. 10 Aber ebensowenig, wie für den Pfauen, ist für den Schüler Verschlagenheit charakteristisch. Deuten wir छात्रवंसक aber so, wie Hemacandra ohne allen Zweifel मयूरवंसक deutet, so ist die Anspielung sofort verständlich. Es handelt sich um einen, der das छात्रत्वम् vortäuscht. Der Verfasser des Gaṇapāṭha hat vermutlich 15 an eine Geschichte wie die des Āṣāḍhabhūti gedacht, die sich in den meisten Fassungen des Pañcatantra findet (Tantrākhyāyika I, 3 usw.).

Daß nun aber der gelehrte Grammatiker Hemacandra die wahre Bedeutung dieses grammatischen Schulbeispiels nicht gekannt 20 haben sollte, ist mehr als unwahrscheinlich. Er muß sogar vorausgesetzt haben, daß es bei seinen Lesern ohne weiteres verstanden wurde; denn nichts liegt ihm ferner, als dunkle Anspielungen. Wir

1) Da ich nur v. Böhlingk's 2. Pāṇini-Ausgabe besitze, bat ich Herrn Prof. Hultsch um Abschrift der Kommentare zu dieser Stelle. Die freundlichst erteilte Auskunft lautet: „Das Mahābhāṣya (ed. Kielhorn, Vol. I, p. 406) erklärt nur, daß in dem Sūtra II. 1, 72 das *cha* die Bedeutung von *eva* hat. Die Siddhāntakaumudī bemerkt: एते निपात्यन्ते । मयूरो वंसको मयूरवंसकः । वंसको धूर्तः । Die Tattvabōdhini bemerkt hierzu: धूर्त इति । एवं च गुणवचनत्वात्पूर्वनिपाते प्राप्ते इदं वचनमारब्धमिति भावः ॥ अन्ये तु मयूर इव वंसको मयूरवंसक इत्यादौ 'उपमानानि सामान्यवचनैः' इति समासस्वायवादो ऽयम् । तेन 'समासस्व' इत्यन्तो-दात्तत्वमिह सिध्यति । 'तत्पुरुषे तुच्चार्य —' इत्युपमानपूर्वपदप्रकृतित्वरस्वीयमानसंशब्देन विहिते प्रतिपदोक्तसमासे चरितार्थत्वादि-त्वाङ्गः ॥“ — Die Siddhāntakaumudī gibt also die Erklärung, die auch das PW. verzeichnet. Die Erklärung der „ändern“, die die Tattvabōdhini anführt: „ein Betrüger wie ein Pfau“, ist ebenso dunkel wie die erstere; man müßte ihr denn den Sinn geben: „ein Betrüger, der wie ein Pfau aussah“. In diesem Falle würde die Meinung der „ändern“ unsere Erklärung stützen. Jedenfalls hatten die Erklärer keine klare Vorstellung von der Bedeutung des Kompositums.

werden also nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß sich Pāṇini's **मयूरव्यसक** tatsächlich auf die Erzählung von der Krähe bezieht, die sich in einen Pfauen verkleidet hat, eine Erzählung, deren frühzeitiges Vorhandensein in Indien ja die beiden buddhistischen Fassungen — oben 3 und 4 — beweisen. Zugleich aber müssen wir annehmen, daß Hemacandra die Fabel in einer ursprünglicheren Fassung kannte, als sie in den beiden buddhistischen Rezensionen vorliegt. Denn sein Minister führt sich in der Verkleidung eines Jaina-Laien unter den Jaina  
 10 ein, um diese zu täuschen, geradeso wie die Krähe bei Phaedrus sich unter die Pfauen mischt, um als einer der Ihrigen zu gelten.

Treffen die vorstehenden Ausführungen das Richtige, so ergibt sich, daß die besprochene Fabel in Indien bereits im 4. Jahrhundert v. Chr. bekannt war.

## मयूरव्यंसकः ।

Von

Richard Schmidt.

Die in der *Tattvabodhini* vorgebrachte Deutung der व्यंसे, der zufolge मयूरव्यंसकः als मयूर इव व्यंसकः aufzulösen sei, muß auch ich von der Hand weisen. Aber die weiteren Zitate daselbst enthalten Kunstausdrücke wie *upamāna* und *sāmānyavacana*, die uns aus der indischen Poetik bekannt sind und uns gemahnen, dort 5 Umschau zu halten. Da finde ich denn bei *Āśādhara* (zu *Kuvalayānanda* I, 19) einen für uns sehr nützlichen Hinweis auf die auch von Hertel besprochene Stelle *Pāṇini* II, 1, 72. In der Erklärung des Schulbeispiels zu der Figur des *pariṇāma* — प्रसन्नं हृन्व्येन वीक्षते मदिरेशया — sagt er nämlich, in हृन्व्यं liege ein 10 Kompositum vor, in dem das Mittelwort fehle (मध्यमपदलोपी समासः), sodaß es also in हृन् इव व्यंस्यं aufzulösen sei; es komme hier aber nicht die Regel des *Pāṇini* मयूरव्यंसकादिः in Betracht, weil es sich da um ein *rūpakam* handele. Das Wesen des *pariṇāma* besteht darin, daß die sonst dem Vergleichs- 15 subjekte (*viṣaya*, in unserem Falle dem Auge) zukommende Funktion dem Vergleichsobjekte (*viṣayin*, hier also dem Lotus) zugeschrieben wird: „Mit dem klaren Augenlotus schaut die berauschend Blickende“. (Ein Lotus kann eigentlich nicht schauen!) Im *rūpakam* (z. B. हृन्व्यं वीक्षे, *Subrahmanyaśarman* p. 23) fehlt 20 dagegen diese Übertragung der dem Vergleichssubjekte zukommenden Funktion auf das Vergleichsobjekt. Weist also *Āśādhara* die Erklärung des मयूरव्यंसकः mit मयूर इव व्यंसकः ab, so dürfen wir darin eine weitere Stütze für Hertel's Deutung sehen.

## Biestmilch.

**Von**

**Immanuel Löw.**

Die Ausdrücke, welche die syrischen Glossographen für Biestmilch bieten, stelle ich zusammen, um die lehrreichen Bemerkungen Nöldeke's daranknüpfen zu können.

1. לורי, לוראי, לובא d. i. לָרִי nicht לָרִי, wie Dalman  
5 vokalisiert. Targum: jGn. 18, 8 Gbgr. לֹרִי Hiob 20, 17. LA. לֹרִי.  
לוראי jDt. 32, 14. Hiob 29, 6. Außerdem לובא (so lesen statt לוביא  
Handschriften und ältere Drucke, auch R. Chananel und Aruch)  
Ernb. 53 b.

2. اَلْوُ BA. 724. DBB. (الحد) 165) 168 (Cod. F: اَلْو). 925.  
 10 1844. PSm. 4122. Falsch *elbā* PSm. 3764. Audo zu *مسح* und  
*ملا*. Cardahi irrig اَلْو, das Brun neben *alwā* hat. Audo: *اِبْحَا*  
*اِبْحَا اِبْحَا جَفْأَ وِىْبَحْج حَامِه سَلَج وِوَسَّ حَسَبَا مَسَا ح*  
*حَمَا وَنَدَا.*

3. Neusyrisch **ܠܘܐ** (*lūwā*) biestings, first milk of animals  
15 after delivery; auch **ܠܘܐܝܢܐ** Maclean s. v. Auch Stoddard bei PSm.  
1905 hat **ܠܘܐܝܢܐ**, worauf Jastrow verweist.

4. Arabisch اللَّبَأُ BA. 724 und bei PSm. 4122. DBB. 165. 168.  
925. 1844. 1964. PSm. 198. 4122. Card. zu لَبِءٍ. Ein pers. لبوة  
(*lebwe*) heißt colostrum, lac novum quod post foetum mulgetur.

20      5. Syrische Synonyma:

a) حَبْدٌ oder حَبْدُ. BA. kennt es nicht. DBB. 168. 925  
(Cod. S حَبْد). PSm. 1837. Card. 603. Brun: lac primum post  
partum; lac coagulatum. Biestmilch wird ungenau sein. Audo sagt:  
حَبْدٌ فَحَبْدٌ بِهَذَا مَعْلَمٌ بِهِ أَنْ يَكُنْ سَلْبًا مَهْمَا كَانَ قَنِبَةً أَوْ خَوْبًا





welches in der Hauptsache, der Erweichung des  $\text{ܥ}$  zu  $w$ , mit der neusyrischen übereinstimmt. Da BA. ein Nestorianer ist und im Osten gesammelt hat, so darf das nicht verwundern. Da ist also aus  $^*N\text{ܥܝܢ}$ ,  $^*N\text{ܥܝܢ}$ ,  $^*N\text{ܥܝܢ}$ , :  $N\text{ܥܝܢ}$  geworden, denn das auslautende  $\text{ܥ}$  für das radikale  $\text{ܥ'}$  zu halten, geht nicht an; es ist die Endung des st. emph. und das radikale  $\text{ܥ}$  -  $N$  ist synkopiert.

Die verschiedenen jüdischen Formen gehören alle hierher; ob sie alle eine wirklich gebräuchliche Form lautlich genau wiedergeben, weiß ich nicht. Kleine Entstellungen waren da ja leicht  
10 möglich, aber zur Not könnte jede der von Ihnen aufgeführten Formen richtig sein. Daß BB. auch noch das etymologisch richtige  $\text{ܥܥܝܢ}$  erhalten hat, ist gut. Die Hauptsachen sind hier also klar. Der Vorschlag des  $\text{ܥ}$  erklärt sich daraus, daß das Wort bei Wegfall des  $\text{ܥ}$  einer Verstärkung bedurfte. Also ich halte diese Wort-  
15 formen für gut aramäisch. Wäre das Wort im A. T. erhalten, so würde es  $^*N\text{ܥܝܢ}$  lauten. Ich betone noch einmal, daß die aramäischen Formen, wenn sie entlehnt wären, hartes  $\text{ܥ}$  hätten, nicht  $\text{ܥ}$  oder  $\text{ܥ'}$ .

Wenn das unbelegte pers.  $\text{لبوة}$  coagulum lactis unser Wort  
20 ist (was ja recht wohl möglich; die Bedeutung wäre dann bei Vullers ungenau angegeben), so ist es eine arabische Femininform  $^*L\text{بوة}$  für  $L\text{بنة}$ . Die wäre allerdings erst nachzuweisen, aber sie wäre nicht auffällig.

$\text{ܥܥܝܢ}$ ,  $\text{ܥܥܝܢ}$  ist mir recht verdächtig. Ich vermute, daß es aus  
25 der einen Stelle des Gregorius von Nyssa stammt, und zwar in entstellter Form. Wenn das Wort nicht eine andere Stütze bekommt, muß man es sehr mißtrauisch betrachten.\*

## Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras<sup>1)</sup>.

Von

W. Caland.

### XLIX. Zum altindischen Würfelspiel.

Heinrich Lüders hat in einer Abhandlung „das Würfelspiel im alten Indien“ den Versuch gemacht dieses vielfach dunkle Problem seiner Lösung zu nähern. Es ist ihm freilich nicht gelungen uns eine überzeugend klare Vorstellung davon zu geben, wie eigentlich das Spiel mit den Vibhīdakanüssen gespielt wurde. Aber doch hat er manche Schwierigkeit aus dem Wege geräumt und alles was aus gedruckten Quellen zu sammeln war, vereinigt und geprüft.

Schon vor einigen Jahren hatte ich alle auf das Würfelspiel bezüglichen Brāhmaṇa- und Sūtrastellen gesammelt mit der Absicht eine zusammenfassende Behandlung dieses Gegenstandes zu unternehmen. Da mir aber das erreichbare Ergebnis zu wenig positiv erschien, sah ich davon ab. Die Abhandlung Lüders' gibt mir jetzt Anlaß einiges hinzuzutragen.

Zuerst will ich das von Lüders gesammelte Material vervollständigen und dann einige Vorschläge über die Art des Spieles machen, die vielleicht noch etwas mehr Licht über diesen Gegenstand verbreiten werden.

Das Würfelspiel beim Agnyādheya wird noch erwähnt: Hiranyakeśin śrs. III, 12 (vgl. die soeben erschienene Ausgabe der Ānandāśramadruckerei, vol. I, S. 320):

*sabhāyāṃ madhye 'dhīdevanam uddhatyāvokṣyākṣān nyupya vyūhya samūhya prathayitvākṣeṣu hiraṇyāṃ nidhāya niṣasāda dhrtavarata iti juhoty; āvasathe madhye pariśado hiraṇyāṃ nidhāya pra nūnam . . (= Āp. V. 19, 3) . . cakrira iti juhoty; uta no . . (= Āp. I. c. 4) . . avantv enā rājan haviṣā mādayasvety āvasatham abhimantrya śatam akṣān yajamānāya prayacchati; tena kṛtam vijūya sabhāsadbhyaḥ pradīyamāneṣu vrihiḍhyo gāṃ divyatāhimsantaḥ parvāṇi viśasateti sampreṣyati.*

Dazu die Vaijayantī des Mahādeva (Ausg. der Ānandāśrama-druckerei und MS. Haug): *nyupṭeṣv akṣeṣu catuṣkaśo vibhajya-*

1) Vgl. diese Zeitschrift 58, 505.

*māneṣu yatra sarve bhāgāḥ samā bhavanti, sa dyūtaprakāraḥ kṛtam ity ucyate; yatra trayo 'dhikāḥ, sa tretā; yatra dvāv<sup>1)</sup> adhikau<sup>1)</sup>, sa dvāparaḥ; yatraikā sa kalir iti* (also nahezu übereinstimmend mit Rudradatta zu Āp. V. 20, 1).

- <sup>5</sup> Das Yājamānam dazu lautet (Hir. VI, 16—17): *yatrāsmāi śatam akṣān prayacchati, teṣu kṛtaṃ vijītya sabhāsadbhyaḥ prayacchati; te yaj jayanti tad ubhayam annaṃ saṃskṛtya brāhmaṇān bhojayati.*

Bhāradvāja śrs. IV, 12: *atha sabhyāvasathyayor madhye*  
<sup>10</sup> *'dhidevanam uddhatyāvokṣyākṣān nyupyākṣeṣu hiraṇyam nidhāya vyūhya samūhya juhōti niṣasāda dhrtavrata ity etayū; śatam yajamānāyākṣān prayacchann āha: vrihibhyo gām divyātāhiṃsantāḥ parvāni viśasateti; yajamānaḥ kṛtaṃ vijītyottisthate; gām asya tadahaḥ sabhāyām divyeyus<sup>2)</sup>; tasya parūṃṣi na hīṃsyu(s);*  
<sup>15</sup> *tāṃ sabhāsadbhya upaharet; tad ya(d) grhṇīyāt, tai ubhayam annaṃ saṃskṛtya brāhmaṇān bhojayet.*

Vaikhānasa śrs. I, 13—14: *haviṣy<sup>3)</sup> aprokṣite<sup>4)</sup> sabhāmadye<sup>4)</sup> 'dhidevanam<sup>4)</sup> uddhatyāvokṣyākṣān<sup>5)</sup> opya teṣu hiraṇyam nidhāya niṣasādha dhrtavrata iti rājanyasya juhōti; pra nūnam ity āva-*  
<sup>20</sup> *sathe (madhye) pariśado<sup>6)</sup> hiraṇyam nidhāya tasmin juhōti; uta no 'hīr budhnya ity āvasathyam abhimantrya yajamānāya śa(ta)m akṣān adhvaryur dadāti, teṣu panamāno yajamānaḥ kṛtaṃ vijītya odanaṃ<sup>7)</sup> śrapayitvā sabhāsadbhyo brāhmaṇebhyaḥ<sup>5)</sup> praladati; āvasathe bhuñjate.*

- <sup>25</sup> Bei Gelegenheit des Rājasūya wird das Spiel noch erwähnt: Bandhāyana śrs. XII, 15 (vol. II, S. 108): *tena (sc. sphyena) tau (sc. akṣūvāpagovayacchau) madhyato 'dhidevanam uddhatya tisraḥ pañcāśataḥ sauvarṇān akṣān nivapato; 'thāsmāi pañcākṣān apacchidya prayacchati diśo 'bhy ayaṃ rājābhūl iti; tāṃs*  
<sup>30</sup> *tadānim evākṣeṣv apisṛjaty; athaitam odanam udbruvate; nā-nāṃśīnau brahmā ca yajamānaś ca samānāṃśīnau sūtagrāmaṇīnau samānāṃśīnau kṣattasamgrahitārau. sa yo nu matākṣa iva, sa rājña āsana upaviśya catuṣśatam akṣān apacchidyaḥodbhinnāḥ rājña iti. tān eva manāksamantān iva kṛtvāha kṛtaṃ brākma-*  
<sup>35</sup> *ṇasyety. athaitam odanam udbruvate; samānāṃśīnau brahmā ca yajamānaś ca nānāṃśīnau sūtagrāmaṇīnau nānāṃśīnau kṣattasamgrahitārau. sa yaḥ parājayate, tasyainam kule kṣattā pācayati. yāvad eṣa odanaḥ pacyate, tāvad eṣa hotā usw.*

Dem Vivaraṇa, dessen Überlieferung zum II. und III. Teil  
<sup>40</sup> leider sehr mangelhaft ist, entnehme ich das folgende: *athāsmāi yajamānāya pañcākṣān niṣkṛṣya prayacchati; teṣu eva prakṣipati*

1) *prabandhikau* (?) die Ausgabe der Ānand.-Dr.

2) *divyesu* die Haug'sche Hs.

3) *haviṣapro* die Haug'sche Hs.

4) *sabhāmadyadidevānam* die Hs.

5) *uddhṛtyā* die Hs.

7) *madamna* die Hs.

6) *parisatho* die Hs.

8) Doppelt, die Hs.

*tān yajamānaḥ; athainaṃ vakṣyamāṇam odanaṃ*<sup>1)</sup> *pañatveno-*  
*paviṣṭya catuṣṣatam akṣān prthak kṛtvāha udbhinnaṃ upajātaṃ*  
*rājña āya*<sup>2)</sup> *iti*<sup>3)</sup>; *tān eva caturadhikā(ṃ)ś ca satāḥ*<sup>4)</sup> *ṛṣatsaṃ-*  
*sprṣṭāntān iha*<sup>5)</sup> *kṛtvāha taṃ*<sup>6)</sup> *brāhmaṇāyantaḥ*<sup>7)</sup> *iti punar*<sup>1)</sup>  
*athainaṃ ity ādi; yaḥ parājayate tasyainam odanaṃ glaho*<sup>8)</sup> *ḥ*  
*kṣattā pācayati* usw.

Hirany. śrs. XIII, 19: *tena samasphyenādhidevanam*<sup>6)</sup> *uddha-*  
*tya tisraḥ pañcāśataḥ pañca vā pañcāśato 'kṣān nivapaty; ud-*  
*bhinnaṃ rājña iti tataś caturō 'kṣān nirūhaṃś catuṣṣatān*  
*apisrjya paṣṭhauhiṃ vidivṃyanti brāhmaṇo rājanjo vaiśyaḥ śūdra*<sup>10)</sup>  
*ity; odanaṃ adhipaṇanti; vijṇṭya diśo 'bhy ayaṃ rājābhūd iti*  
*pañcākṣān yajamānāya prayacchati; tān apisrjya maṅgalyanāmo*  
*hwayati.*

Mānavasr. rājasūyapraśna I, 4: *sphyenādhidevanam*<sup>7)</sup> *kṛtvā*  
*kṛtasamputān*<sup>8)</sup> *sūdyuṃ*<sup>9)</sup> *nivapati; tatra paṣṭhauhiṃ prasuvati;*<sup>15</sup>  
*tān catvāro vidivṃyante brāhmaṇo rājanjo vaiśyaḥ śūdras; teṣāṃ*  
*yaḥ parājayate, sa yajamānasya goṣu paṣṭhauhiṃ apisrjati. tataś*  
*catuṣṣatam akṣān*<sup>10)</sup> *avohyoddbhinnaṃ rājño, diśo abhy abhūd*  
*ayam iti pañcākṣān yajamānāya prayacchati.*

Ehe ich diese Stellen näher betrachte, will ich erst versuchen <sup>20</sup>  
einiges aus Lüders' Darstellung zu berichtigen.

In mehreren Texten ist die Rede von *catuṣṣatam akṣāḥ*.  
Lüders fast dies immer als 400 Würfel. Das ist aber sehr wahr-  
scheinlich unrichtig; es bedeutet 104 Würfel, wie es auch nach-  
drücklich das Vivaraṇa zu Baudh. auslegt<sup>11)</sup>. Nach Āpastamba <sup>25</sup>  
(XVIII, 19. 1) schüttet der Akṣāvāpa „über hundert oder über  
tausend Würfel“ aus; davon (denn *tebhyah* in XVIII, 19. 5 ist  
wohl eher Ablativ, sc. *akṣebhyah*, vgl. Hir.: *tataḥ*) schüttet er 104  
weg. Die Zahl 400 würde weniger gut zu „über hundert“ passen.

Für die Baudhāyanastelle II, 9 habe ich angenommen, daß erst <sup>30</sup>  
der Vater mit den drei Söhnen spielt, wobei der jüngste verliert  
und abfällt, dann das Spiel mit den zwei ältesten fortgesetzt wird,  
wobei der mittlere Sohn abfällt und schließlich der Vater mit dem  
ältesten Sohn spielt, der nun verliert. Lüders (S. 52) zieht die  
Richtigkeit dieser Auffassung und der auf dieser Auffassung gestützten <sup>35</sup>

1) Hier muß ein Passus ausgefallen sein.

2) Verdorben; eine andere Hs.: *āpadrati*.

3) Sic.

4) Z. l. *iva*.

5) *nam* eine andere Hs.

6) Unsicher; *samasyayenā* die Haug'sche Hs.

7) *devatam* oder *daivatam* die HSS.

8) Vielleicht zu lesen: *kṛtasamputān*, vgl. *kṛtasampannān* des Kauś.-  
Sū. 17, 17.

9) Varr.: *sūdyuṃ*, *sūdyam*. Kann das Wort einfach aus *akṣān* oder  
einem Synonymon verdorben sein? Bekanntlich sind die HSS. dieses Textes  
sehr schlecht.

10) Sic, vgl. Maitr. S. IV, 4. 6.

11) Daß auch sonst *catuṣṣatam* 104, nicht 400, bedeutet, geht zweifellos  
aus Śākh. śrs. XVIII, 13, 1—8 hervor.

Interpretation von Kauśikasūtra 17, 17 in Zweifel. Er will in der Kauśika-Stelle den König erst mit einem Brahmanen, dann mit einem Kṣatriya und zuletzt mit einem Vaiśya spielen lassen. Vergleicht man aber die anderen Stellen, wo von vier Spielern zugleich die Rede ist (entweder brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya, śūdra, so Āp. Hir. Mān. beim Rājasūya, oder drei Āryas mit dem Yajamāna, so Mān. beim Agnyādheya<sup>1)</sup>), so wird es in hohem Grade wahrscheinlich, daß auch hier der König mit drei Ariern zugleich spielt. Und was meine von Lüders für Baudhāyana angezwungene Auffassung anbetrifft, sie stützt sich auf das Vivaraṇa des Bhavasvāmin, einen vorzüglichen und sehr alten Kommentar. Nach den Worten *viśa-matvāt kaniyān jitaḥ* läßt nämlich Bhavasvāmin folgen: *śeṣāṇām uttaratra vakṣyati vidhim*, hindeutend auf die später in Baudh. vol. I, 48. 10 folgenden Worte: *eṣa eva triṣu nyāya, eṣa eva dvayoh*. Das Vivaraṇa dazu lautet: *prathame pakṣe* (wenn nämlich der Vater mit drei Söhnen spielt) *kaniyāsi jite śeṣeṣu triṣu eṣa eva nyāyah: trayāṇām ukte: 'tha yadi dvāv iti* (deutet zurück auf I, 48. 8): *eṣa eva dvayor iti. trīye jite śeṣayoh pūtrjyeṣthayor jāyāpatyor uktam: ubhau dvirāyāmāv iti* (deutet zurück auf I, 48. 9). Dieser Kommentar läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und die von mir gegebene Interpretation der Baudhāyana-Stelle ist zweifellos richtig. Nach Lüders' Auffassung hätten, falls vier Spieler da wären, drei das Kṛta machen können und könnte das Spiel damit eventuell abgeschlossen sein, während nach Bhavasvāmins Auslegung fortgefahren wird bis nur einer das Kṛta bekommen hat.

Was Āpast. XVIII, 19. 5 angeht, ohne Zweifel hat Garbe das überlieferte *deyāv udbhinnam* ohne Grund in *deyau | udbhidyam* geändert; richtig ist (vgl. Maitr. S., Baudh., Hir.) *udbhinnam rājā* <sup>30</sup> *iti*. Daß übrigens *udbhinatti*, wie Lüders (S. 48. 51. 63) will, ein technischer Ausdruck des Spieles ist, bezweifle ich; man denke an den Ekāha-Namen *udbid* (neben *viśvajit* in Rv. VIII, 79. 1, vgl. Lüders S. 63, n. 2) und an den Vedaspruch:

*yathā tvam udbhinatsy ośadhe prthivyā adhi |*  
<sup>35</sup> *evam ima udbhindantu kirtyā yaśasā brahmavarcasena ||*

(Taitt. Ār. VI, 10. 2 (10); *udbhinatsi* = *udpadyase*, Sāyaṇa<sup>2)</sup>).

Wenn man die neu hinzugekommenen Sūtrastellen des genaueren betrachtet, wird man befinden, daß wieder neue Schwierigkeiten hinzukommen und auch diese Texte, wie ich fürchte, uns nicht in

1) Man hat I, 5. 5. 8 wohl *aryāḥ kitavāḥ* (statt des überlieferten *kitavān*) *paryupaviśanti* zu lesen, vgl. ib. 13: *tān kitavān vijitya yajamānaḥ . . . presyati*. Beachte die Prk. *pari*.

2) Beiläufig noch eine Berichtigung untergeordneter Art. In Lüders' Abhandlung S. 40 wird behauptet, daß *kṛtam āyānām* im Jyotiṣa „sicherlich ein falsches Zitat“ ist und für Rudradattas śruti: *kṛtam āyānām* (Lüders, S. 52) wird nach Śat. Br. verwiesen. An beiden Stellen wird aber vielmehr TS. IV, 3. 3. 1 zitiert, eine Stelle die Lüders selber (S. 58) erwähnt.

den Stand versetzen werden uns von der Art und Weise des vedischen Würfelspiels eine klare Vorstellung zu machen. Allererst weise ich auf Hir. XIII, 19 wo erwähnt wird, daß von den hingestreuten Würfeln vier weggeschoben werden mit dem Spruch: „gesiegt hat der König“. Das erinnert lebhaft an die wohlbekannte auch von 5 Lüders (S. 55) besprochne Stelle aus dem Rgveda (I, 41. 9): *caturas cid dadamānād bibhiyād*. Sollte ja nicht gerade das Erhalten der vier Würfel (oder wenigstens einer ungeraden Anzahl) das Kṛta sein? Lüders will dem Ausdruck *kṛtam vicinoti* überall den Sinn: „er wirft das Kṛta“ beilegen. Sonst bedeutet das Zeitwort 10 doch immer „sondern, ausscheiden“. Ich möchte mir den Vorgang des Spieles ein wenig anders als Lüders denken. Es ist denkbar daß man sich die Sache so vorzustellen hat: eine gewisse größere Anzahl Nüsse werden auf das adhidevana ausgeschüttet. Jeder Spieler hat davon zu nehmen; wer mit einer bestimmten(?) geraden 15 Anzahl (am liebsten vier) übrig bleibt, bekommt das Kṛta und gewinnt, wer mit einer ungeraden Anzahl übrig bleibt, bekommt Kali und verliert. Die von jedem Spieler in die Hand genommene Anzahl Würfel sind ein glaha, „Griff“ bedeutet ja das Wort, das mit *graha* ursprünglich identisch ist. Lüders nimmt für *glaha* die Bedeutung 20 an: „die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält“ (S. 26). Nach meiner Auffassung wird aber nicht geworfen, sondern jeder Spieler nimmt Nüsse in die Hand: er sondert sie ab, scheidet sie aus der hingeschütteten Masse aus: *vicinoti* (vedisch), er greift sie, nimmt sie: *grhṇāti* (episch); vgl. *sam āitu . . antar-* 25 *hastam kṛtam mama* (AV. VII, 52. 2, bei Lüders S. 49); *kṛtam me dakṣiṇe haste* (ib.); *tato jagrāha śakuniś tām akṣān* (MBh. II, 60, 9, bei Lüders S. 59), d. h. „da machte Śakuni einen Griff“ (einen *glaha*!); für Yudhiṣṭhira bleibt dann jedesmal eine ungerade Anzahl übrig. Es leuchtet ein, daß es auch bei meiner Auffassung 30 des Spiels besonders auf das schnelle Zählen ankam: ein *akṣatat-tvavid* war im Stande von den ausgestreuten Nüssen sofort so viele zu nehmen, daß eine ungerade Anzahl für den Gegner liegen blieb. Nur so, meine ich, läßt es sich erklären, weshalb Śakuni immer sofort nachdem er die Würfel „gegriffen“ hat, „gewonnen“ aus- 35 rufen kann. Yudhiṣṭhira braucht sich ja dann eigentlich nicht mehr aktiv am Spiel zu beteiligen; das an einer Stelle (bei Lüders, S. 60) vorkommende *pratyadivya* (von Śakuni gesagt) braucht nicht zu implizieren, daß Yudhiṣṭhira vor ihm gespielt hat; es kann einfach, vielleicht expletive gewählt sein um anzudeuten: „er spielte wiederum 40 mit den Würfeln“.

Freilich kann man gegen meine Auffassung einwenden, erstens, daß es AV. IV, 38. 3 (bei Lüders, S. 48) heißt: *ādadhānā* (var. *ādadhānā*) *kṛtam glahāt*. Vielleicht läßt sich, wenn Lüders' Erklärung dieser Worte richtig ist (was auch noch fraglich), annehmen, 45 daß der Dichter hier auf eine Wiederholung des Spieles deutet, wozu die beim ersten Gange genommenen Würfel auf das adhi-

devana zurückgeschüttet wurden. Nun wird den Apsarasen die Macht zugeschrieben, das Kṛta wieder in die zusammengeschütteten Würfel hineinzulegen, so daß der von ihnen begünstigte Spieler wieder gewinnt. Wenn es von der Apsaras heißt (bei Lüders S. 56), daß sie mit den Ayas umhertanzte, und wenn die Würfel angedeutet werden als „die auf dem Würfelplatze rollenden“ (ib.), so wäre das, falls meine Auffassung richtig ist, auf das Hinstreuen und Hinrollen der Würfel auf dem adhidevana vor dem Spiele, zu deuten. Ebenso wenn im Mbh. die Rede ist vom Werfen der 10 Würfel<sup>1)</sup>.

Das alles ist freilich sehr unsicher und hypothetisch, aber für meine Auffassung sprechen;

1. die Grundbedeutung von *vicinoti*;

2. die Grundbedeutung von *glaha*, auch in den Zusammen- 15 setzungen *kaliggaho*, *kaṭaggaho*, da die von Lüders für *glaha* angenommene Bedeutung („die Würfel, die man zum Wurf bereit in der Hand gepackt hält“) meines Erachtens nicht für diese Zusammensetzungen paßt; man kann doch nicht wissen, ob der Glaha Kali oder Kṛta liefern wird. Wenn *glaha* aber, wie ich 20 denke, die Würfel (Nüsse) andeutet, die man genommen hat, so sind *kaṭaggaho* und *kaliggaho* erst recht begreiflich;

3. manche Vedastelle, die sich so ungezwungener erklären läßt;

4. der Vorgang des Spieles so wie er uns tatsächlich aus dem Baudhāyanasūtra bekannt ist; auch nach dieser Quelle werden die 25 Würfel (Nüsse) nicht geworfen, sondern jeder Spieler nimmt, hier freilich, weil es bestimmt ist, daß der Vater gewinnen soll, eine bestimmte Anzahl.

Schließlich bemerke ich noch, daß *tisraḥ pañcāśataḥ* (Baudh., Hir.) sehr zugunsten der Auffassung des aus R̥V. X, 34. 12 be- 30 kannten *tripañcāśaḥ* als 150 spricht.

#### L. Zum enklitischen Personalpronomen.

Die Regel, daß in guter alter Prosa die enklitischen Pronomina (und Partikel, außer *vā*, *ca* natürlich) die zweite Stelle im Satze einnehmen, ist, obschon allgemein bekannt, doch nicht überall 35 gehörig beachtet worden. Oldenberg z. B. übersetzt (SBE. XXIX, 317) die Pāraskara-Stelle (II, 7. 7): *ayaṃ me vajraḥ pāpmānam apahanat*: „may this, my thunderbolt, drive away evil“. Richtig ist: „may this thunderbolt drive away my evil“ („mein böses Geschick“), da *me* zu *pāpmānam* gehört. Böhlingk hat früher 40 (in dieser Zeitschr. LII, 84) den Dativ *asmai* (in Hir. gr̥hs. I, 13. 16: *teṣv asmai bhuktavatsv . . . annam āhārayati*) in *asya* ändern

1) *kṣipān* bei Lüders S. 29; *pravāpan* dagegen (bei Lüders S. 24) deutet offenbar nur auf das Hinstreuen der Würfel. Die Deutung von *samutkṣepa* (bei Lüders S. 26) ist doch nur hypothetisch.



wollen, weil *asmai* hier nicht am Platze sei, da zwischen *teṣu bhuktavatsu*, einem in sich abgeschlossenen verkürzten Satz, kein Fremdling geduldet werden könne. Seitdem ich behauptet hatte, daß an *asmai* nichts zu ändern sei, bin ich auf eine schlagende Parallelstelle gestoßen: *sa prajāḥ sṛṣtvā sarvām ājīm itvā vya-* 5 *sraṁsata; tasmād u haitad yāḥ sarvām ājīm eti, vy eva sraṁsate; tasmād visrastīti prāṇo madhyata udakrāmat; tasmīnn enam utkrānte devā ajāhuḥ* (Śat. Br. VI, 1. 2. 12); obgleich *enam* als Objekt zu *ajāhuḥ* gehört, steht es auch hier, ganz wie *asmai* in der Stelle des Hiraṇyakeśin, mitten im absoluten Lokativ. Ich 10 glaube denn auch immer, daß meine Auffassung von Pārask. III, 15. 22 (diese Zeitschr. l. c.) richtig ist; niemand wird wohl Böhtlingk's ib. LII, 611 gemachten Vorschlag, *svasā* statt *sāsyā* zu lesen, annehmen wollen.

Nicht in allen Texten jedoch wird unsere Regel immer be- 15 achtet: ein Satz z. B. der bei Āpastamba (śrs. VI, 15, 10) so lautet: *teno haivāsya kutam bhavati*, wo *asya* an richtiger Stelle steht, kehrt bei Hiraṇyakeśin (śrs. III, 19 s. f.) so wieder: *tad dhutam asyāgnihoṭram bhavati*.

Der Gedanke ist nun bei mir aufgekommen, ob nicht eine 20 Untersuchung nach der Stellung der pronominalen Enklitika ein Kriterium liefern könnte zur Bestimmung des relativen Alters eines Textes. Ein solches Kriterium würde besonders für die vedischen Texte, namentlich die Sūtras, deren Entstehungszeit sich meistens nur durch Vergleichung der verwandten Texte relativ bestimmen 25 läßt, von großer Wichtigkeit sein. Ich habe nun einerseits das Āpastambaśrautasūtra, einen Text, der einen recht altertümlichen Eindruck macht und andererseits das Kātyāyanaśrautasūtra, welches im Gegenteil den Eindruck macht jünger zu sein, mit Hinblick auf die Stellung der enklitischen Pronominalformen der 3. Person 30 (*asya asmai*, *enam* usw.) untersucht. Das Ergebnis ist, daß ich in Āpastamba keine einzige Stelle fand, wo das Pronomen nicht an seiner Stelle stand. Es wird nicht nötig sein alle Stellen mitzuteilen. Ich erwähne daher nur einige, wo das Pronomen durch ein oder mehrere Worte von dem zu ihm gehörigen Worte ge- 35 trennt ist:

*nāsyaitāṃ rātriṃ kumārāś cana payaso labhante* (I, 11. 2), *asya* gehört zu *kumārāḥ*.

*yadā cāsyā hotā nāma grhṇīyāt* (IV, 12. 5), *asya* gehört zu *nāma*. 40

*nāsyā brāhmaṇo 'nāsvān gr̥he vaset* (V, 25. 4), *asya* gehört zu *gr̥he*.

*athāsya brahmā dakṣiṇaṃ hastaṃ grhṇāti* (XIX, 24. 5), *asya* gehört zu *hastaṃ*.

*yady enam pūrvo bhrātrvyo 'bhīva syāt* (XVII, 23. 2), *enam* 45 ist Objekt zu *abhiṣyāt*.

Anders steht es mit dem Kātyāyanaśrautasūtra. Überhaupt sind

hier die enklitischen Pronomina selten; zuweilen nehmen sie die ihnen zukommende Stelle ein, oft aber wird von der Regel abgewichen. Ich erwähne die von mir notierten Stellen.

- dakṣiṇenāgniṃ madhye 'syāḥ karoti* V, 8. 22.  
 5 *pratiprasthātānvārābhata enam* VI, 5. 7.  
*vāsasā chādayaty enam* VIII, 6. 37.  
*saktubhiḥ śṛṇāty enam* IX, 6. 14.  
*upaviśya hīranyam asmai dadāti* X, 2. 20.  
*dadhnā śṛṇāty enam* X, 4. 6.  
 10 *pracaraṇiśeṣeṇa śṛṇāty enam* X, 6. 17.  
*saptadaśāśvathapattropanaddhān ūṣapuṭān udasyanty asmai*  
 XIV, 5. 12.  
*dṛṣṭvā nidadhāty enam* XVI, 2. 15.  
*pāṇibhyāṃ parigrhṇāty enam* XVI, 2. 27.  
 15 *dakṣiṇākale kaṇṭakair enā virujejyuh* XXII, 3. 22.  
*caturbhir asvarathaiḥ sakṣiradṛtibhir āvahanty enān* l. c. 37.  
*dugdhvā brāhmaṇāyaināṃ dadyāt* XXV, 1. 15.  
 Auch *ataḥ* wird an dritter Stelle gefunden: *sa vihāro 'taḥ*  
 VI, 10. 11; *sa gārhapatyō 'taḥ* VIII, 3. 30; *pūrveṇāparityō 'taḥ*  
 20 XVII, 4. 5; *evam ārohaṇāvarohaṇam ataḥ* XVIII, 3. 9. In älterer  
 Prosa hätte es gelautet: *so 'to vihāraḥ* usw.  
 Betrachtet man in Verbindung mit dem durch diese Liste  
 gelieferten Kriterium den Stil und die Diaskeuase des Kāṭīyasūtra,  
 so wird, denke ich, niemand die Folgerung als unbegründet ver-  
 25 urteilen, daß dieser Text erheblich jünger als die Sūtren des Bau-  
 dhāyana und Āpastamba ist.  
 Was übrigens das enklitische *enam* anbetrifft, so glaube ich  
 einige, alle mit *atha* anfangende Stellen nachweisen zu können, wo  
 es überflüssig steht. Vielleicht wäre die Müßigkeit des Wortes  
 30 daher zu erklären, daß die Wendung *athainam*, *athāsya* usw.  
 erstarrt ist und zuweilen gedankenlos da angewendet wurde, wo  
 ein einziges *atha* genügt hätte. Am deutlichsten ist: *athainam*  
*antarenāgnimś citiṃ citvā tam agnibhiḥ samupoṣet* (Śat. Br. XII,  
 5. 2. 2) und *athainam antarenāgnimś citiṃ citvā kṛṣṇājīnam*  
 35 *uttaraloma prācinagrīvaṃ prastīrya tasminn enam uttānam*  
*nīpādya juhūṃ ghr̥tena pūrnām dakṣiṇe pāṇāv ādadhātī* (ib. 7).  
 Daß hier beide Male *enam* hinter *atha* überflüssig ist, geht m. E.  
 zweifellos aus der folgenden Stelle hervor: *atha haṁke 'ntarenā-*  
*gnimś citiṃ citvā tam agnibhiḥ samupoṣanti* (Śat. Br. XII, 5. 1. 17).  
 40 In Āśvalāyana lautet ein Sūtra (gr̥hs. IV, 2. 14): *athainam antarve-*  
*didhmācitiṃ cinoti yo jānāti*, was Stenzler übersetzt: „Nun häuft  
 ihm einer der es versteht innerhalb der Opferstätte den Holzstoß“,  
 Oldenberg (SBE. XXIX, 239) läßt *enam* in der Übersetzung fort,  
 Eggeling (SBE. XLIV, 202. 203) übersetzt die beiden Brāhmaṇa-  
 45 Stellen: „Let him build a pile for him“ („the construction would  
 rather seem: let him build him i. e. the dead body, up as a pile“).  
 Mān. śrs. IV, 1. 24 lautet: *yadā niṣṇātāḥ pacanena bhavanty*

*athainām* (so alle Hss.!) *uday bhasmāpohati*, auch hier ist an *enām* nichts zu ändern, es ist gedankenlos aus Sūtra 21 (wo *enām* die *mukhyokhā* andeuten kann) herübergenommen. Ebenfalls überflüssig kann *enam* in Hir. gr̥hs. II, 9. 8 sein: *athainām kṣaitrapatyam payasi sthālipākam śrapayitvābhigbhāryodvāsya gavām mārge 'nagnau kṣetrasya patim yajati*; *enam* ist durch den Kommentar verbürgt. Die Parallelstelle in Bhāradvāja lautet: *athātāḥ kṣaitrapatyasya*<sup>1)</sup> (sc. *kalpaḥ*); *gavām mārge 'nagnau kṣetrasya patim yajate*. Es könnte aber die ursprüngliche Lesart des Hir. gewesen sein: *athaiṣa kṣaitrapatyah: payasi* usw. Wie *enam* in Āp. śrs. VI, 25. 6: *yady enam rājā pitācāryo vāntarenagnin syāc chardīrdarśe nainam ādriyeta* zu beurteilen ist, weiß ich nicht sicher zu sagen. Offenbar ist die Bedeutung: „Falls sich (für den von der Reise heimkehrenden Āhitāgni) ein König, sein Vater oder sein Lehrer zwischen ihm selbst und den Feuern befindet, wenn (er dem Hause schon so nahe ist, daß) das Dach (von ihm) erblickt wird, so soll er ihn (den König usw.) nicht beachten“. Entweder *enam* ist pleonastisch oder es fehlt ein *ca* (*antarenainam agnīmś ca*). Die letzte Auffassung ist die des Rudradatta, da er kommentiert: *tatraiṭam* (z. l. *tatrainam*) *agnīmś cāntarā*.

1) *kṣetra*<sup>o</sup> die Hs.

## Pandit Kisari Mohan Ganguli †.

Von

**Hermann Jacobi.**

Am 15. Januar dieses Jahres starb in Calcutta Pandit Kisari Mohan Ganguli, der Übersetzer des Mahābhārata und der Caraka Saṃhitā. Beide Werke nennen nicht den Übersetzer auf dem Titelblatt, sondern die der betreffenden „Publishers“, d. h. derjenigen  
 5 Patrone, welche das pekuniäre Risiko der Herausgabe trugen. Das englische Mahābhārata ist „published and distributed chiefly *gratis* by Protap Chandra Roy“; die Caraka Saṃhitā ist „published by Kaviraj Avinash Chandra Kaviratna“ und nach dessen Tode von seinem Sohne Pareshnath Sarma. Unbestritten sei das Verdienst  
 10 dieser opferwilligen Männer; doch soll dahinter das für die Wissenschaft jedenfalls größere des Übersetzers nicht in den Schatten treten. Darum geziemt es sich wohl, dem Andenken des bescheidenen und unermüdlichen Gelehrten einige Worte zu widmen, wobei mir die Mitteilungen seines Sohnes Haricharana Gangopadhyaya zur Grundlage dienen.

K. M. Ganguli, einer gelehrten Brahmanenfamilie entstammend, wurde im Dezember 1848 in dem Dorfe Janai, Hughli Distrikt, geboren. Trotzdem er in seiner Jugend Holz hackte, Ziegel formte, Lehmmauern errichtete, absolvierte er doch leicht und schnell die  
 20 Schule seines Heimatdorfes und dann die Universität, Presidency College, in Calcutta, 1868, um sogleich als Headmaster of the Training School in Janai, nacher als Correspondence Clerk im Public Works Department zu fungieren. Doch schon 1875 trat er aus dem Staatsdienst aus und widmete sich der Journalistik. Dann  
 25 nimmt er eine Privat-Anstellung als Headmaster of the Calcutta Training Academy 1876—78 an, und erwirbt 1877 den Grad eines Bachelor of Law. Nach fünfjähriger juristischer Praxis kehrt er wieder zu seinem journalistischen Beruf zurück und war von 1890 bis 1900 der eigentliche Herausgeber des National Magazine.

30 Dieser Lebenslauf im Zickzack läßt uns nicht nur die geistige Beweglichkeit und Vielseitigkeit des begabten Bengalen erkennen, sondern auch sein ideales Streben: eine amtliche Stellung, den meisten seiner Landsleute das Ziel ihrer Wünsche, befriedigte ihn

nicht, sondern einzig Betätigung auf literarischem Gebiete. Wie er durch seine Beiträge in Zeitungen und Zeitschriften gewirkt hat, entzieht sich unserer Kenntnis und Beurteilung; aber zweifellos ist sein größtes und bleibendes Verdienst seine englische Übersetzung des Mahābhārata, an der er von 1884 an dreizehn Jahre unermüdlich arbeitete. Es ist eine staunenswerte Leistung, diese lesbare und doch immer gewissenhafte Übersetzung, die eine so lange Reihe von Bänden füllt, namentlich wenn man bedenkt, daß sie ein Einzelner nur mit gelegentlicher fremder Beihilfe trotz vieler anderer Beschäftigung vollendete. Er selbst berichtet in dem „Translator's Postscript“, das der letzten Lieferung des Werkes beigegeben war, wie das Unternehmen in Gang kam, und wie er selbst gegen den Wunsch seines Freundes Protap Chandra Roy es durchsetzte, daß der Name des Übersetzers nicht genannt wurde. Doch blieb seine Autorschaft nicht verborgen, wenn sie auch erst mit dem Abschluß des Werkes in weitesten Kreisen bekannt wurde. Die wohlverdiente Anerkennung wurde ihm, wenn auch spät, so doch von allen Seiten gezollt. Auch die indische Regierung, welche das große Unternehmen durch Beiträge bis zu 50 000 Rupien unterstützt hatte, gewährte dem durch Arbeit und Alter schon Geschwächten eine monatliche Pension (50 Rupien von September 1899 an) von der Zivil-Liste: es ist der erste Fall einer derartigen Auszeichnung, die einem geborenen Inder zuteil geworden ist.

Ganguli's zweites Werk ist die englische Übersetzung der Caraka Saṃhitā, deren letzte mir zugegangene Lieferung, die 45 ste, mit p. 1433 abbricht. Noch ungefähr ein Drittel des Ganzen steht aus; aber der Übersetzer hat das Manuskript druckfertig hinterlassen und sein und des Herausgebers Söhne haben es übernommen, das Unternehmen ihrer Väter zu Ende zu führen.

Pandit Ganguli's letzte Jahre waren durch zunehmende Gebrechen und den Kummer über den Verlust seiner Frau getrübt. Zuletzt entwickelte sich ein typhöses Fieber, dem er am 15. Januar erlag „on the sacred banks of the Ganges at Calcutta“.

## Anzeigen.

*A. F. Rudolf Hoernle, Studies in the Medicine of Ancient India. Part. I. Osteology or the Bones of the Human Body. Oxford, 1907. XII, 252 S.*

It is indeed fortunate that Dr. Hoernle's work on the Bower  
 5 Manuscript should have led him to the study of Indian Medicine,  
 the first fruits of which are forthcoming in the volume on Osteology  
 just issued by the Clarendon Press. The work which he has ac-  
 complished is in every way excellent and will enhance a reputation  
 which deservedly stands very high both in India and in Europe.  
 10 It is difficult to know whether to admire more the labour involved  
 in elucidating the osteological systems of Caraka, Suśruta, and  
 Vāgbhaṭa I or the remarkable simplicity and clearness with which  
 the exposition is carried on. Dr. Hoernle rightly assumes that few  
 of his readers will have any acquaintance with anatomy and has  
 15 accordingly supplied the explanations and diagrams necessary to  
 to render his subject matter intelligible to the non-medical student.

Perhaps the most salient feature of the work is the conclusive  
 refutation of the attempted restoration of the osteological summaries  
 of Caraka and Suśruta by Gaṅgādhara. Dr. Hoernle conclusively  
 20 proves (pp. 27—34) that Gaṅgādhara's attempt to present a new  
 version of Caraka, which has been accepted by Jīvānanda in his  
 edition of 1896, rests on no MS. authority, has no support in the  
 scholiasts, and is a more unhappy reconstruction by the editor.  
 Nor is the case otherwise with Suśruta's summary (pp. 88—90)  
 25 though in that case Gaṅgādhara has been more happy in his guesses.

Of Dr. Hoernle's own reconstruction of the summaries it must  
 at once be said that they are in the extreme plausible and in each  
 case are supported by arguments of much ingenuity. They may  
 well represent the original lists, and we are certainly not in a  
 30 position to disprove either of them. But, leaving aside the recon-  
 struction of Suśruta's version (pp. 74—87) which offers problems  
 too complicated for discussion within the limits of a review, we  
 would desire to call attention to certain points in which the  
 restoration of the original text of Caraka appears to lack probability.

Apart from certain transpositions Dr. Hoernle alters the text in two main respects. He deletes the two *aṃsa* on the ground that they are meaningless beside the two *aṃsaphalaka* (shoulder-blades) and the two *akṣaka* (collar-bones), and he makes good the omission by increasing from two to four the number of the *maṇika* (wrist-  
bones) to correspond with the four *gūlpha* (ankle-bones).

It is certainly possible that *dvāv aṃsau dve aṃsaphalake* in Caraka represents a duplication by an error of a scribe, and in support of this view Dr. Hoernle points out that in this very list (p. 186) is found *dve jānuni dve jānukapālike* where *jānukapālike* is no doubt an error for *kapālike*. The parallel is not of course complete, for in the former case we must suppose the repetition of the whole phrase *dve aṃsa* and then a correction into *dvāv aṃsau*, but it is at any rate interesting. But the evidence on the other side is almost overwhelming. For not only has the traditional text of Caraka the two *aṃsa*, but so has the version of Bheḍa (p. 40), which also has but two *maṇika*, and so has the version of Vāgbhaṭa I (p. 91). Against this evidence little weight can be placed on the facts referred to by Dr. Hoernle (p. 68). Gaṅgādhara's omission of *aṃsa* (p. 30), the omission in the non-medical version of Caraka or Ātreya found in the Yājñavalkya Smṛti, and the fact that the Atharva-veda mentions only collar-bone and shoulder-blade (p. 114) merely show, what is conclusively proved by the case of Suśruta, that some people recognised only two — or even one — bone in the shoulder, while others like Caraka and Bheḍa recognised three. Dr. Hoernle lays a good deal of stress (p. 137) on the fact that there are really but two bones in the shoulder-girdle, but it must be remembered that, as Dr. Hoernle himself tells us (p. 115), the Indians regarded processes as bones, and, especially when it is remembered that Caraka seems not to have practised dissection (p. 116), it is surely by no means difficult to suppose that by *aṃsa* was meant what to the lay eye seems the most characteristic point of the shoulder (see the diagram on p. 134) the acromion process (*aṃsakūṭa* in the terminology of Suśruta, p. 233, *aṃsa* in Amarasimha, p. 167).

If we keep, as we think we must do, the two *aṃsa* as an essential part of Caraka's list, then the first of Dr. Hoernle's arguments (p. 67) for the increase of the number of *maṇika* to four disappears. On his fourth argument, viz. that in their reconstructions Gaṅgādhara and the anonymous author of the "Anatomy" — a work of unknown date — admit that reckoning, we imagine Dr. Hoernle himself would lay no stress. At any rate it is sufficient to say that Suśruta who was beyond doubt known to both these authors counts four wrist-bones (p. 131). His third argument is derived from the reckoning of the version of Yājñavalkya, which (p. 48) adds three breast-bones and three facial bones to the ordinary reckoning, in place, according to Dr. Hoernle, of two arms and four wrist-bones. 'It may be

particularly noted', he adds (p. 49), 'that this corrective result affords a strong confirmation of the suggestion — that the true number of the bones of the wrists is four, not two, as the traditional list of Caraka now has it'. But there is a clear *petitio principii* in this argument. We are equally entitled to say that the six new bones are substituted for — not the two arms and four wrist-bones — but the two arms, the two *amsa* and the two wrist-bones, and Dr. Hoernle would no doubt readily admit that the source of part of the trouble in the list of Yājñavalkya may have been due to the careless omission of *dvāv amsau* in the text of Caraka whence the non-medical version is derived.

There remains Dr. Hoernle's second argument. that the system of Caraka consistently construed requires the count of four wrist-bones (pp. 130, 131). The question what Caraka did hold hardly be settled by arguments from what he should have held, or else his osteology would require extensive rewriting. No doubt Caraka recognised four ankle-bones (*gulpha*), but Dr. Hoernle himself (p. 72) tells us that Caraka did not recognise the principle of homology to its full extent, and a glance at the diagrams of forearm and leg on p. 130 will probably reveal the reason of the different treatment of the ankle and wrist-bones (malleoli and styloid processes). The latter look much more like a single bone than the former, and in the absence of dissection might easily be so regarded, especially by an anatomist who actually attributed one bone only to the complex of nose, cheeks, and brow.

But, however we read the version of Caraka, the question arises as to the date and source of his compilation. Here and in regard to the cognate question of the date of Suśruta we must confess we find it difficult to follow Dr. Hoernle with any confidence. He accepts as genuine the tradition of Ātreya as a great medical authority, assigns him to the sixth century on the strength of a Buddhist legend that the physician Jīvaka, a contemporary of the Buddha, studied at Taxila under Ātreya, places him before Suśruta and both of them before the Śatapatha Brāhmaṇa in the sixth century B. C. (pp. 7—9). Caraka he regards as a faithful exponent of Agniveśa's version of Ātreya's system, which is also reported in Bheḍa's work, and through another pupil in the non-medical version of the Yājñavalkya and other Smṛtis. But every link in this chain appears of doubtful strength. We have not the slightest real evidence that a historical Ātreya in the sixth century B. C. was a recognised exponent of medical science, or that Caraka really represents with any fidelity his views, nor do we know when Caraka lived. What value can be ascribed to the Buddhist tradition of Caraka as a contemporary of Kaniṣka, when we know how similar legends have all the world over and not least in India (e. g. the "nine jewels", the legend of Kumāradāsa, etc.) united famous names? Even Kaniṣka's own date is uncertain, though we agree



with Dr. Fleet in accepting<sup>1)</sup> the so-called Vikrama era as his. What again is the value of the tradition that Nāgārjuna revised Suśruta's work? There is no evidence that it is true, still less that this Nāgārjuna was the Buddhist patriarch, or that the patriarch was a contemporary of Kaniṣka. These legends throw no light even on questions of relative chronology.

Much more importance attaches to the view that Suśruta and Caraka's original, Ātreya, were known to the Śatapatha Brāhmaṇa (pp. 107, 144, 158). We are told that to Ātreya the author, Yājñavalkya, owed (1) the counting of the bones as 360 in number, 10 Suśruta making them 300 only, (2) the reckoning of the neck-bones as 15; to Suśruta (1) the assigning of 17 bones to the breast, Ātreya giving 14, (2) the counting of 360 marrow-parts, Suśruta assigning a marrow part to each bone. But with much deference to Dr. Hoernle this is really to turn things upside down. 15 If indeed we found in the Brāhmaṇa an orderly body of doctrine of a consistent character, we might be inclined to recognise that the medical schools of the day had evolved an osteology, though even then we can see no warrant whatever for associating that osteology with the names of Suśruta or Ātreya. But what are the 20 facts? The quotations at pp. 105, 106, are merely examples of the interminable identifications of the Brāhmaṇas, and we have little doubt that the 360 bones of the skeleton of Caraka — which is a calculation on no rational basis — is a borrowing from the parallel of the days or nights and the bones (cf. Aitareya Āraṇyaka, 25 III, 2, 1). The idea that every bone had a marrow part is surely a primitive idea which does not need the intervention of Suśruta; a different form of the same conception is found in the Aitareya Āraṇyaka, III, 2, 1, and it is peculiarly improbable that the conception of marrow-parts should be taken from one source, Suśruta, 30 and the number of bones from another. The neck has fifteen bones, because some parallel is wanted for the *pañcadaśa* hymn-form, the breast seventeen like the *saptadaśa*. If we make more of them than this we are faced with the problem of making sense out of the next items, the 21 bones in the *udara*, the 27 in the 35 ribs, the 33 in the *anūka* (thoracic spine), corresponding to the several hymn-forms. Dr. Hoernle faces even this difficulty, for he suggests that the 54 bones in the *udara* and *anūka* and the 27 in the ribs are misrecollections respectively of the numbers 45 and 72, the total of the bones in the spine in Ātreya's system 40 and of the ribs with their sockets and tubercles in both systems, of Ātreya as well as of Suśruta. This seems to us a *reductio ad absurdum* of the whole scheme, and indeed what anatomy can we expect from an author who admittedly (p. 109) counts the collar-bones as a species of ribs and describes the cranium as consisting 45

1) See especially *JRAS.*, 1907, pp. 1036 sg.

of skin, bone and brain? We must rather recognise that we are still dealing with an epoch before the systematic study of medicine and with theologians who were by no means troubled by facts in their identifications. Dr. Hoernle has, we think, laid too much stress on the passages cited from the Śatapatha Brāhmaṇa. A few citations will show how fluid were the ideas of the authors of the Brāhmaṇas on these topics. In the Aitareya Āraṇyaka, I, 4, 1, the *śīras* is *navakapālam*, but in the Śāṅkhāyana Āraṇyaka, II, 2, we have: *trīṇi vā asya śīrṣṇaḥ kapālāni bhavanti*. Again while the Śatapatha, XII, 2, 4 10 and 14, has *grīvāḥ pañcadaśaḥ* and *anūkaṁ trayastrimśaḥ*, the Śāṅkhāyana, II, 3 and 6, has *trīṇi vā āsām grīvānām parvāni* and *ekaviṃśatir vā asyānūkasya parvāni*, and no conceivable sense can be given to *parvāni* which will reconcile the versions. It is true the Aitareya Āraṇyaka, I, 5, 1, connects the number 21 and the *udara* as does the Śatapatha, but the difference is fundamental; the former reckons 21 *vikṛtayaḥ* in the *udara*, the latter 20 *kuntāpas* and the *udara* itself as the twenty-first. So the Aitareya, I, 2, 2, has *pañcāṅgulayaś catuṣ-parvāḥ*, while the Śāṅkhāyana has, II, 5, *trīṇi vā asya pāneḥ parvāni*. In all these cases the number chosen is simply that which happens to suit the argument of the moment and is not too ludicrously removed from the truth.

But further we must demur to the date assigned to Yājñavalkya and the Śatapatha Brāhmaṇa. In the first place it may be pointed out that as a matter of fact none of the passages on which Dr. Hoernle relies come from the books (I—V) which Weber<sup>1)</sup> has shown are really Yājñavalkyan. Two come from the later book, XII, and two from books VIII and X which recognise not Yājñavalkya but Śāṇḍilya as the authority. This fact invalidates also Dr. Hoernle's remark that Yājñavalkya was like Suśruta a native of Eastern India, and lessens the probability that a North-Western authority like Śāṇḍilya should borrow from Suśruta the doctrine of the marrow-parts of bones. In the second place it is hardly satisfactory to date Yājñavalkya by identifying the Ajātaśatru of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with the contemporary of Buddha, and so placing him in 500 B. C. It must be remembered that even in the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, by far the latest portion of the Śatapatha Brāhmaṇa, we have not Yājñavalkya as the author; he is already a sage of ancient fame, and in Kātyāyana's time<sup>2)</sup> Pāṇini was censured for not remembering to include him in preparing his grammar. It is true that we must not put his date too far back, since Śvetaketu appeared to Āpastamba an *avara*<sup>3)</sup>, but we can hardly believe that Yājñavalkya a contemporary, even a rival, of Buddha, as he would be on Dr. Hoernle's hypothesis,

1) *Ind. Stud.*, XIII, 267 sq.

2) Bühler, *SBE*, II, XLII, XLIII.

3) Bühler, l. c.

should never be mentioned as such in Indian literature. Further, it is held by many scholars such as Garbe, Rhys Davids, Deussen, Winternitz, and Macdonell, that the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad dates from a period anterior to Buddha, and if so, a potiori Yājñavalkya, to whom is ascribed the recension of the White Yajus<sup>1</sup>. 5

On the other hand we think Dr. Hoernle unduly inclined to ascribe an early date to Nārāyaṇa the author of the Anatomical hymn, Atharvaveda X, 2. He seems inclined (p. 109) to identify him with the author of R̥gveda X, 90, and with the Nārāyaṇa who is recorded in Indian tradition as an author of medical formulae. 10 But we hardly feel disposed to take seriously these identifications, and the date 1000 B. C. suggested seems very problematic, and is probably a couple of centuries too old.

There are many other points of great interest in Dr. Hoernle's book. Unfortunately the doubtfulness of the chronology renders 15 impossible any useful comparison with Greek Medicine. So far as it goes the evidence tells conclusively against Greek borrowing from India, and the possibility of Indian borrowing from thence cannot be refuted until some satisfactory evidence can be adduced allowing us to assign Caraka and Suśruta to an earlier date than 20 the beginning of the Christian era. Nor can it be denied that the history of Indian Astronomy tells in favour of Indian borrowing from Greece. The Greek princes of Bactria no doubt brought with them physicians trained in the Alexandrian schools in which as early as the first half of the third century B. C. an extensive 25 system of dissection of the human body prevailed (p. IV.).

We will conclude by pointing out that *akṣa* (p. 134) is found not only in the Śatapatha Brāhmaṇa but also in the Aitareya Āraṇyaka, I, 2, 2, where as might be expected Sāyaṇa followed by Max Müller renders it as 'eye', and in the adjectival form *akṣa* in the 30 Śāṅkhāyana Āraṇyaka, II, 4. There are two other expressions in the Aitareya which we shall hope to find explained by Dr. Hoernle in the next part of his work, which we trust will soon appear, *kakṣast* in I, 2, 2, and *vijavas* in I, 4, 1.

Dr. Hoernle has arranged with the Clarendon Press that copies 35 of his work can be obtained at 6/6 each by Members of this Society (the ordinary price being 10/6). Members desirous of availing themselves of this concession should communicate with the publishers of this Journal, Messrs F. A. Brockhaus.

A. Berriedale Keith. 40

---

1) See also my note, *JRAS.*, 1908, p. 368.

- Maurice Bloomfield, A Vedic Concordance, being an alphabetical Index to every line of every stanza of the published Vedic literature and to the liturgical formulas thereof, that is an Index to the Vedic Mantras, together with an account of their variations in the different Vedic books. (Harvard Oriental Series, ed. by Ch. R. Lan-*  
 5 *man, vol. X.) Cambridge, Massachusetts, published by Harvard University. 1906. XXIV und 1078 S. Royal 4°. Preis gebunden Doll. 6.*

10 Es ist eine seltene Freude, über ein Werk zu berichten, in dem sich ein so hohes Maß von Aufopferung dessen, der es geschaffen hat, verkörpert um auf eine solche Fülle wissenschaftlichen Gewinns die sichere Hoffnung zu erwecken.

Die Buddhisten lassen ihren Meister bei irgendwie merkwürdigen  
 15 Vorfällen gern sagen: Nicht ist das und das jetzt zum erstenmal geschehen — und es folgt dann die Erzählung eines gleichen Begebnisses, das dieselben Personen in vergangenen Seelenwanderungen schon einmal durchlebt haben.

Wer die Vedenkonkordanz bewundernd anblickt, kann ähnlich  
 20 sagen: *na etarahim yeva* hat Bloomfield sich ein solches Denkmal gesetzt. Einst fühlte er, daß für die volle Wirkung von Bergaigne's Religion védique, dem mächtigen „Index des idées du Rig-Veda“, nichts notwendiger war, als daß zu jenem Index — ein Index geschaffen wurde. Genau das haben wir Andern auch  
 25 gefühlt, aber wer den Index schuf, war Bloomfield.

Und nun gibt uns derselbe Gelehrte, der wirklich genugsam bewiesen hat, daß er unter denen, die andre Arbeit als die des Registrierens zu tun verstehen, in der ersten Reihe steht, ein neues, noch in ganz andern Dimensionen sich bewegendes Werk seiner  
 30 zählen, unermüdlichen Geduld. Auf fast 1100 Seiten größten Formats ist in alphabetischer Folge jeder einzelne Pāda jedes Verses der bis jetzt veröffentlichten Vedaliteratur verzeichnet, dazu in gleicher Weise das ganze Prosamaterial liturgischer Sprüche: jeder Text mit Angabe sämtlicher Stellen, an denen er sich findet,  
 35 und der Varianten, die bei der Vergleichung der verschiedenen Fassungen zur Erscheinung kommen. Wenn ganz ausnahmsweise einzelne veröffentlichte Texte aus triftigen Gründen<sup>1)</sup> der Konkordanz nicht einverleibt worden sind — so vor allem die Paippalāda Śākhā des Atharvaveda —, so werden die Benutzer reichlich dadurch  
 40 entschädigt, daß Bloomfield mehrere wichtige unveröffentlichte oder doch erst in der Veröffentlichung begriffene Texte vollständig verarbeitet hat: insonderheit das Kāthaka, um dessen willen er 1902 eigens nach Wien reiste, und das dank dem bereitwilligen Entgegenkommen L. v. Schroeder's in der Konkordanz dieselbe Be-  
 45 handlung wie die allgemein zugänglichen Texte erfahren hat.

1) Siehe darüber Bloomfield's Vorrede, S. IX.

Natürlich wird nun weiter fortwährend neues Material zu-  
strömen, ja neues Material ist inzwischen schon zugeströmt — es  
sei auf die Rgveda-Apokryphen hingewiesen, die Scheftelowitz  
veröffentlicht hat. So werden von Zeit zu Zeit Supplemente er-  
forderlich sein. Die werden sich an den großen Grundstock des  
vorliegenden Werks leicht genug anfügen.

Bloomfield druckt die Texte durchweg ohne Akzente. Er wird  
daran recht getan haben. Die Schwierigkeiten und Kosten eines  
solchen Drucks zu steigern und den Zeitpunkt der Fertigstellung  
hinauszuschieben war in der Tat kein Bedürfnis. Immerhin kann  
man nicht übersehen, daß dadurch Varianten, die eben nur den  
Akzent betreffen, verloren gehen: z. B. die Akzentvariante bei dem  
*asthūrī* von Rv. VI, 15. 19, über die Wackernagel Gramm. II, 239  
spricht. Und auch sonst wäre vielleicht gelegentlich ein kleines,  
übrigens sehr unschädliches Versehen vermieden worden, wären die  
Akzente berücksichtigt. So steht Rv. V, 36. 4 nicht, wie an  
mehreren in der alphabetischen Ordnung benachbarten Stellen,  
*pradakṣiṇī*, sondern *prā dakṣiṇī*.

Darf ich von solchen Kleinigkeiten oder Kleinlichkeiten noch  
etwas weiteres anreihen, so ist mir nicht klar, nach welchem Prinzip  
Bl. bei der Aufnahme der in Brāhmaṇas und Sūtras bekanntlich  
nicht seltenen Verse von belehrendem u. dgl. Inhalt verfahren ist.  
Das Aitareya Brāhmaṇa (VII, 9. 15) beispielsweise führt eine  
„*yajñagāthā*“ an über ein darzubringendes Sautrāmaṇīopfer; das Śata-  
patha Brāhmaṇa (XI, 5. 4. 12) sagt bei der Auseinandersetzung über  
das Upanayana: *tad api ślokaṃ gāyanti* — und es folgt ein Vers  
über die symbolische Bedeutung der drei Tage zwischen Upanayana  
und Vortrag der Sāvitrī. Beide Verse sind in der Konkordanz,  
gewiß mit Recht, aufgenommen. Daß es nicht in Bloomfield's Plan  
liegt, solchen Versen, wenn sie in Sūtratexten begegnen, die gleiche  
Berücksichtigung zu versagen, ist an sich selbstverständlich und  
bestätigt sich in zahlreichen Fällen. Warum ist dann aber z. B.  
der, wie mir scheint, gleichartige und gleichwertige Vers Śāṅkh.  
Gṛhya II, 16. 1 *madhuparke ca some ca* nicht aufgenommen?  
Warum von den Versen über das Upākaraṇa ebendas. IV, 5. 15 f.  
wohl der erste (*ayātayāmatām*), aber nicht der zweite und dritte  
(*tasmāt śatkarmanityena* und *upākarmaṇi cotsarge*)?

Eine andre Gruppe von Fällen, in denen vielleicht Aufnahme  
von Nichtaufgenommenem hätte gewünscht werden können, betrifft  
die Stellen, an denen ein Ritualtext einen Vers nicht in seinem  
Wortlaut oder mit seinem Pratiśa, sondern nach seiner laufenden  
Nummer anführt. Śāṅkhāyana (Śraut. VI, 11, 9) schreibt vor, bei  
einem gewissen rituellen Anlaß von dem im Übrigen verwandten  
Sukta Rv. X, 81 den vierten Vers auszulassen (*caturthīm pari-  
hāpya*). Āśvalāyana (Gṛhya III, 12. 7. 9) läßt *pañcamyā* des Liedes  
Rv. VI, 75 den Purohita dem zur Schlacht sich rüstenden König  
den Köcher reichen, *saptamyā* dessen Pferde segnen usw. Diese

Erwähnungen der betreffenden Verse kommen in der Konkordanz nicht zur Erscheinung. Mir scheint, ein andres Verfahren wäre zweckmäßig gewesen; um so mehr, da zu den Zielen, welche die Konkordanz sich setzt, auch das gehört, die rituellen Verwendungen der einzelnen Elemente der Vedatexte nachzuweisen. „The hymn or prayer, and the ceremony that accompanied it, often serve mutually each as a commentary on the other“, sagt Bloomfield darüber unzweifelhaft mit vollem Recht (S. VIII).

Eine besonders wichtige und zugleich besonders schwierige Aufgabe der Konkordanz war, dem Benutzer die Fälle von einander abweichender Gestalten vorzuführen, in denen oft derselbe vedische Vers oder vielmehr derselbe Pāda vorliegt. Wo sind da nun Abweichungen desselben Textes anzunehmen und wo verschiedene Texte, die durch irgend welche Ähnlichkeit, irgend welches Zusammenfallen von ein paar Worten, vielleicht eines geläufigen Ausdrucks, mit einander nur oberflächlich verbunden werden? Natürlich sind die Grenzen flüchtig. Sicher hat sich Bloomfield unsern Dank dadurch verdient, daß er eher zu viel als zu wenig verzeichnet hat. Wo die verschiedenen Gestalten eines Pāda durch gleichen Eingang in der alphabetischen Ordnung einander nahe gerückt wurden, war es ja nicht schwer den Zusammenhang zu bemerken. Aber Fälle wie *vr̥ṣā śukram duduhē pr̥śnir ūdhaḥ* Rv. IV, 3. 10 gegenüber *sakre chukram duduhē pr̥śnir ūdhaḥ* das. VI, 66. 1 konnten sich leicht der Beachtung entziehen<sup>1)</sup>. Der Benutzer der Konkordanz bemerkt bald, wie Außerordentliches darin geleistet ist, die Übereinstimmungen auch dieser Art aufzudecken<sup>2)</sup>.

Man kann das verallgemeinern. Bei einer Arbeit, die nach ihrem ganzen Charakter und in ihrem ungeheuren Umfang so wie diese auf Schritt und Tritt das Unterlaufen von Versehen nahezu unvermeidlich machte, ist es in höchstem Maße bewundernswert — ich glaube das schon jetzt auf Grund vielfältiger Beobachtungen

1) Man sieht, daß Bl. hier als Variante einen Fall behandelt, in dem zweifellos der Verfasser der einen Stelle nicht dasselbe geben wollte, wie der der andern, sondern wo er in der Tat einen neuen Vers, in sehr starker Anlehnung an den andern, gemacht hat. Ebenso z. B. *itthā gṛṇanto mahinasya śarman* und *itthā gṛṇanto mahinasya śardhaḥ* Rv. VI, 33. 5; 68. 8. Mir scheint Bl. in seiner Behandlung solcher Fälle durchaus das Richtige getroffen zu haben. Es galt ja nicht, so zu sagen die Rechtsfrage, was ein neuer Vers ist, zu entscheiden, sondern ein philologisches Bedürfnis zu befriedigen.

2) Ein paar Fälle solcher Übereinstimmungen, die m. E. nachgetragen zu werden verdienen, verzeichne ich: *ṛtasya dhāman raṇayanta devāḥ* Rv. IV, 7. 7 und *ṛtasya sāman raṇayanta devāḥ* I, 147. 1. — *mā no mītro varuṇo aryamāyur indra ṛbhukṣū marutaḥ pari khyan* I, 162. 1 und *te no mītro varuṇo aryamāyur indra ṛbhukṣū maruto juṣanta* V, 41. 2. — *vasavyair upa gachatam* VI, 60. 14 und *sahasrair upa gachatam* VIII, 73. 14: sollte man in dem letzten Fall schwanken, so entscheidet zu gunsten der Annahme einer Variante, daß es sich um zwei zweite Pādas handelt, denen beidemal derselbe erste *ā no gavyebhir aśvyaiḥ* vorangeht.

aussprechen zu dürfen —, wie gering verhältnismäßig die Zahl solcher Versehen oder Auslassungen ist<sup>1)</sup>.

Ist es nötig, zum Schluß von dem Nutzen zu sprechen, den die Konkordanz allen Richtungen der Vedaforschung bringen wird? Ich darf mich da, glaube ich, sehr kurz fassen; jeder Arbeiter wird schon wenn diese Zeilen erscheinen, seine eignen Erfahrungen gesammelt haben. Natürlich wird das Werk vor allem der Exegese zugute kommen. Indem die einzelne Stelle in die Mitte einer Fülle verwandter Stellen tritt, wird sich der Weg zu ihrer richtigen Auffassung unter den Abwegen hervorheben; eine Flut verfehlter Einfälle wird von vornherein ferngehalten werden. Auch der Textkritik wird ähnlicher Nutzen erwachsen; wir werden, steht zu hoffen, weniger Konjekturen, vielleicht auch reifere Konjekturen erhalten als manchmal bisher. Beispielsweise ist Rv. V, 20, 1 überliefert *yām agne vājasātama tvām cin mānyase rayīm, tām no gīrbhīh śravāyām devatrā panayā yūjam*. M. Müller schlug vor *vājasātamam*, wie IX, 98, 1 *vājasātamam rayīm* steht. Es liegt nah, das Überlieferte auf Grund von X, 21, 4 *yām agne mānyase rayīm sḥasāvann amartya* zu verteidigen. Wird diese Verteidigung aber nicht eine ganz andere Wucht empfangen, wenn man sich durch die Konkordanz auf die Parallelstelle Vs. XIX, 64 hat aufmerksam machen lassen: *yām agne kavyavāhana tvām cin mānyase rayīm* etc.?

Weiter wird, wie ich bereits berührte, die Kenntnis der rituellen und liturgischen Verhältnisse des Veda und des Zusammenhanges von Ritual und literarischer Produktion wichtige Förderung erhalten; schon Bloomfield selbst hat hierüber beachtenswerte Andeutungen gegeben (Preface, S. VIII). Auch die Mythologie wird nicht leer ausgehen. Der gemeinsame Charakterzug aber aller der Fortschritte, die zu erhoffen sind, wird der sein, daß die Forschung in immer höherem Maße dazu in den Stand gesetzt und dazu erzogen werden wird, der Lösung des einzelnen Problems die ganze, überall her zusammen zu bringende Fülle der Materialien, die für jenes in Betracht kommen, dienstbar zu machen.

1) Ein paar von ihnen seien hier verzeichnet. Zu Rv. VIII, 6. 10 *medhām ṛtasya jagrabha* fehlt die Variante des Sv. *jagraha*. — Rv. IV, 57. 5 *śunāśtrāv imām vācam juṣethām*: Taitt. Ār. läßt *juṣethām* aus. — Rv. V, 24. 2 *achū nakṣi dyumattamam rayīm dāh*: Sv. und Ts. haben *dyumattamo*. — Śākh. Śraut. XII, 10. 4 wird (jedenfalls nach Hillebrandt's Text) nicht *pra samrāje bṛhate* Rv. VI, 68. 9, sondern *pra samrāje bṛhat* Rv. V, 85. 1 zitiert. — Liegt Versehen oder prinzipielle Absicht vor, wenn nicht verzeichnet ist z. B. daß Rv. X, 29. 1 Yāska nicht *vā yo* sondern *vāyo*, Rv. I, 105. 18 derselbe nicht *mā sakṛd* sondern *māsakṛd* las? — Hier sei mir gestattet, einen Punkt anzuschließen, wo es nicht gilt eine Auslassung zu ergänzen, sondern einer Ansicht Bloomfield's die eigne abweichende gegenüberzustellen. Wenn Av. XIX, 72 als Hindoutung auf alte schriftliche Überlieferung des Veda hingestellt wird (Preface S. VII), so muß ich meinen entschiedenen Unglauben äußern. Mir scheint, an jener Stelle kann Beziehung auf Handschriften an sich ebenso gut obwalten wie nicht obwalten: da nun im Übrigen die Sachlage m. E. durchaus gegen das Vorhandensein von Handschriften zur Zeit jener Stelle spricht, schließe ich gegen die betreffende Deutung.

Wem das am Herzen liegt, der wird warmen Dank dem, der lange Jahre seines Lebens in entsagender Mühe diesem Werk geopfert hat, nicht vergessen. Seien in diesen Dank alle Mitarbeiter und Förderer der Konkordanz eingeschlossen, vor allem Lanman und die Harvard University, der es die edle Freigebigkeit des früh hingegangenen Warren ermöglicht hat, auch diesen größten Band der Oriental Series in glänzender Ausstattung, auch in finanzieller Hinsicht fast als ein Geschenk, den Vedaforschern darzubieten.

H. Oldenberg.

- 
- 10     *Monumenta Judaica. Prima pars. Bibliotheca Targumica. Bd. I. Heft 1. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. — Altera pars. Monumenta Talmudica. Bd. I. Heft 1. Erste Serie: Bibel und Babel. Herausgegeben von August Wünsche, Wilhelm Neumann, Moritz Altschüler.* Im Akademischen Verlag. Wien und Leipzig
- 15     MDCCCXVI.

Der Bibliotheca Targumica hat der Gesamtleiter Dr. Jakob F. Hollitscher einen kurzen orientierenden Artikel vorangeschickt über „Plan und Prinzipien der Monumenta Judaica“. Da nur

20 „wenige Fachleute diejenigen Quellen, die für die Erörterung religionsgeschichtlicher Fragen am wichtigsten sind [sic], nämlich die alten Quellen der Wissenschaft des Judentums, heranzuziehen vermögen“, so wurde in jüdischen Kreisen der Gedanke rege, diese Lücke durch „eine neue Ausgabe der beiden Talmude mit einer

25 verständlichen Übersetzung ins Deutsche“ auszufüllen. Wollte man sämtliche Quellen vorlegen, so durften auch die Targumim nicht fehlen, nicht einmal das Targum Onkelos, „selbst wenn es nichts Neues und Interessantes mehr in sich bergen sollte“. Aber gerade seine Wertschätzung ist berechtigt; denn „die Vermutung liegt

30 nahe, daß in dem Momente, in dem uns die targumische Übertragung ganz klar wird, auch die bezüglichen Stellen der Bibel nunmehr in ihrem ursprünglichen [sic] Sinne uns vor Augen treten“. „Dies fällt für viele zweifelhafte Stellen des alten Testaments schwer ins Gewicht.“ Um den Talmud zugänglicher zu

35 machen, haben die Herausgeber beschlossen, sich nicht an die überlieferte Reihenfolge zu halten, sondern ihn nach Themen systematisch geordnet mitzuteilen. Jedes Werk ist in zwei Hauptabteilungen gegliedert: der erste Teil enthält den Text samt der Übersetzung, der zweite den Apparat, „in erster Linie die textkritischen, exege-

40 tischen und sonstigen Anmerkungen der Herausgeber, sowie ferner diejenigen selbständigen Exkurse der Herausgeber und externen Mitarbeiter, die aus sachlicher Notwendigkeit sich an den Apparat



anschliessen“. An dem Werke sind nämlich interne und externe Mitarbeiter beteiligt, die durch eine höchst komplizierte Organisation zusammengehalten werden. Als interne Mitarbeiter gelten der Jude Altschüler, der Protestant Wünsche und der Katholik Neumann. Der erste hat den Text und die Übersetzung anzufertigen, 5 der zweite hat die Revision, der dritte die Superrevision. Der erste hat die Anmerkungen zu machen, die sich auf „die gesamte talmudische und jüdisch-orientalische Literatur“, der zweite diejenigen, die sich auf die „außerjüdisch-orientalische, insbesondere die assyrische, arabische und syrische Literatur“, der dritte die- 10 jenigen, die sich auf „die Kirchenväter, Septuaginta und Vulgata und insbesondere die gesamte in Betracht kommende Archäologie“ beziehen. Als externe Mitarbeiter, die selbständige Exkurse beitragen können, werden u. a. genannt Beer, Feine, Fiebig, Geffken, Hölscher, Alfr. Jeremias, Knopf, Margoliouth, Nickel, Sayce, Sellin, 15 Wiedemann, Zielinski.

Trotz des guten Zweckes und trotz der klangvollen Namen ist das Unternehmen wissenschaftlich wertlos.

Unwissenschaftlich ist schon die Einleitung, die Altschüler dem Targum des Onkelos vorangestellt hat und die er mit den bezeich- 20 nenden Worten schließt: „Allerdings habe ich später, als ich mit den Gelehrten, mit den Semitologen und mit den Orientalisten in Berührung kam, gleich den Unterschied zwischen einem im Verständnis der Tradition Aufgewachsenen und den Fernestehenden [sic] wahrgenommen. Aber ich erkannte, daß es nur darin liegt, 25 daß der in dem Verständnisse der Tradition Aufgewachsene eben dieses Verständnis gewissermaßen mit der Muttermilch in sich aufgenommen hat und nicht aus Grammatik, Wörterbuch und Literaturgeschichte erst in späteren Jahren seine Weisheit zu schöpfen gezwungen ist. Der Jude fühlt diesen Unter- 30 schied und was nicht dem richtigen Verständnisse der Tradition entspringt [sic], lehnt er ab. So ist die ganze neue Bibelforschung ihm ganz unbekannt.“ Was bei solcher Traditionsgläubigkeit herauskommt, braucht nur angedeutet zu werden. Als Entstehungszeit des Targum Onkelos wird die Zeit des Ezra an- 35 genommen und damit begründet, „daß nicht nur das Targum, welches Onkelos in Palästina nach dem Munde [sic] des Rabij Elijezar und des Rabij Jehosua abfaßte, im Talmud als babylonisches Targum bezeichnet und in Rasij und Tosphoth direkt noch heute Targum bablij genannt wird, sondern daß auch Rabij Elijezar und 40 Rabij Jehosua ihre Tradition von ... Ezra überliefert erhalten haben“. Ja, Altschüler scheint zu glauben, daß das aramäische Targum — wenn auch „im einzelnen ... Ausdrücke ... der Zeit nach dem Exil angehören und daher von ihm (Onkelos) aus jüngeren Überlieferungen oder aus eigenem hinzugefügt sein 45 müssen“ — der Hauptsache nach bereits am Sinai gegeben, später freilich wieder vergessen sei. Ich sage, es scheint so; denn mit

Sicherheit wage ich seine mir zum Teil unverständlichen Anschauungen und Sätze nicht zu umschreiben. Oder wem ist folgender Satz klar: „Wie immer man den Wert der Schlußfolgerungen, in deren Gestalt die zitierten Stellen es als Tradition  
 5 überliefern, daß die Thorah auch in aramäischer Sprache <am Sinai> gegeben worden sei, veranschlagen mag, so steht doch nach ihnen fest, daß Traditionen solchen Inhaltes tatsächlich bestanden.“ Ebenso unkritisch und phantastisch ist die Wiederholung der schon von Hausdorff ausgesprochenen Hypothese, daß Onkelos und Aquila  
 10 identisch seien, daß derselbe Mann erst die griechische und dann die aramäische Übersetzung des Alten Testaments angefertigt habe!!

Unwissenschaftlich ist ferner die mechanische Transkription des Textes mit lateinischen Lettern. Die Verdopplung eines Konsonanten, der Unterschied zwischen dem stummen und vokalischen  
 15 Schwa werden nicht markiert, das Kāmeš chāṭūf wird ebenso wie das Kāmeš mit ā umschrieben, das Paṭach furtivum wird hinter den Konsonanten gesetzt; also z. B. Gen. 7, 15: *wa'ālū 'im noḥa* [sic] *lathējbūthā'* (lies: *lathējbūthā'*) *tārējn tārējn* (lies beide Male: *thārējn*). *mukūl* [sic] *bisrā'* [sic] *dabējh ruḥā'* [sic] *dahājēj* [sic].  
 20 Und so verstümmeln die Juden ihre eigene Sprache! Dabei wimmelt es von Druckfehlern, besonders in den Monumenta Talmudica, wo man z. B. das eine Wort בכריר in drei verschiedenen Transkriptionen finden kann: *ba'ārājōth* (S. 3, 1. 13), *bē'ārājōth* (S. 3, 10), *bā'ārājōth* (S. 10, 32) usw. Ein unpunktierter hebräischer Text  
 25 wäre immer noch besser und verständlicher und wahrscheinlich auch billiger als ein solches Transkriptionssystem!

Hugo Greßmann.

*Al-Battānī sive Al-Batenī opus astronomicum ad fidem codicis Escorialensis arabice editum, latine versum, annotationibus instructum a Carolo Alphonso Nallino. Tres partes, 1899—1907. (Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano XL.)*

Muḥammad ibn Gābir ibn Sinān al-Battānī, der berühmte arabische Astronom, wurde geboren in der alten Heidenstadt Ḥarrān,  
 35 wo die griechische Wissenschaft eifriger als irgendwo anders gepflegt wurde und aus welcher sehr viele bedeutende Männer hervorgegangen sind. Sein Vater Gābir, ein verdienter Instrumentenmacher, siedelte über nach Raqqa am Euphrat, der gewöhnlichen Residenz des Khalifen Hārūn ar-Rašīd, wo Muḥammad Direktor  
 40 (vielleicht Besitzer) der berühmten Sternwarte wurde. Er verbrauchte einen großen Teil seines Vermögens um diese zu verbessern. Nach eigenen Mitteilungen an den jungen Prinzen Gāfar, Sohn des Khalifen

al-Moktafī, fing er seine Beobachtungen i. J. 264 (877 p. Ch.) an und setzte sie fort bis 306 (918 p. Ch.). Er starb i. J. 317 (929 p. Ch.), als er mit einigen Leuten aus Raqqa nach Bagdad gereist war, um daselbst sein Recht zu suchen, was in jener traurigen Zeit kaum zu haben war.

Hauptziel der Beobachtungen und Studien Battānī's waren der Lauf der Sonne und des Mondes, der der fünf Planeten und einiger Fixsterne. Er hat dabei sehr viele Fehler im *Almagest* von Ptolemäus verbessert, oft stillschweigend, ohne daß dies seine große Bewunderung für den griechischen Gelehrten beeinträchtigte. Auch hat er selbst mehrere Instrumente erfunden. Sein astronomisches Werk genoß im Orient einen wohlverdienten Ruf. Im zwölften Jahrhundert wurde es schon zweimal ins Lateinische übersetzt, der große Wert seiner Beobachtungen wurde aber erst Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts durch den berühmten Regiomontanus ins rechte Licht gestellt, so weit es die sehr mangelhafte lateinische Übersetzung erlaubte. Nach ihm haben verschiedene andere Gelehrte Battānī gebraucht, von welchen ich nur Halley nenne (um 1700), der seine Arbeit sehr bewunderte und die Fehler in der Übersetzung zu verbessern suchte.

Eine wirklich richtige Beurteilung Battānī's ist erst jetzt möglich, nachdem wir durch Nallino den arabischen Text erhalten haben, begleitet von einer guten lateinischen Übersetzung und allen zum Verständnis nötigen Erklärungen. Das konnte nur jemand leisten, der wie der gelehrte Professor von Palermo zugleich ein gutgeschulter arabischer Philologe ist und tüchtige mathematische und astronomische Kenntnisse besitzt. Die Gebrüder Schiaparelli, die ihn veranlaßt haben, die Ausgabe zu unternehmen, haben dadurch Anspruch auf unseren Dank.

Der dritte, zuerst (1899) erschienene Band enthält den Text so nach der einzigen z. Z. bekannten Handschrift im Escorial. Der Archetypus dieser Handschrift war weit davon entfernt fehlerfrei zu sein und war zugleich an verschiedenen Stellen interpoliert, glücklicherweise von einer unerfahrenen Hand, so daß es dem Herausgeber nicht schwer fiel, die falschen Verbesserungen und Ausfüllungen zu erkennen. Die auf uns gekommene lateinische Übersetzung des Plato Tiburtinus, nach einer anderen, doch nahe verwandten Handschrift gemacht, leistet nur wenig Dienst. Die Orthographie der Handschrift weicht beträchtlich ab von der des Autors. Der Herausgeber hat sie gewöhnlich stillschweigend verbessert. Die magribinische Schrift der Escorialhandschrift hat noch den Nachteil, daß in ihr einzelne Buchstaben einen anderen Zahlwert haben als in der orientalischen Schrift. Trotz alledem ist es Nallino gelungen einen brauchbaren Text herzustellen.

Der erste Band, 1903 erschienen, enthält S. 1—150 die lateinische Übersetzung mit den zum Verständnis des Textes, der nicht immer so klar ist, wie es äußerlich den Anschein hat

(Praef. XLV), nötigen Erklärungen. Dazu werden S. 151—327 höchst interessante Erläuterungen gegeben, von welchen einige von der Hand des berühmten Astronomen Johannes Schiaparelli herrühren. Der Band fängt an mit einer Praefatio, in welcher wir alles finden, was über Battānī's Leben und Werke, über die Übersetzungen, über die Handschrift des Escurials usw. zu sagen ist. Die letzten zehn Seiten enthalten „Addenda et Emendanda“ zu der Übersetzung und den Erläuterungen.

Der jüngst (1907) veröffentlichte Band hat wahrscheinlich dem Herausgeber die meiste Mühe gekostet. Er enthält S. 1—188 die Übersetzung der astronomischen Tabellen, deren oft verdorbene Ziffern alle kontrolliert und manchmal verbessert werden mußten. Hierbei gedenkt Nallino dankbar des Beistandes, den ihm Johannes Schiaparelli geleistet hat. Zu diesen Tabellen erhalten wir S. 189 bis 317 sehr wichtige Kommentare. S. 319—358 finden wir ein Glossarium, das für uns Laien eine wirkliche Wohltat ist. Ein einziges Mal hätte ich gewünscht, daß der Autor sich nicht so kurz gefaßt hätte. Wenn nämlich die Tabelle des Battānī S. 247

angibt, daß الغول der Name des Bootes sei, so stimmt das nicht dazu, daß Schjellerup S. 86 ff. sagt, رأس الغول oder رأس الغول gehöre zu Perseus, was, wenn ich nicht irre, noch heute gelehrt wird. Es ist darum wahrscheinlich, daß entweder الغول in العواء zu ändern ist, oder daß der Text des Battānī eine Lücke hat, indem der Abschreiber von كواكب الغول zu كواكب العواء übergesprungen ist. Der Algol — *al-ghūl* (Spuk) oder *rās al-ghūl* (Kopf des Spuks) — genannte Stern ist bekanntlich in seiner Lichtstärke veränderlich. Sollten die Araber dies schon wahrgenommen und daher den Namen gewählt haben? Die Eigentümlichkeit des *ghūl* genannten Spuks ist die Veränderung in Farbe und Form.

Auf das Glossar folgen ausführliche Indices, ein geographischer, ein historischer und ein sachlicher. Die Praefatio gibt noch „Addenda et Emendanda“ zum ersten Band und zum Text. Zu den letzten will ich noch eine Verbesserung hinzufügen, nämlich daß Text S. 240, Z. 6 v. u. zu lesen ist برهرد und demnach II, S. 50 *Barahūd*, auch oft *Barahūt* geschrieben.

Da Battānī's Buch auch einen geographischen Teil hat und unter den Tabellen auch historisch-chronologische und geographische sind, hat Nallino eingehende geographische und historische Untersuchungen zu machen gehabt, deren lehrreiche Resultate in den Exkursen niedergelegt sind.

M. J. de Goeje.

Le P. Paul Dhorme, des Frères Prêcheurs, *Choix de Textes Religieux Assyro-Babyloniens. Transcription, traduction, commentaire.* Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1907. XXXVII, 406 SS. 8°.

Mit dem vorliegenden Buche wendet sich der Verfasser vor 5  
allem an seine Landsleute: auch unter den Gebildeten französischer  
Zunge hat ja die Babel-Bibel-Bewegung einen starken Widerhall  
gefunden. Während es indes in Deutschland dem Nichtassyriologen,  
der sich über das Verhältnis von Keilinschriften zum Alten Testament  
klar werden wollte, also besonders dem Theologen und Historiker, 10  
verhältnismäßig leicht gemacht worden ist, sich über die Grund-  
lagen des Streites eingehender zu unterrichten, war in Frankreich  
bisher nur wenig in dieser Hinsicht getan worden. Dhorme's Werk  
beabsichtigt, diesem Mangel zum Teil abzuhelpen, indem es zwar  
nicht das gesamte für die einschlägigen Fragen inbetracht kommende 15  
Material bietet, wohl aber die wichtigsten für das Verständnis der  
babylonischen Religion grundlegenden Texte. Der Verfasser hat es  
sich zum Grundsatz gemacht, selbst keinerlei Thesen über die Be-  
ziehungen der Bibel zum alten Babylonien aufzustellen, um seine  
Leser in keiner Weise zu beeinflussen; sein Ziel ist es vielmehr, 20  
die religiösen Texte in Umschrift und Übersetzung in einer Weise  
zu liefern, die es dem Religionsgeschichtler ermöglicht, sich selbst  
ein Urteil im Streit der Meinungen zu bilden.

Die sehr zu rühmende Übersichtlichkeit des Buches dürfte  
gewiß dazu beitragen, es zu einem beliebten Nachschlagewerk zu 25  
machen. Die nötigen Angaben über die Editionen der Texte und  
über die bisherigen Übersetzungen sowie sachliche und sprachliche  
Anmerkungen, durch die Dhorme das Verständnis zu erleichtern  
sich bemüht, sind so geschickt angeordnet, daß man mit einem  
Blick alle diese Faktoren übersehen kann. 30

Den Texten selbst geht eine Einleitung voraus, die kurz und  
klar zunächst über die Texte (Abfassungszeit, Rezensionen usw.)  
berichtet und sodann die Hauptpunkte der babylonischen Religion  
zusammenstellt<sup>1)</sup>. Den Hauptbestandteil des Buches bilden natur-  
gemäß die Weltschöpfungslegenden und das Gilgameš-Epos in seinen 35  
verschiedenen Rezensionen. Adapa- und Etana-Mythus, die Höllen-  
fahrt der Ištar, mehrere Hymnen, die „Sabbathgesetze“, die Kultus-  
tafel von Sippar und einige „Sprichwörter“ kristallisieren sich um  
diesen Kern.

Der Verfasser hat sein Buch lediglich für praktische Zwecke 40  
geschrieben; eine selbständige Förderung der Wissenschaft liegt  
nicht in seiner Absicht. Er schließt sich daher in seinen Über-  
setzungen im wesentlichen an frühere Bearbeitungen, namentlich

---

1) Disposition: A) Les dieux, B) L'homme, C) Rapports de l'homme avec les dieux.

die Jensen's, an, ohne hierbei indes Mangel an eigenem Urteil zu zeigen. Allerdings kann man ihm da, wo er seine eignen Wege geht, bisweilen schon aus rein grammatischen Gründen nicht beistimmen; da in solchen Fällen jedoch auch die früheren Übersetzungsversuche in den Anmerkungen mitgeteilt werden, wird es dem Leser ermöglicht, sich selbst ein Urteil über den Vorzug oder Nachteil der gebotenen Übersetzung zu bilden.

Rein wissenschaftlichen Bedürfnissen kommt die Angabe der Varianten der einzelnen Texte entgegen. Unpraktisch ist hier die Einfügung derselben in den laufenden Text, der dadurch oft sehr an Übersichtlichkeit verliert: sie hätten in Anmerkungen gegeben werden sollen. Bei den Zwecken, die Dhorme's Buch verfolgt, hätte eine geschickte Auswahl der wichtigeren Varianten vollkommen genügt; wenn aber ein umfassenderer kritischer Apparat geboten wird, so muß er auch vollständig sein. Abgesehen davon, daß die verschiedenen *u*, *šu* usw. nicht unterschieden werden, fehlen öfter auch wichtigere Varianten, während bedeutungslose aufgenommen worden sind.

Die zugrunde liegenden Texte sind fast ausnahmslos sorgfältigst berücksichtigt und zitiert; nur K 14949 (= CT XIII, 24) als Paralleltext zu K 3445 + RM 396 (ib.)<sup>1)</sup> sowie NE 34 No. 18<sup>2)</sup> sind wohl übersehen. Zu Nr. XV hätte Macmillan's Arbeit in BA V einige Ergänzungen geben können, und zu Nr. XVI konnte King, Magic Nr. 9 etwas ausgiebiger verwendet werden.

Zu S. 298 ff., dem altbabylonischen Gilgamešfragment des Berliner Museums, sei bemerkt, daß nach einer Kollation I, Z. 10 sicher nicht *a-ta-al-ku-ma ki*, sondern wohl mit Meissner *a-ta-al-lu ki* zu lesen ist. II, Z. 1 ist *la* in *it-ta-al-la-ka* von Dhorme ausgelassen, Z. 2 steht *a-ra-am-mu-šu*, nicht *a-ra-am-mu-ma* (Meissner). Die Lesung des Namens des Sintfluthelden *U-ta-na-iš-tim* ist an beiden Stellen völlig sicher. III, 12 scheint mir zu sehr ungewiß; ich halte das Zeichen eher für *lu*<sup>3)</sup>.

Ein sehr dankenswerter Index der Eigennamen schließt das Werk ab.

A. Ungnad.

1) K 14949 Z. 1 ff. = K 3445 etc. Z. 6 ff. K 14949 Z. 5 ist daher *i-na si-* statt *i-na ali* zu lesen.

2) Dieser Text ergänzt wohl Gilg. VI, 116 ff. und behandelt die Entsendung des Himmelstieres durch Anu und seine Ankunft in Uruk. Dem *ter-ka* in Nr. 18 Z. 7 entspricht wohl *tar-ka* (a in Nr. 16 Rs. Z. 3 (= Gilg. VI Z. 121, einer Zeile, die übrigens bei Dhorme versehentlich ganz ausgelassen ist).

3) I 7 ist *e-eš* zweifellos nicht = vulg. arab. <sup>ك</sup>أيش, wie Dhorme annimmt, sondern eher = altarab. <sup>ح</sup>حيث.

## Kleine Mitteilungen.

*Magnūn* „epileptisch“. — *mu'aiyād* „beglaubigt“. — In den mir bekannten Teilen Marokko's heißt der „Epileptische“ مجنون (in Tanger, Rabat und Casablanca *mēznūn*, *m̄znūn*, von Ungebildeteren und Frauen auch *mēznūn*, in Mogador *m̄znūn* ausgesprochen). Jackson, Account of Morocco, 153 hat مجنى in der Bedeutung „epileptisch“<sup>1)</sup>. Daumas, La vie arabe, 421 gibt als Namen der „Epilepsie“ مرض الجنون<sup>1)</sup>. Besonders auch im Hinblick auf die Persönlichkeit des Propheten Muḥammad, der ja bei einem Teile seiner mekkanischen Landsleute als مجنون galt (s. z. B. Ibn Hišām, Sīra ۱۷, 8), ja, in den qualvollen Monaten, in denen er sich zur Gewißheit über seinen prophetischen Beruf durchzuringen hatte, sich vorübergehend selbst für مجنون gehalten zu haben scheint (Ṭabarī, Annales, I, ۱۱۰., 10), und der, wenn auch wohl nicht an ausgesprochener Epilepsie, so doch sicher an allerlei Nervenankfällen gelitten hat, deren Symptome denen der Epilepsie z. T. recht ähnlich waren<sup>2)</sup>, scheint es mir nicht unwichtig, einmal die Frage aufzuwerfen, ob schon das altarabische مجنون, eigentlich „von Dämonen besessen“, die Spielart des „Epileptischen“, „Kataleptischen“ o. ä. mit umfaßt hat. Auf Grund der folgenden drei Stellen glaube ich diese Frage bejahen zu müssen: قال ما هو بمجنون لقد رأينا للجنون وعرفناه فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا

1) So wenigstens nach Dozy, Suppl. s. جنن. Das Buch ist mir momentan unzugänglich.

2) Vgl. z. B. Nöldeke, Geschichte des Qorāns, 18 ff., Sprenger, Das Leben und die Lehre des Moḥammad, I, 207 ff. u. a. Daher erscheint er auch bei den Byzantinern (Theophanes, Zonaras etc.) und ebenso in der — für ihn natürlich nicht eben schmeichelhaften — christlichen Muḥammad-Legende des Mittelalters als Epileptiker. Nach Hildebert's Gedichte „De Mahumete“ ist er in einem seiner epileptischen Anfälle sogar von den Schweinen aufgefressen worden (weshalb es denn auch den Muslimen verboten ist Schweinefleisch zu essen!); vgl. Edélestand du Mérid, Poésies populaires latines du moyen-âge, 375.

تَمَرَّتْهَا<sup>1)</sup> تَنَفَّعَ (IHišām, an der soeben zitierten Stelle), وَسَوَّسَتْهُ (Qazqīnī I, ٣٩., 3 v. u.) und المَجَانِينِ وَالْمَصْرُوعِينَ إِذَا نُخِنَ بِهَا (Mišbāh des Faijūmī s. صرَع). Von den bei IHišām genannten Merkmalen des جنون: Würgkrampf, schlotternder Gang<sup>2)</sup> und konfuses Vorsichhinflüstern<sup>3)</sup>, passen zum mindesten die beiden ersten weniger auf den eigentlichen „Wahnsinn“ als auf Neurosen wie Epilepsie, Katalepsie oder Hysterie. In dem Zitat aus Qazqīnī erscheinen die مجانين in Gesellschaft der مصروعون, der „Epileptiker“<sup>4)</sup>, man hat also dabei offenbar an den Epileptikern verwandte Kranke zu denken. In der Mišbāh-Stelle endlich wird die „Besessenheit“ (الجنون) ganz direkt als der Epilepsie ähnlich hingestellt. Mit diesem Resultate stimmt überein, daß allerlei Ausdrücke im Neuarabischen, die an Stelle des alten مجنون getreten sind, gleichfalls nicht nur den „Wahnsinnigen“, sondern auch andere Spielarten des „Besessenen“, darunter auch den

1) sc. die der Paeonie.

2) Ich verstehe تَخَلَّجَ hier im Sinne von تَخَلَّجَ, besonders weil die durch letzteres bezeichnete krankhafte körperliche Haltung gleichfalls auf dämonische Einwirkung zurückgeführt wurde; vgl. Lane s. v., den Vers des Garīr وَاشْفَى وَاشْفَى (Dīwān II, ١٣١, 10 = Ḥamāsa ٣., 4, Morgenl. Forschungen 128, 8, Lexx. s. خَلَجَ, خَلَجَ und خَنَنَ) u. a. Möglich wäre vielleicht auch es im Sinne von اِخْتَلَجَ „Gliederzucken“ zu verstehen; vgl. Fleischer, Kl. Schriften III, 204, ZDPV. VII, 97. VIII, 84 u. a. Dagegen scheinen mir die beiden gewöhnlichen Bedeutungen von تَخَلَّجَ, „unentschieden, ungewiß sein“ (s. z. B. Zuhair, ed. Ahlw., I, ٣) bezw. „hin- und herreißen, unruhig machen“ (s. Lane), hier ausgeschlossen zu sein.

3) So ist وَسَوَّسَتْهُ hier wohl zu übersetzen; oder sollte es schon in diesem verhältnismäßig alten Texte einfach „Irrsinn“ bedeuten? Vgl. Dozy, Suppl. s. vv. وَسَوَّسَ und وَسَوَّسَ; Aṭṭārī XXI, ٢٥, 3: وَسَوَّسَ فِي آخِرِ عَمْرِهٖ قِيلَ إِنَّ. — Daß der Prophet unserer Stelle zufolge diese drei Merkmale des جنون gerade nicht gezeigt haben soll, ist eine Sache für sich, die mit unserer Frage selbst nichts zu tun hat.

4) صرَع „Epilepsie“ z. B. Qazqīnī I, ٢٢٩, 12 v. u., ٢٩., 4 v. u. f. u. ٥; M. J. Müller, Die letzten Zeiten von Granada, 15, 1.



„Epileptischen“, bezeichnen, so das ägyptisch-syrische مَلْبُوس<sup>1)</sup>, das maghrebinische مقرون (مقرون; vgl. قرينة, قرينة<sup>2)</sup> etc.) und das ägyptisch-mekkanische زار عليه<sup>3)</sup> o. ä. —

1) Vgl. Dozy, Suppl. s. v.: Démoniaque, possédé; — qui est dans un état d'exaltation religieuse, convulsionnaire; Spiro, Vocabulary s. لبس: *ragil malbûs*, man possessed by an evil spirit; Cameron, Vocabulary s. لبس: *malboos* . . . inspired, devotee; mad, epileptic; Landberg, Proverbes et dictons, S. 48, 4 v. u.: رجل مَلْبُوس, homme fou = مَلْمُوس. — Man könnte geneigt sein dieses مَلْبُوس von أبلّيس abzuleiten, am einfachsten wohl als eine durch die Wurzel beeinflussen pareymologische Bildung (vgl. andal. مَبْلَس und مَبْلَس, „besessen“ u. a. Dozy, Suppl. s. بلس, ferner Muhîṭ al-Muhîṭ s. لبس und Landberg a. a. O. zu وَلَد تَلْبِيس „Teufelskind“). Richtiger aber wird man es auf das alte فَلَانًا لبس, „er verkehrte intim mit jemand, machte jemand zu seinem vertrauten Freunde“ zurückführen (vgl. die Lexx.; Gloss. Tab.; Hamāsa ٥٥٥, 10 = Kāmil fīf, 5; Ḥarīrī, Maqāmāt f, 4. 6. v. u. etc.). Es wird also eigentlich bedeuten: „einer, den (ein Dämon) zu seinem vertrauten Genossen gemacht hat“. Vgl. als auf derselben Vorstellung beruhend schriftarab. مُصَاحِب (s. die Lexx.) und andal. مُصَاحِب und مصكوب „besessen“ (s. Dozy, Suppl.), sowie das sofort zu erörternde مقرون — ferner Spiro, Vocab. s. لبس: *libsoh* 'afryt, a devil possessed him (= *rikboh* 'afryt, ibid. s. ركب), und التّيس بالجِنّي, „besessen, epileptisch sein“ (Dozy, Suppl.; التّيس c. ب pers. „in enge Beziehung zu jemand treten“ z. B. auch Maqqarī II, f, 5 La.).

2) Vgl. Beaussier, Dictionn. s. مقرون: Endiable, enragé und epileptique, s. قرينة: Mal caduc, épilepsie, haut-mal, s. قرن: *قرنت* Es-tu fou?; Ben Sedira, Petit dictionn. s. مقرون: épileptique, s. قرينة: épilepsie, s. ثرن: avoir une attaque d'épilepsie; Dombay, Gramm. S. 89: Morbus caducus قرينة; Ruiz Orsatti, Guía de la conversación española-árabe marroqui S. 65: epilepsia . . . krina; Dozy, Suppl. s. vv. u. s. f. (im Schriftarab.: القرين الشيطان المقرون T3A. s. v.).

3) Vgl. Snouck Hurgronje, Mekka, II, S. 124: „Die echten Zār heißen . . . theils gewisse Formen des Irrsinns, theils hysterische Anfälle“ u. s. f.; Vollers, diese Zeitschr. XLV, 344: „das Volk wendet Bezeichnungen wie زار عليه oder عليه شيخ auf alle epileptischen Anfälle an“ u. a.

In der von Ram bearbeiteten „Qissat Mär ʿElīā“ (Leipz. semitist. Studien II, 3) steht fast regelmäßig<sup>1)</sup> neben dem Namen oder Titel (الغلب) des Apostels Paulus das Epitheton الموصى, für das der deutsche Text „(von Gott) gestärkt“ bietet. Ich habe, als ich das  
 5 Manuskript und später die Korrekturbogen der Arbeit durchging, diese Übersetzung stehen lassen, weil ich keine bessere zu geben wußte. Jetzt möchte ich dafür vorschlagen: „beglaubigt“. Vgl. ʿAqā'id des ʿOmar an-Nasafī, ed. Cureton<sup>2)</sup>, I, 8 f.: خَبَرُ الرَّسُولِ الْمُؤَيَّدِ بِالْمُعْجَزَةِ und zu المؤيد die Glosse im Kommentar des Taftāzānī:  
 10 أَيْ الثَّابِتُ رِسَالَتَهُ. A. Fischer.

Zu phönizischen Inschriften. — Auf der 2. Zeile der größeren Inschrift von Narnaka (Cypern) können die Anfangsworte ihrem Sinne nach kaum etwas anderes besagen, als „diese Statue bin ich, Yatonba'al“; und ihr Sinn ist auch  
 15 wohl von niemandem anders aufgefaßt worden. Aber über die grammatische Auffassung, ja sogar über die Einteilung der Buchstaben in Worte herrscht Zweifel.

Ich teile die Buchstaben so ab, wie oben angegeben, und erkläre מַשׁ als מַשׁ מִ(הִ) *das was*, so daß der Nominalsatz wörtlich  
 20 besagte: „diese Statue (ist) das was ich (bin)“. Man erinnert sich hierbei leicht ganz ähnlicher vulgärdeutscher Redewendungen.

Entsprechend lese ich auf Zeile 7 אִיּוֹר מַשׁ מִן אֲבִי, „das was das Antlitz meines Vaters (ist)“, d. h. „(ich) habe aufgestellt) die Büste, oder das Portrait meines Vaters“.

25 Durch diese Erkenntnis wird auch die 5. Zeile der Tabnitinschrift berührt. Ich wage für die vielumstrittenen Worte folgende neue Deutung: כֹּחַ אִי לֹן כֶּסֶף אִי אֶד לֹן חֶרֶץ וְכָל מִנֶּחֱ מַשׁ דְּבָלָה „denn nicht hat man mich versehen mit Silber, nicht hat man mich versehen mit Gold; und alle Beigaben bestehen in Feigenkuchen“.  
 30 Wie immer מִנֶּחֱ etymologisch zu begründen sein mag, und was immer es im Grunde bedeuten mag: es deutet auf die Beigaben, die dem Toten mit ins Grab gelegt zu werden pflegten. So auch Esmunazar Zeile 5, wo gesagt ist, daß dem Toten überhaupt keine Beigaben beigegeben seien. Dem Sinne nach übereinstimmend Tabnit,  
 35 der die Wertlosigkeit der Beigaben betont. F. Praetorius.

1) Nämlich 2, 7. 23. 4, 19 und 7, 18. Einmal, 5, 9, erscheint dafür

الموصى.

2) Diese Ausgabe ist freilich schlechter als die orientalischen.

# Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1907.

## Das Semitische

mit Ausschluß des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte  
sowie der alttestamentlichen Studien.

Von

C. Brockelmann.

*Allgemeines.* Einen ausführlichen, nach bibliographischer Vollständigkeit strebenden Jahresbericht bringt die neue Zeitschrift der römischen Orientalisten aus der Feder Teloni's, Guidi's und Nallino's<sup>1)</sup>. Die vergleichende Grammatik des Referenten hat in Lieferungen zu erscheinen begonnen<sup>2)</sup>. 5

*Assyriologie.* E. Meyer sucht an der Hand des archäologischen Materials zu erweisen, daß nicht die Sumerer, sondern die Semiten die ältesten Bewohner Babyloniens gewesen seien; jene seien erst nach diesen ins Land gekommen und dann semitisiert worden<sup>3)</sup>. Thureau-Dangin's Bearbeitung der sumerisch-akkadischen Königsinschriften (s. Bd. LXI, 247, Nr. 5) ist nunmehr auch in deutscher Sprache erschienen<sup>4)</sup>. Derselbe erörtert den Gebrauch der Verbalpräfexe im Sumerischen<sup>5)</sup>. Das gleiche Thema besprechen Langdon mit Seitenblicken auf eine angebliche sumerisch-indo-

1) Bollettino, II. — Lingue e letterature semitiche. Estratto dalla „Rivista degli Studi Orientali“ pubblicata a cura dei Professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma vol. I, S. 228—414.

2) C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. 1. Bd. Laut- und Formenlehre, Berlin, Reuther & Reichard, 1907. Lief. 1—3 (S. 1—384), à Mk. 5,—.

3) Eduard Meyer, Sumerier und Semiten in Babylonien. Mit 9 Tafeln. (Aus: Abh. Akad. d. Wiss. Berlin.) Berlin 1906. 4°. Mk. 11,—.

4) F. Thureau-Dangin, Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften. (Vorderasiat. Bibl., 1. Bd. Abt. 1.) XX, 275 S. Leipzig, Hinrichs, 1907. Mk. 9,—.

5) Derselbe, La syntaxe du verbe sumérien. (ZA. XX, 380—404.)

germanische Verwandtschaft<sup>1)</sup> und Poebel<sup>2)</sup>. Einen Beitrag zum sumerischen Wörterbuch liefert Fossey in einer Sammlung von Ideogrammen, die Brünnow noch nicht aufgenommen hatte<sup>3)</sup>.

Eine übersichtliche Einführung in die Sprache der assyrischen Königsinschriften mit gelegentlicher Rücksicht auch auf altbabylonischen Sprachgebrauch liefert Meißner<sup>4)</sup>.

Weber will Nichtfachleuten eine genauere Bekanntschaft mit dem Geistesleben der Ostsemiten vermitteln, indem er ihre epische Dichtung in ausführlichen Inhaltsangaben und wörtlichen Auszügen und die übrigen Literaturgattungen in summarischer Darstellung vorführt<sup>5)</sup>.

Neue Quellen zur ältesten Geschichte Babyloniens hat King erschlossen<sup>6)</sup>. Die unter Darius geschriebene, mit Nabonassar beginnende sog. babylonische Chronik hat Delitzsch auf Grund der zuerst von Pinches bekannt gemachten Duplikate neu herausgegeben und kommentiert<sup>7)</sup>. Die große, dreisprachige Inschrift des Darius von Behistun wird uns nach neuen Kollationen von King und Thompson unter Mitwirkung von Budge durch das Britische Museum vorgelegt<sup>8)</sup>. Das Berliner Museum veröffentlicht seine historischen Urkunden, einschließlich der Grenzsteine<sup>9)</sup>. C. F. Leh-

1) St. Langdon, La syntaxe du verbe sumérien. (Babyloniaca, publ. par Ch. Virolleaud, I, S. 1—83.) — Syntax of compound Verbs in Sumerian (ebenda II, 65—101).

2) A. Poebel, Das Verbum im Sumerischen. (ZA. XXI, 216—240.)

3) C. Fossey, Contribution au dictionnaire sumérien-assyrien. (Supplément à la Classified List de Brünnow.) 2 fasc. Paris 1906/7. fr. 50.

4) Bruno Meißner, Kurzgefaßte assyrische Grammatik. Leipzig, Hinrichs, 1907. (Hilfsbücher z. Kunde d. alten Orients, 3. Bd.) V, 80 S. Mk. 3,—, geb. 3,50.

5) Otto Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrier. Ein Überblick. (Mit 1 Schrifttaf. u. 2 Abb. Der alte Orient, Ergänzungsbd. II.) Leipzig, Hinrichs, 1907. XVI, 312 S. Mk. 4,20, geb. 5,—.

6) L. W. King, Chronicles concerning Early Babylonian Kings, including Records of the Early History of the Kassites and the Country of the Sea (Studies in Eastern History II. III.). Vol. I. Introductory chapters. 1 pl. XVII, 256 S. Vol. II. Texts and translations. 1 pl. XI, 199 S. kl. 8. à Mk. 8,50.

7) F. Delitzsch, Die babylonische Chronik nebst einem Anhang über die synchronistische Geschichte. (Abh. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig. Bd. XXV, 1.) gr. 8°. 46 S.

8) The Sculptures and Inscription of Darius the Great on the Rock of Behistun in Persia. A new Collation of the Persian, Susian, and Babylonian Texts, with English Translations, etc. London, Brit. Museum, 1907. 16 pl., XLIV, 223 S. Mk. 20,—. (Vgl. Weißbach's Anzeige diese Zeitschr. LXI, 722 ff.)

9) Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Kgl. Museen zu Berlin, hsg. von der Vorderasiatischen Abteilung. Heft I. Sämtliche in sumerischer und semitischer (babylon.-assyrl.) Sprache verfaßten historischen Urkunden des Berliner Museums sowie die dort vorhandenen Kudurru-Inschriften und eine Auswahl privatrechtlicher Dokumente, insgesamt 115 Texte, autographiert und im Inhaltsverzeichnis mit erläuternden Bemerkungen versehen von L. Messerschmidt und A. Ungnad. XII, 96 S. Leipzig, Hinrichs, 1907. Mk. 12,—. Beiheft dazu: Die bildlichen Darstellungen auf vorderasiatischen Denkmälern der Kgl. Museen zu Berlin. 11 S. u. 8 Taf. in Photolith. Mk. 8,—. (Vgl. S. 158, Nr. 5.)

mann-Haupt legt die archäologisch-epigraphische Ausbeute seiner Reise in Armenien vor, einige unterwegs erworbene Urkunden aus der Sargonidenzeit, sowie die Inschriften des Tigristunnels und der Sardurburg nebst zahlreichen Stücken chaldischer Kleinkunst<sup>1)</sup>. Untersuchungen über die altbabylonische Chronologie, im Anschluß an die von King erschlossene Quelle, lieferten Ungnad<sup>2)</sup>, Poebel<sup>3)</sup> und Thureau-Dangin<sup>4)</sup>.

Eine neue Ausgabe der Amarnatafeln auf Grund einer sorgfältigen Kollation sämtlicher Originale veranstaltet Knudtzon zunächst in Umschrift und Übersetzung, denen eventuell noch eine autographische Reproduktion folgen soll<sup>5)</sup>.

Aus dem Gebiete der religiösen Poesie beschert uns Zimmern eine Umschrift und Übersetzung der von King in *Cun. Texts* XV (1902) veröffentlichten sumerischen Tamüzlieder<sup>6)</sup>, die zu den von Frazer<sup>7)</sup> jetzt schon in 2. verm. Aufl. erläuterten griechischen und römischen Quellen die unentbehrliche Ergänzung bieten. Perry legt einige z. T. neue Texte aus der Liturgie des Sündenstes vor<sup>8)</sup>. Eine neue Untersuchung aller auf die religiöse Geltung der Siebenzahl und ihren möglichen Zusammenhang mit der Sabbatinstitution bezüglichen Daten verdanken wir Hehn<sup>9)</sup>. Eine Auswahl religiöser Texte (Mythen, Epen, Hymnen, Gebete, Sprichwörter) bietet Dhorme<sup>10)</sup>.

Seine Studien über babylonische Astronomie und Astrologie faßt Kugler in einem großen, auf vier Bände berechneten Werke

1) C. F. Lehmann-Haupt, *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*. (Abh. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F., IX, 3.) Berlin 1906. 124 S. 4°. (Vgl. S. 163, Nr. 8.)

2) A. Ungnad, *Die Chronologie der Regierung Ammiditanas und Ammisadugas*. (Beitr. z. Ass. u. sem. Sprachw. hsg. v. Fr. Delitzsch u. P. Haupt, VI, 3, S. 1—54.)

3) A. Poebel, *Das zeitliche Verhältnis der ersten Dynastie von Babylon zur zweiten Dynastie* (ZA. XX, 229—245), und *Das zeitliche Verhältnis der zweiten Dynastie der größeren Königsliste zur dritten Dynastie* (ebenda XXI, 162—175).

4) Thureau-Dangin, *La deuxième dynastie du canon royal et la date de la fondation du royaume babylonien*. (Ebenda XXI, 176—187.)

5) *Die El-Amarna-Tafeln*, bearbeitet von J. A. Knudtzon (Vorderasiat. Bibl. II.) Leipzig, Hinrichs. Lief. 1—7 (S. 1—672) à Mk. 2,50.

6) Heinrich Zimmern, *Sumerisch-babylonische Tamüzlieder*. (Abdr. a. d. Ber. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig, Bd. LIX, S. 201—252.)

7) J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. 3. ed. Part 4. Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. 2. ed. rev. and enlarg. London 1907. 472 S. Mk. 10,—.

8) E. G. Perry, *Hymnen und Gebete an Sin*. Mit 4 Taf. in Autographie. (Leipziger sem. Stud. II, 4.) Leipzig, Hinrichs, 1907. VI, 50 S. Mk. 2,—.

9) J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche Studie*. (Eb. II, 5.) IV, 132 S. Mk. 4,—.

10) P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens: transcription, traduction, commentaire*, [Études Bibliques.] Paris, Lecoq, 1907. XXXVII, 406 S. fr. 12. (Vgl. Ungnad's Anzeige oben S. 149 f.)

zusammen, deren 1. Band die Entwicklung des babyl. Planetensystems an der Hand von mehr als 30 bis ins einzelne interpretierten Texten darstellt. Untersuchungen über die Chronologie, über Göttertypen und Kultformen, sowie über astronomische und meteorologische Beobachtungen, namentlich über Finsternisse, sollen folgen<sup>1)</sup>.

Reiches Material zur Kenntnis des babylonischen Rechtswesens erschließen uns die Textausgaben von Ranke<sup>2)</sup>, Schorr<sup>3)</sup>, Lau<sup>4)</sup>, der eine Liste von 250 Urkunden der Dynastie von Ur aus den französischen Ausgrabungen in Telloh stammend, nebst einigen Proben vorlegt, und Ungnad<sup>5)</sup>. Den Namenbüchern von Ranke und Tallqvist (Bd. LX, 256, Nr. 8, 9) schließt sich eine Arbeit von Huber<sup>6)</sup> an über die meist sumerischen oder doch sumerisch geschriebenen Namen aus den altbabylonischen Tempelurkunden.

*Die Nordwestsemiten im Altertum.* Eine neue handliche, mit einigen Faksimiles und mit Anmerkungen versehene Ausgabe der kanaänischen Inschriften, der in gleicher Form nach und nach alle wichtigeren aus dem semitischen Altertum erhaltenen Texte mit Ausnahme des Alten Testaments und der ostsemitischen Denkmäler folgen sollen, beschert uns Lidzbarski als eine namentlich Dozenten und Studenten hochehrfreuliche Gabe<sup>7)</sup>. Außer mehreren z. T. sehr interessanten syrischen, zwei assyrischen, zwei Pehlevi- und drei hebräischen Inschriften veröffentlicht Pognon<sup>8)</sup> eine leider

1) F. X. Kugler, Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen. Buch I. Entwicklung der babylonischen Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus. Münster, Aschendorff, 1907. XVI, 292 S. mit 24 keilinschr. Beilagen. Mk. 32,—.

2) H. Ranke, Babylonian Legal and Business Documents from the time of the first dynasty of Babylon, chiefly from Sippar. (The Babyl. Expedition of the University of Pennsylvania.) Ser. A: Cuneiform Texts ed. by H. V. Hilprecht. Vol. VI, 1, Philadelphia 1906. IX, 79 (+ 10) S. 71, XIII Taf. 4<sup>o</sup>.

3) Moses Schorr, Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der 1. bab. Dynastie (ca. 2300—2000 v. Chr.) (Sitzungsber. Ak. d. Wiss. Wien, Phil.-hist. Kl., Bd. CLV, 2.) Wien, Holder, 1907. 210 S. Mk. 4,70.

4) R. J. Lau, Old Babylonian Temple Records. (Columbia University Oriental Studies, vol. III.) New York, the Macmillan Comp., 1906. XI, 89, 41 S. u. 35 Taf. \$ 1,50 net.

5) 232 neubabylonische Kontrakte, vorwiegend Naturalien betreffende Geschäftsurkunden aus der Zeit von Nabopalassar bis Darius II, kopiert und autographiert von A. Ungnad. (Vorderasiat. Schriftdenkmäler der Kgl. Mus. zu Berlin, Heft III.) IV, 68 S. Leipzig, Hinrichs. Mk. 8,—.

6) Engelbert Huber, Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin. (Assyriol. Bibl. hsg. v. Fr. Delitzsch u. P. Haupt, XXI.) Leipzig, Hinrichs, 1907. 208 S. Mk. 36,—.

7) Altsemitische Texte, hsg. und erklärt von Mark Lidzbarski. Erstes Heft. Kanaänische Inschriften (Moabitisch, Althebräisch, Phönizisch, Punisch). Mit 8 Abb. Gießen, Töpelmann, 1907. 64 S. Mk. 2,—.

8) H. Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul. II, 228, 42 pl., dont 5 phototypies et 6 héliogravures. 2 fasc. in 2<sup>o</sup>. Paris 1907—8. fr. 60 (auf Subskr., später 80.) (Vgl. Nöldeke, ZA. XXI, S. 151—161, 375—388, Lidzbarski LZBI. 1908, Sp. 582—585.)

unvollständige altaramäische Inschrift aus dem Ende des 8. Jahrh. v. Chr., in der *Zkr*, König von Hamāt und L'š, dem B'el-Š'mīn für einen Sieg über Bar-Hadad, Sohn des Haza'el, König von Aram, der ihn in seiner Stadt *Herk* belagerte, dankt. O. Rubensohn entdeckte auf der Nilinsel Elephantine in demselben Raum, aus dem 5 die von Sayce-Cowley veröffentlichten Urkunden (s. Bd. LXI, 250 Nr. 1) stammen, ein neues Nest aramäischer Papyri, die neben Aufzeichnungen über Gemeindeangelegenheiten auch Erzählungen und Dichtungen enthalten. Die drei wichtigsten Stücke dieses Fundes, zwei Kopien eines Schreibens der jüdischen Gemeinde von Jeb- 10 Elephantine a. d. J. 408/7 an Bagohi, Statthalter von Judäa, den sie bittet, ihr die Erlaubnis zum Wiederaufbau ihres schon vor Kambyses erbauten und vor einigen Jahren auf Betreiben der Chnum-Priester zerstörten Tempels zu vermitteln, hat Sachau ver- öffentlicht und Fraenkel, Smend, Lidzbarski, Nöldeke und 15 Barth haben Beiträge zu ihrer Erklärung geliefert<sup>1)</sup>. Nach dem Vorbilde der Geschichten von Palmyra und Harrān, von Grimme und Mez, haben Eiselen<sup>2)</sup> und Meyer<sup>3)</sup> die Geschichte der Städte Gaza und Sidon dargestellt. Auf Grund der safaitischen Inschriften schildert Dussaud<sup>4)</sup> die Kultur der vorislamischen Araber in Syrien. 20

*Die christlichen Literaturen des Orients*<sup>5)</sup>. Burkitt's Vorlesungen über die altsyrische Kirche, ihre Bibel, ihre Theologie und Gnosis hat Preuschen<sup>6)</sup> übersetzt. Eine Monographie über Afraates liefert Schwen<sup>7)</sup>. Graffin's *Patrologia Syriaca* legt die 23. Predigt des Afraates, „Das Buch der Länder“, zwei Redak- 25 tionen vom Martyrium des Simeon Bar Šabbā'ē, die Apokalypse und den Brief des Baruch, sowie das Testament Adams und als

1) Eduard Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*. (Aus: Abh. Ak. d. Wiss. Berlin v. J. 1907.) Berlin 1907. 46 S. mit 1 Taf. 40. *Mk.* 2,50. (Vgl. Fraenkel, *Theol. Litatg.* XXXII, Nr. 24, Sp. 657—659, Smend ebenda Nr. 26, Lidzbarski, *DLZ.* 1907, 3161—2, Barth, *ZA.* XXI, 188—194, Nöldeke ebenda 195—205, Fraenkel ebenda 241—244.)

2) Frederik Carl Eiselen, *Sidon, A Study in Oriental History*. (Columbia University Oriental Studies vol. IV.) VII, 172 S. New York 1907. *Mk.* 6,—.

3) Martin A. Meyer, *History of the City of Gaza from the earliest times to the present day*. (Columbia University Oriental Studies vol. V.) New York 1907. XVI, 182 S. *Mk.* 6,—.

4) René Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*. Paris, Leroux, 1907. 178 pp., 32 fig. *fr.* 7.50.

5) *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients* von C. Brockelmann (syr., arab.), Franz Nikolaus Fink (armen.), Johannes Leipoldt (kopt.), Enno Littmann (äth.). (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen Bd. VII, 2.) Leipzig, Amelang, 1907. VIII, 281 S. *Mk.* 4,—.

6) F. Crawford Burkitt, *Urchristentum im Orient*. Deutsch von Erwin Preuschen. Tübingen, Mohr, 1907. VIII, 160 S. *Mk.* 3,—.

7) Paul Schwen, *Afrat, seine Person und sein Verständnis des Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im Osten*. (Neue Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, hsg. v. N. Bonwetsch und R. Seeberg. 2. Stück.) Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907. VIII, 153 S. *Mk.* 4,80.

Anhang die Apotelesmata des Apollonius<sup>1)</sup> vor. Ephraem's Hymnen über die Jungfrauenschaft hat Raḥmānī herausgegeben<sup>2)</sup>. Der 3. Band von Bedjan's Ausgabe der Werke Jacobs von Sarug bringt außer 5 schon von Zingerle in den Monumenta Syriaca und  
 5 den beiden in dieser Zeitschrift Bd. XXIV und XXIX veröffentlichten Gedichten 29 neue Stücke, als erstes eine Darstellung des Hexaëmeron<sup>3)</sup>. Über Vaschalde's Ausgabe zweier dogmatischer Schriften des Philoxenus und Brook's Neubearbeitung von drei  
 10 Monophysitenbiographien, die wir schon aus Land's Anecd. III und durch Kleyn's Ausgabe kennen, nebst einem Fragment über Petrus, den Iberer, wird demnächst eingehender berichtet werden<sup>4)</sup>. Aus  
 einer 1894 in Rom aufgetauchten Handschrift veröffentlicht Sachau  
 drei neue Redaktionen der von ihm zusammen mit Bruns i. J. 1880  
 hrsg. Leges Constantini Theodosii Leonis<sup>5)</sup>. Die Predigten des  
 15 Severus von Antiochia in der Übersetzung Jakob's von Edessa legt Duval vor<sup>6)</sup>. Die große Grammatik des Barhebräus übersetzt  
 Moberg nach einem auf neuen Kollationen beruhenden Texte,  
 dessen Abweichungen von Martin er in einem Apparat verzeichnet;  
 in einem Anhang gibt er ein Glossar der Terminologie<sup>7)</sup>. Drei  
 20 Fellihlieder, eine Bearbeitung eines Hymnus von Gīwargīs Wardā  
 von Gemäleddin aus Tellkēf nebst dem Original sowie zwei Gedichte seines Sohnes Jausip, teilt Vandenhoff<sup>8)</sup> mit.

Aus der *christlich-arabischen* Literatur sind diesmal nur

1) Patrologia Syriaca . . accur. R. Graffin, Pars prima ab initis usque ad annum 350. Tomus II. Text. syr. voc. signis instr. lat. vert. notisque illustr. J. Parisot, F. Nau, M. Kmosko. Parisiis, Firmin-Didot, 1907. 1428 coll. fr. 30.

2) S. Ephraemi Hymni de Virginitate, quos e cod. Vat. 111 nunc primum ed. ill. et lat. vertit I. Ephraem II. Rahmani, Patriarcha Ant. Syr. Typis patr. in Sem. Scharfensi prope Berytum. XXIII, 141, 136, 7 p. Mk. 15,—.

3) Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis ed. P. Bedjan, tom. III. Parisiis, Lipsiae, Harrassowitz, 1907. XIV, 914 S. Mk. 26,—.

4) Philoxeni Mabbugensis tractatus tres de trinitate et incarnatione. Ed. et interpr. est A. Vaschalde. Corp. script. christ. or., script. syri., series II, t. XXVII. Parisiis, Lipsiae, Harrassowitz, 1907. 271, 204 S. Mk. 19,20. Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum, pars prima. Ed. et interpr. est E. W. Brooks. (Ser. III, t. XXV.) Ebenda 1907. 95, 60 S. Mk. 6,80.

5) Syrische Rechtsbücher, hsg. und übers. von Eduard Sachau, Erster Band. Leges Constantini Theodosii Leonis. Berlin, Georg Reimer, 1907. XXIV, 224 S. Mk. 16,—.

6) Les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche, traduction syriaque inédite de Jacques d'Edesse, ed. p. R. Duval. (Patrologia Orient. IV, 1.) Paris, Firmin-Didot, 1907. 94 S. (hom. LII à LVII).

7) Buch der Strahlen, die größere Grammatik des Barhebräus, Übersetzung nach einem kritisch berichtigten Texte mit textkritischem Apparat und einem Anhang: Zur Terminologie von Axel Moberg. Leipzig, Harrassowitz, 1907. Einleitung u. zweiter Teil, Traktat IV. XLIV, 161, 120 S. Mk. 10,—.

8) Vier geistliche Lieder in syrischer und neusyrischer Sprache aus den Berliner Hss. Sachau 188 u. 223 mit erklärenden Anmerkungen hsg. v. Bernhard Vandenhoff. Münster i/W. 1907, in Komm. bei Harrassowitz, Leipzig. 117 S., autogr. Mk. 6,—.



Forget's Neuausgabe des alexandrinischen Synaxars<sup>1)</sup>, sowie eine von den Damen Lewis und Gibson veranstaltete Sammlung von Faksimiles zur christlich-arabischen Paläographie zu verzeichnen<sup>2)</sup>.

*Arabien und der Islam.* Unsere Quellenkenntnis ist durch drei neue Handschriftenkataloge erweitert. Von den Leidener Handschriften sind die Abteilungen Kosmographie und Geschichte<sup>3)</sup>, von den Tübinger Geschichte, Biographie und Literaturgeschichte<sup>4)</sup> neu bearbeitet; die Manuskripte der Medrese zu Tlemsen verzeichnet Cour<sup>5)</sup>. Den Ideengehalt der arabischen Literatur und seine Entwicklungsgeschichte will Nicholson<sup>6)</sup> darstellen.

Auf dem Gebiete der *Poesie* veröffentlicht Krenkow ein Gedicht aus Asma'i's Sammlung mit Ibn al-Sikkī's Kommentar<sup>7)</sup>. Unser schon sehr reiches Material zur Kritik des Diwans von al-Aḥṭal vermehrt Griffini durch eine Reproduktion einer alten Handschrift, die mit zahlreichen anderen literarischen Seltenheiten durch die verständnisvolle Munifizienz eines italienischen Großkaufmannes, Herrn Caprotti zu Šan'a', nach Mailand gekommen ist; einen vollständigen Überblick über die ganze Sammlung stellt uns Griffini in baldige Aussicht<sup>8)</sup>. Kračkovski entwirft ein literarisches Porträt des Abū'l 'Atāhija<sup>9)</sup>.

*Hadīṭ und Fiqh.* Nach fast 30-jähriger Pause wird die von Krehl begonnene Ausgabe der *Traditionssammlung* des Boḥārī

1) Synaxarium Alexandrinum ed. I. Forget. (Corp. script. christ. or., script. arab., ser. III, t. 18.) Fsc. 1. Textus fr. 8,50., fsc. 2 fr. 10.

2) Forty-one Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with English Text and Translation by A. S. Lewis and M. D. Gibson. With Introd. Observations on Arabic Calligraphy by D. S. Margoliouth. (Studia Sinaitica XII.) Cambridge 1907. 4, XXII, 82 S. Mk. 10,50.

3) Catalogus codicum arabicorum Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. Ed. sec. auct. M. J. de Goeje et Th. W. Juynboll, Vol. sec. (pars prior). Lugduni-Bat., Brill, 1907. 256 S. Mk. 7,50.

4) Verzeichnis der Doktoren, welche die Philosophische Fakultät der Kgl. Württembergischen Eberhard-Karls-Universität in Tübingen im Dekanatsjahr 1903—1904 ernannt hat. Beigefügt ist: Verzeichnis der arabischen Handschriften der Kgl. Universitätsbibliothek zu Tübingen. I. Von Christian Seybold. Tübingen 1907. VIII, 96 S. 4°.

5) Catalogue des mss. arabes conservés dans les principales bibliothèques algériennes, publié par ordre de M. le Gouverneur Général de l'Algérie. Médersa de Tlemsen. Par Auguste Cour. Alger, Jourdan, 1907. 71 S. 4°. fr. 7,50.

6) R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs. (Library of Literary History.) London 1907. XXXI. 500 p. with 1 col. plate, Lwdbd. gr. 8°. Mk. 13,—.

7) Tufail al-Ganawī: a Poem from the Asma'iyāt in the Recension and with the Comments of Ibn As-Sikkī, ed. by F. Krenkow. (JRAS. 1907, S. 815—877.)

8) Le Diwān d'al-Aḥṭal, reproduit par la photolithographie d'après un manuscrit trouvé au Yémen avec préface, glossaires, tables, renvois, variantes et notes par Eugenio Griffini (Milan). Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1907. 36, 116 S. gr. 8°. Mk. 16,—.

9) И. Крачковский, Поэтическое Творчество Абу-л-'Атахи. (Зап. вост. отд. имп. русск. арх. общ. XVIII, 73—112.)

nunmehr von Juynboll fortgesetzt<sup>1)</sup>. Eins der Grundwerke des malikitischen Fiqh, die *Mudawwana*, in der der Imām Mālik die Fragen seines Schülers Ibn al-Qāsim beantwortet, die daher bald nach dem Lehrer, bald nach dem Schüler benannt wird<sup>2)</sup>, sowie die Hauptquelle für die Geschichte der Šāfi'iten, das Klassenbuch des Subkī<sup>3)</sup>, haben uns die Kairensen Pressen erschlossen. Aus Algier, wo schon vorher das dogmatische Buch des Maḥdī der Almohaden, Ibn Tūmart, erschienen war (s. d. Zeitschr. LVIII, 463 ff.), erhalten wir nun auch seine Traditionssammlung<sup>4)</sup>. Roberts liefert eine Darstellung des qor'ānischen Privatrechts<sup>5)</sup>.

*Geschichte und Geographie.* Zwei wichtige Quellen für die spätere Geschichte des Islāms sind uns zugänglich geworden. Von dem Zeitspiegel des Enkels des Ibn al-Gauzī ließ Jewett den Schlußband, der die Geschichte des Orients von 495 H. bis zum Tode des Verf. 654, und besonders ausführlich die Kämpfe Nūral-Dīn's und Saladdīn's mit den Kreuzfahrern darstellt, reproduzieren<sup>6)</sup>. Redhouse hatte eine Übersetzung der '*Uqūd al-lu'lu'ja* des al-Ḥazraḡī (gest. 812/1409) — einer Geschichte der Rasūliden — nach der einzigen Handschrift des India Office, hinterlassen, die nun durch den Gibb-Fond das Licht erblickt<sup>7)</sup>. Für denselben veranstaltete de Goeje eine Neuauflage von Wright's Ibn Gubair<sup>8)</sup>. Hartmann übersetzt die geographischen Abschnitte aus al-Zāhir's mamlukischem Staatshandbuch und weist nach, daß Ravaisse's Ausgabe ebenso wie das Berliner Ms. zwei von einander unabhängige Aus-

1) Le recueil des traditions mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismail el-Bokhārī publié par M. Ludolf Krehl, continué par Th. W. Juynboll. Vol. IV (première partie). Leiden, Brill, 1907. 252 S.

2) *Kitāb al-mudawwana al-kubrā* li'l-imām Mālik ibn Anas al-Aṣbahī, riwājat al-imām Ṣaḥnūn ibn Sa'īd al-Tanūhī 'an al-imām 'Abd al-Raḥmān ibn al-Qāsim 'anhu (mit Ibn Rušd, Kitāb al-muqaddamāt al-mumahhadāt usw.). 4 Bde. Kairo. 4. 8, 3, 434; 10, 102; 8, 19, 476; 31, 512 S. Mk. 46.—

3) Tāḡ al-Dīn al-Subkī, *Tabaqāt al-Šāfi'ja al-kubrā*. 6 Bde. Kairo 1324. 7, 301; 8, 322; 7, 314; 341, 11; 264; 268, 8 S. Mk. 38.—

4) Ibn Tūmart, *Al-muḥaddat*. Algier 1325. 751 S. Mk. 7.—

5) Robt. Roberts, *Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Qorān*. (Leips. semit. Studien, hsg. v. A. Fischer u. H. Zimmern, II, 6.) Leipzig, Hinrichs, 1907. 50 S. Mk. 2,20.

6) *Mir'āt az-zamān* (A. H. 495—654) by Šams ad-din Abu 'l-Muzaḥfar Yūsuf ben Qizughlū ben 'Abdallāh, commonly known by the surname of Sibī Ibn al-Jausī. A Facsimile Reproduction of Manuscript Nr. 136 of the Landberg Collection of Arabic Manuscripts belonging to Yale University, ed. with Introduction by J. R. Jewett, Chicago 1907. XIV, 529 S. gr. 4<sup>o</sup>. Mk. 36.—

7) *The Pearl-Strings: a History of the Resūliyy Dynasty of Yemen* by 'Aliyyu 'bnu 'l-Ḥasan 'el-Khazrejjīy; with Transl., Introd., Annot., Index, Tables, and Maps. By the late Sir J. W. Redhouse. Ed. by E. G. Browne, R. A. Nicholson, and A. Rogers. Vol. I. ('E. J. W. Gibb Memorial' Series, vol. III, 1.) Leyden-London 1906. 78, XXVII. 320 S.

8) *The Travels of Ibn Jubayr* ed. . . . by William Wright. Sec. ed. rev. by M. J. de Goeje, ('E. J. W. Gibb Memorial' Series, vol. V.) Leyden-London 1907. 53, 344 S.

züge des Grundwerkes darstellen<sup>1)</sup>. Im Auftrage des Fürsten Caetani hat Horovitz in Kairo, Damaskus und Stambul nach neuen Quellenwerken zur Geschichte des Islams gesucht, und er berichtet nun über seine Funde<sup>2)</sup>. Die allmähliche Entstehung der sunnitischen 'Alī-Legende von Ibn Hišām bis auf Sibṭ ibn al-Gauzī stellt Sarasin<sup>3)</sup> dar.

Von Caetani's monumentalem Werk führt Vol. II die Geschichte des Islams vom J. 7—12 H. in ausführlichen Quellenaus-  
zügen mit kritischen Erörterungen<sup>4)</sup>; unter diesen ist namentlich der Versuch (II, 831 ff.) hervorzuheben, mit Gründen der Geologie 10  
Arabien als die Urheimat der Semiten zu erweisen, das während der letzten Eiszeit noch ein sehr günstiges Klima gehabt habe und erst durch die seitdem eingetretene allmähliche Austrocknung seine Bewohner, und so zuletzt die Araber nach dem Tode des Propheten auszuwandern genötigt habe. Die mannigfachen Wechselbeziehungen 15  
zwischen Christentum und Islam auf politisch-wirtschaftlichem, wie auf religiösem Gebiet legt Becker dar<sup>5)</sup>. (Weitere Literatur zur Geschichte des Islams in den „Jahresberichten der Geschichtswissenschaft“ § 62.)

Reichen Stoff über die für die Geschichte des Mittelalters so 20  
wichtigen, aber von modernen Reisenden nur selten berührten Gebiete des alten Moab, der Ammonitis und Edoms hat Musil gesammelt und verarbeitet<sup>6)</sup>. Aus Doughty's<sup>7)</sup> Beschreibung seiner Reisen in Arabien ist ein Auszug erschienen.

*Epigraphik und Archäologie.* Die von Lehmann auf seinen 25  
Reisen in Armenien gesammelten Inschriften, meist von Bauten kleinerer muslimischer Dynasten von den Merwāniden bis in die Mongolenzeit, hat van Berchem bearbeitet<sup>8)</sup>. Mit desselben,

1) Richard Hartmann, Die geographischen Nachrichten über Palästina und Syrien in Ḥalīl az-Zābirīs zuḍdat kaṣf al-mamālik. (Diss.) Tüb. 1907. IV, 96 S.

2) Josef Horovitz, Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel. (Arabische Hss. geschichtlichen Inhalts.) (Mitt. Sem. Or. Sprachen, Berlin, Westas. Stud., Jahrg. X, 1907, Abt. II, S. 1—68.)

3) Wilhelm Sarasin, Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna. (Baaler Diss.) 1907. 70 S.

4) Leone Caetani, Annali dell' islam. Vol. II dall' anno 7 al 12 H. (Con tre carte geografiche, due piante, parecchie illustrazioni e l'indice alfabetico dei volumi I e II.) Milano, Hoepli, 1907. Tomo I e II. LXXVIII, 1567 S. 4°.

5) C. H. Becker, Christentum und Islam. (Religionsgeschichtliche Volksbücher, hsg. von F. M. Schiele, III. Reihe, 8. Heft.) Tübingen, Mohr, 1907. 56 S. Mk. —,50, kart. —,75.

6) Alois Musil, Arabia Petraea. Wien, in Kommission bei A. Hölder, 1907. I. Moab. Topographischer Reisebericht. XXIII, 443 S. mit 1 Taf. u. 190 Abb. Mk. 15,60. II. Edom. Topogr. Reisebericht. 1. Teil. XII, 343 S. mit 1 Karte u. 170 Abb. Mk. 15,60.

7) Ch. Doughty, Wanderings in Arabia, being an abridgement of Travels in Arabia Deserta, arranged with introd. by E. Garrett. London 1907, 2 voll. Mit Porträt u. Karte. Mk. 17,50.

8) Max van Berchem, Arabische Inschriften aus Armenien und Dyak-

sowie Mittwoch's Unterstützung hat Sarre Erzeugnisse islamischer Metallurgie aus der Münchener Bibliothek wie namentlich aus seiner eigenen Sammlung behandelt<sup>1)</sup>). Die Ruinen von Samarrā hat Herzfeld, der sie in den J. 1903/04 dreimal, leider immer nur kurze Zeit, untersuchen konnte, eingehend beschrieben, und dazu hat er die Nachrichten der arabischen Historiker und Geographen über diese Stadt übersetzt und erläutert<sup>2)</sup>. Einige kleine Ergänzungen zu seinen Aufnahmen bietet Beylié, der die Stätte gleichfalls nur flüchtig auf der Durchreise besichtigen konnte<sup>3)</sup>.

10 Aus dem Gebiete des *Adab* sind wieder einige kleine Abhandlungen von Gāhiz bekannt geworden. Außer den drei, schon von van Vloten herausgegebenen kleinen Schriften sind 7 Rasā'il, darunter zwei besonders wichtige über schi'itische Sekten und über die Klassen der Sänger, in Kairo gedruckt worden<sup>4)</sup>. Gāhiz' Abhandlung über Physiognomik und Zeichendeutung der Perser, die Ibn Qutaiba, 15 'Ujūn II, 186 ff. benutzte, hat Inostranzeff aus der Leid. Hs. herausgegeben und ausführlich erläutert<sup>5)</sup>. Von den 'Ujūn ist der IV. Teil erschienen<sup>6)</sup>. Jacob macht im Zusammenhang einer Geschichte des Schattentheaters von seiner ostasiatischen Heimat 20 bis zu seinen modernen Pariser Ausläufern ausführliche Mitteilungen über Muhammad ibn Dānījal's *al-Mutaijam* nach der neuen von Horowitz in Stambul gefundenen Handschrift<sup>7)</sup>.

Für die Geschichte der islamischen *Philosophie* erschließt

bekr. (SA. aus C. F. Lehmann-Haupt, Materialien, s. S. 157, Nr. 1.) 36 S. Taf. IX—XIV. 4°.

1) F. Sarre und M. van Berchem, Das Metallbecken des Atabek Lulu von Mosul in der k. Bibliothek zu München. (Münch. Jahrb. d. bild. Kunst, 1907.)

2) Sammlung F. Sarre. Erzeugnisse islamischer Kunst, bearbeitet von F. Sarre, mit epigraphischen Beiträgen von E. Mittwoch. Teil I. Metall. Leipzig, Hirschelmann, 1907. VIII, 82 S. 4°, mit 10 Taf. Mk. 12,—.

3) Ernst Herzfeld, Samarra. Aufnahmen und Untersuchungen zur islamischen Archäologie. Berlin, Behrend & Co., 1907. VI, 92 S. 8 Taf. 4°. Mk. 16,—.

4) Général L. de Beylié, L'architecture des Abbassides au IX. siècle. Voyage archéologique à Samarra, dans le bassin du Tigre. (Rev. arch. IV. sér. t. X, 1907, p. 1—18.) Derselbe, Promé et Samara (so!). Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie. (Publ. de la soc. franç. des fouilles arch. I.) Paris, Leroux. 146 S. avec 14 pl. et 100 fig. dans le texte. gr. 8°. Mk. 6,—.

5) Maǧmū'at rasā'il li . . . . . al-Gāhiz. Kairo 1324. 190 S. Mk. 4,—.

6) К. Иностранцевъ. Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи сасанидской Персіи. Принѣты и Повѣрѣя باب العرافة والزجر والفراسة على مذهب الفرس (Зап. вост. отд. имп. русск. арх. общ. XVIII, 1—120).

7) Ibn Qutaiba's 'Ujūn al aḥbār, hsg. von Carl Brockelmann. Teil IV. (ZA., Beiheft z. Bd. XXI.) Straßburg 1908, S. 393—496.

8) Georg Jacob, Geschichte des Schattentheaters. Erweiterte Neubearbeitung des Vortrages „Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland“. Berlin, Mayer & Müller, 1907. VIII, 159 S. Mk. 4,—.

Horten zwei der wichtigsten Quellen in Fārābī's *Fuṣūṣ*<sup>1)</sup> 2) und Ibn Sīnā's k. *al-ṣifā'*<sup>3)</sup>. Asin y Palacios weist nach, daß das Wort *Tahāfut* im Titel der beiden berühmten Werke al-Gazālī's und Ibn Rušd's nicht als „Zusammensturz“ zu deuten, wie bisher meist geschehen, sondern als „précipitation irréfléchie“<sup>4)</sup>. Derselbe gibt 5 eine Darstellung der Psychologie des Mystikers Ibn 'Arabī<sup>5)</sup> Al-Fārābī's Aufzählung der Wissenschaften erläutert Wiedemann<sup>6)</sup>. Derselbe übersetzt al-Fārābī's Schrift über die Notwendigkeit der Alchemie, sowie den Abschnitt über Alchemie aus al-Saḥāwī's Encyklopädie und erläutert die Grundanschauungen der arabischen 10 Gelehrten über die Konstitution der Metalle und die Metallverwandlung<sup>7)</sup>.

Aus der *jüdisch-arabischen* Literatur veröffentlicht Goldziher eine anonyme neuplatonische Psychologie, die in der einzigen Pariser Handschrift irrig dem R. Bechajī, Verf. des Buches über die Herzens- 15 pflichten, zugeschrieben wird, und erläutert ihre Lehren ausführlich an der Hand der islamischen und jüdischen Philosophie<sup>8)</sup>.

Unsere Kenntnis der *neuarabischen Dialekte* des Ostens erweitern einige von Littmann herausgegebene Beduinenerzählungen aus Syrien, die zwar in der halbliterarisch gefärbten Schriftsprache 20 der Städter gehalten sind, aber durch den Stoff genötigt doch auch manches aus dem Sprachschatz der Wüste anwenden; ihren für die Volkskunde sehr wichtigen Inhalt macht L. auch Nichtarabisten durch eine, mit instruktiven Abbildungen beduinischer Geräte geschmückte Übersetzung zugänglich<sup>9)</sup>. Aus dem Westen macht 25

1) M. Horten, Das Buch der Ringsteine Fārābī's. Mit Auszügen aus dem Kommentar des Emir Ismā'il el-Hoseinī el-Fārānī. (ZA. XX, 16—48, 303—54; wird fortgesetzt.)

2) Derselbe, Das Buch der Ringsteine Fārābī's + 950 mit dem Kommentare des Emir Ismā'il el-Hoseinī el-Fārānī (um 1485) übersetzt und erläutert. (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, hsg. v. C. Bäumker u. G. v. Hertling, Bd. V, Heft 3.) Münster 1906. XXVIII, 510 S. gr. 8°.

3) Derselbe, Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Encyklopädie. II. Serie: Die Philosophie, III. Gruppe, 13. Teil: Die Metaphysik, enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übers. und erl. Leipzig, Haupt, 1907.

4) M. Asin y Palacios, Sens du mot „Tahāfut“ dans les oeuvres d'el-Ghazālī et d'Averroes. (Rev. afr. L, S. 185—203.)

5) Derselbe, Psicología según Mohidin Abenarabi. (Actes du XIV<sup>e</sup> Congr. intern. des orient., III. Paris 1907. S. 79—191.)

6) Eilhard Wiedemann, Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. XI. Über al-Fārābī's Aufzählung der Wissenschaften (de scientiis). (Sitzungsber. d. phys.-med. Soz. in Erlangen, Bd. 39, S. 74—101.)

7) Derselbe, Zur Alchemie bei den Arabern. (Journal f. prakt. Chemie, N. F., Bd. 76. S. 65—123.)

8) Kitāb ma'ānī al-naṣ, Buch vom Wesen der Seele, von einem Ungeannten. Auf Grund der einzigen Hs. der Bibl. nationale hsg., mit Anmerk. u. Exkursen versehen v. I. Goldziher. (Abh. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, Phil.-hist. Kl., N. F., Bd. IX, Nr. 1.) Berlin, Weidmann, 1907. 61, 63 S. 4°. Mk. 12,—.

9) Enno Littmann, Arabische Beduinenerzählungen. I. Arab. Text,

uns Narbeshuber, der lange als Arzt in Sfax gelebt hat, mit dem Dialekt dieser Stadt bekannt in einigen Schilderungen von Hochzeitsgebräuchen und Mitteilungen aus den Gebieten des Aberglaubens; Stumme steuert dazu einen Hochzeitssang aus Tunis bei<sup>1)</sup>. Eine reiche Sammlung von Volksliedern aus Blida veröffentlicht Desparmet<sup>2)</sup>. Eine grammatische Skizze und ein Vokabular des südoranischen Dialekts liefert Mercier<sup>3)</sup>.

## Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische.

Von

Franz Praetorius.

Die im Jahre 1907 zur *äthiopisch-amharischen Literatur*, Geschichte, Sprach- und Landeskunde erschienenen Arbeiten mögen ihrer Zahl nach vielleicht ein wenig hinter den in früheren Jahren erschienenen zurückbleiben. Die nichtsemitischen Sprachen Abessiniens treten diesmal aber ganz zurück.

Aus der Zahl der vorliegenden Arbeiten hebt sich von selbst heraus die zusammenfassende Darstellung der äthiopischen Literatur von Littmann<sup>4)</sup>. Hatte Conti Rossini in seinen Note per la storia letteraria abissina vor 7 Jahren gesagt „una vera storia letteraria abissina non potrebbe scriversi oggi“, so stellt Littmann ein gleiches Bekenntnis auch jetzt noch an die Spitze seiner Arbeit, hiermit auf das Bedürfnis nach mehr Einzeluntersuchungen hinweisend. Freilich hat es auch an solchen nicht gefehlt. Die abessinische *Volkspoesie und Volksliteratur* hat sich uns im letzten Jahrzehnt immer deutlicher enthüllt<sup>5)</sup>. Und in der wichtigen Frage nach der Herkunft der äthiopischen *Bibel* bringt Rahlfs<sup>6)</sup> ein weiteres Argument zugunsten Ägyptens (vgl. Bd. LX dieser Zeitschr. S. 262).

VII, 58 S., II. Übersetzung, XI, 57 S., mit 16 Abb. (Schriften d. Wissensch. Ges. in Straßburg 2, 3.) Straßburg, Trübner, 1908. Mk. 14,—.

1) Karl Narbeshuber, Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax (Regentschaft Tunis). Mit einem Beitrage v. Hans Stumme. (Veröffentlichungen d. Städt. Museums f. Völkerkunde z. Leipzig, Heft 2.) Leipzig, Voigtländer, 1907. 44 S. gr. 8°. Mk. 2,70.

2) J. Desparmet, La poésie arabe actuelle à Blida et sa métrique. (Actes du XIV<sup>e</sup> Congr. int. d. orient. III, S. 437—602.)

3) L. Mercier, L'arabe usuel dans le Sud Oranais. (Actes du XIV<sup>e</sup> Congr. int. d. orient. III, S. 283—393.)

4) Enno Littmann, Geschichte der äthiopischen Litteratur. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. VII, S. 186—281.)

5) Ignazio Guidi, Strofe e brevi testi amarici. (Mitt. Sem. Or. Sprachen Berlin, Westas. Studien, Jahrg. X, 1907, S. 167—184.)

6) Alfred Rahlfs, Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung. (ZATW. XXVIII, 1908, S. 63f.)

Daß die Äthiopien ihre *Sprache* doch auch zum Gegenstand der Betrachtung gemacht haben, wird jetzt immer mehr bekannt (vgl. Bd. LXI dieser Zeitschr. S. 255, Zl. 26 ff.). Durch Mondon-Vidailhet<sup>1)</sup> erfahren wir nämlich genaueres über die „sammā warq“ genannte Wissenschaft, von der bisher eigentlich nur der Name bekannt war, und einige Hymnen, bei denen sie zum Ausdruck gelangte: ein Gemisch von absichtlicher Zweideutigkeit und Unverständlichkeit des Ausdrucks, verbunden mit grammatischen Verrenkungen, von welchen letzteren ja auch die gewöhnlichen Gedichte schon einiges bieten (vgl. Thorbecke, Ibn Duraid's Kitāb alma-lāhjin S. 3 f.). —

Auf dem Gebiet des *Sabäo-Minäischen* dürfte nichts besonders hervorzuheben sein.

## Alttestamentliche Studien<sup>2)</sup>.

Von

Georg Beer.

*Allgemeines.* Nekrologe über Siegfried, Stade und R. Smith verdanken wir Baentsch<sup>3)</sup>, v. Gall<sup>4)</sup> und Stübe<sup>5)</sup>. In einer 15 Zeit, wo über Syllabus und Enzyklien gegen die Modernisten gestritten wird, sei hier gedacht der Nestle'schen<sup>6)</sup> Neubearbeitung der Biographie des Oratorianers Richard Simon, der durch seine *Histoire critique du Vieux Testament* 1677/8 der modernen Bibelwissenschaft die Bahnen bereitet hat. Die vom Verleger Töpelmann<sup>7)</sup> veranstaltete Neuauflage der Reden und Abhandlungen Stade's enthält folgende Aufsätze: 1. Über die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands, 2. Die messianische Hoffnung im Psalter, 3. Über die Aufgabe der biblischen Theologie des Alten Testaments, 4. Die Entstehung des Volkes Israel, 5. Das Volk 25 Javan, 6. Der Text des Berichtes über Salomos Bauten, 1 Kön. 5—7,

1) C. Mondon-Vidailhet, La rhétorique éthiopienne. Le ḥṣṣ : ወርቅ. (Journ. as., dixième sér., t. X, 1907, S. 305—329.)

2) Umfassende Übersichten über die Literatur für 1907 sind zu finden in der Theolog. Litzg. 1907 u. 1908 (soweit erschienen), der ZATW. 1907 u. 1908 und in dem im Laufe des Jahres erscheinenden Theol. Jahres-Bericht.

3) B. Baentsch, Siegfried. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 320—323.)

4) Aug. Frhr. von Gall, Bernhard Stade. (ZATW. 27, I—XIX.)

5) R. Stübe, Smith, W. R. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 451—459.)

6) Eb. Nestle, Simon. (Ebenda 18, 361—366.)

7) Bernhard Stade, Ausgewählte Akademische Reden u. Abhandlungen. 2. Aug. Zum Gedächtnis des Verstorbenen in Verehrung u. Dankbarkeit veranstaltet vom Verleger. Gießen, Töpelmann, 1907. IV, 296 S. Mk. 2,—.

7. Anmerkungen zu 2 Kön. 10—14, 8. Anmerkungen zu 2 Kön. 15—21, 9. Beiträge zur Pentateuchkritik. Grafe<sup>1)</sup> will schildern, wie Jesus, die Apostel und ältesten christlichen Schriftsteller das Alte Testament gebraucht haben, und welche verschiedene Stellung sie zu ihm einnehmen.

*Zur Methode.* Jeremias<sup>2)</sup> und Winckler<sup>3)</sup> halten ein Autodafé mit ihren Gegnern ab und stellen eine Art babylonischen Index auf. Zugleich versucht Jeremias mit dem Panbabylonismus die ägyptische Religion aufzuhellen. Gunkel<sup>4)</sup> spricht als seine Überzeugung aus, daß „eine kommende Schule sich gewiß nicht etwa als Gegnerin der Wellhausenschen, sondern als ihre legitime Fortsetzerin fühlen“ wird. Auf die Bedeutung der von Sachau<sup>5)</sup> herausgegebenen aramäischen Papyrusfunde aus Elephantine, wozu besonders der Aufsatz von Smend<sup>6)</sup> zu vergleichen ist, soll hier nur vom Standpunkt der alttestamentlichen Religionsgeschichte gewiesen werden. Wenn sich aus jüdischen Flüchtlingen nach der Katastrophe über Jerusalem im Jahre 586 in Oberägypten ein jüdisches Gemeinwesen gebildet hat, das zur Zeit Darius' II. (424—405) eine ansehnliche Opferstätte und ein eignes Priestertum besitzt, so folgt daraus, daß ein Gesetz, wodurch aller Gottes- und Opferdienst außerhalb Jerusalems als illegitim angesehen wird, für das vorerilische Israel nicht vorhanden gewesen sein kann. Sonst hätten eben jene ägyptischen Juden sich nicht entschlossen, den Opferkult Jahwe's auf fremdem Boden aufzunehmen. Bekanntlich suchte zuerst das kurz vor dem Exil promulgierte Deuteronomium allen Gottesdienst auf Jerusalem zu konzentrieren, drang aber mit seinen Forderungen unter dem Einfluß der leitenden Jerusalemer Priester schließlich nur bei der babylonischen Gola durch. Jene oberägyptische Judengemeinde hat aber die vordeuteronomische Kultpraxis beibehalten, wonach überall ein Jahwealtar gestattet ist, wo Israeliten wohnen. Dann sind aber die ägyptischen Papyrusfunde eine Art inschriftlicher Bestätigung für die Richtigkeit der von Reuß und Vatke begründeten modernen Hexateuchkritik. Wie die Entdeckung des Kodex Hammurabi zeigte, daß mit Recht das Bundesbuch Ex. 21—23, mit dem jener Kodex am meisten innerlich

1) Ed. Grafe, Das Urchristentum und das Alte Testament. Tübingen. Mohr, 1907. 48 S. *Mk.* 1,—.

2) Alfred Jeremias, Die Panbabylonisten. Der Alte Orient und die Ägyptische Religion. (Im Kampf um den alten Orient I, 1.) Leipzig, Hinrichs, 1907. 65 S. *Mk.* 0,80.

3) Hugo Winckler, Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus. (Im Kampf um den alten Orient I, 2.) Ebenda 1907. 79 S. *Mk.* 1,—.

4) Hermann Gunkel, Neue Ziele der alttestamentlichen Forschung. (Christliche Welt 21, Nr. 4 u. 5.)

5) Eduard Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (s. schon oben S. 159, Nr. 1). *Mk.* 2,50.

6) R. Smend, Zu den von E. Sachau herausgegebenen aramäischen Papyrusurkunden aus Elephantine (s. schon oben S. 159, Nr. 1).



verwandt ist, von der Kritik als ein Niederschlag ältesten israelitischen Gewohnheitsrechtes angesehen wurde, so haben die ägyptischen Funde nun gelehrt, daß auch mit Recht von der Kritik das System des Priesterkodex der nachexilischen Zeit überwiesen wurde. Das Licht kam diesmal nicht aus Babel, sondern aus dem dunklen Kontinent! Für den Betrieb der alttestamentlichen Wissenschaft bedurfte es solcher inschriftlicher Bestätigungen nicht — nun sie ungesucht da sind, sind sie aus mancherlei Gründen willkommen. Durch die Funde in Ägypten ist nun aber auch ein von Winckler selbst oft genug gegen die Modernisten in der alttestamentlichen Wissenschaft ins Feld geführtes inschriftliches Gericht über seine eigne Darstellung der Zeit Esra's und Nehemia's<sup>1)</sup> vollzogen: sie ist ein Phantasiebild — auch dieser Beweis war überflüssig! Die Hoffnung Clermont-Ganneau's<sup>2)</sup> ist nicht zu kühn, daß eines Tages der Boden Ägyptens uns Urstücke der jüdischen Bibel beschert — das kann für manche Forscher peinlich werden!

*Versionen.* Rahlfs<sup>3)</sup> sucht aus den überlieferten Handschriften zum griechischen Psalter die verschiedenen Hauptrezensionen Origenes, Hesych und Lucian festzustellen und liefert so Material zur Gewinnung der ursprünglichen Septuaginta. Smend<sup>4)</sup> lobt das Buch als „in der Septuaginta-Literatur einzigartig“ dastehend. Nestle<sup>5)</sup> sieht sich durch das Erscheinen eines ersten Teils der großen Cambridger LXX<sup>6)</sup> veranlaßt, sich über Zweck, Einrichtung und Benützung dieser Ausgabe zu verbreiten. Margolis<sup>7)</sup> veröffentlicht Vorstudien zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Äquivalente in der Oxforder LXX Konkordanz. Smend<sup>8)</sup> bespricht eine Reihe Fälle, wo der syrische Sirach nach dem Griechen korrigiert ist. Helbing<sup>9)</sup> beginnt eine Septuaginta-Grammatik erscheinen zu lassen, die zugleich auch Hilfsmittel zur Erforschung der griechischen Gemeinsprache und der Sprache des Neuen Testaments ist. Techen<sup>10)</sup> verarbeitet das in seinem Schul-

1) H. Zimmern u. H. Winckler, *Die Keilinschriften u. das Alte Testament* (Berlin, 1902), S. 285—299.

2) Clermont-Ganneau, *Jéhovah à Éléphantine*. (Le Temps, Mardi 29 Octobre 1907.)

3) Alfred Rahlfs, *Der Text des Septuaginta-Psalters*. Nebst einem Anhang: Griechische Psalterfragmente aus Oberägypten mit Abschriften von W. E. Crum. (Septuaginta-Studien, 2. Heft.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. 256 S. Mk. 8,—.

4) Theolog. Ltztg. 1908, Sp. 132.

5) Eberhard Nestle, *Septuagintastudien V.* (Wissensch. Beilage z. Progr. d. Kgl. Würtb. Ev.-Theol. Sem. Maulbronn.) Stuttgart, Vereins-Buchdruckerei, 1907. 23 S. 6) S. ZDMG. 61, 257.

7) Max L. Margolis, *Studien im griechischen alten Testament*. (ZATW. 27, 212—270.)

8) Smend, *Nachträgliches zur Textüberlieferung des syrischen Sirach*. (Ebenda S. 271—275.)

9) R. Helbing, *Septuaginta-Grammatik, Laut- und Wortlehre*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. Mk. 6,—.

10) L. Techen, *Das Targum zu den Psalmen*. Wismar, 1907. 59 S.

programm 1896 gebotene Material und gelangt zu dem Ergebnis, daß das Psalmentargum nach dem hebräischen Text korrigiert ist. Jedoch sind die Korrekturen nicht gleichmäßig in die von T. benützten 3 alten Ausgaben des Targums (Bomberg'sche Bibel-  
5 ausgabe 1518, Psalterium des Justinianus 1516 und Antwerpener Polyglotte) gedrungen.

*Hebräische Grammatik.* Für die hebräische Grammaik im Allgemeinen sei hier gewiesen auf die neuen Arbeiten von Barth<sup>1)</sup> und Brockelmann<sup>2)</sup> und die Neuauflage des bewährten Studenten-  
10 und Gymnasiastenbuches von Strack<sup>3)</sup>. Auf eine Anregung Nestle's<sup>4)</sup> hin äußern sich König, Bacher, Krauß und Marmorstein<sup>5)</sup> über die hebräischen Finalbuchstaben. Neben der Vox memorialis פִּנְיָהּ וּפְנִיָּהּ מִן צֶדֶק (nach Bacher צֶדֶק מִן צֶדֶק, nach Krauß צֶדֶק מִן צֶדֶק „von deinen Sehern“) existiert auch das sinnlose פִּנְיָהּ (Bacher).  
15 Für das Alter der Finalbuchstaben erinnert Marmorstein, daß in den aramäischen Papyri von Assuan bereits die Finalbuchstaben ה, ו, י vorkommen. Ungnad<sup>6)</sup> leitet mit Halévy den hebräischen Artikel von *han* ab; *hal*, was oft als Urform angegeben werde, sei unmöglich, da *l* dem folgenden Konsonanten zu assimilieren dem  
20 Hebräischen widerspreche. יָקָח < *illkah* beruhe auf begrifflicher Ausgleichung. Haupt<sup>7)</sup> führt Fälle an, wo לֹא Pleneschreibung für emphatisches ל = assyr. *lu* sein soll, z. B. Ruth 2, 13 וְאֵכָלֶנּוּ לֹא אֲדִירָה כְּאִתָּה שֶׁשְׂחָתִיד מִגְדֶּה. Zugleich gibt H. ebenda allerhand Bemerkungen zu Amos;  
25 z. B. בְּלִי לְיָמֶיךָ גְּלוּתָא d. i. „weil sie eine Schar, die in Frieden kam, gefangen nahmen“.

*Wortforschung und Textkritik.* Caspari<sup>8)</sup> stellt Betrachtungen an über eine Begriffsgeschichte des Alten Testaments. Haupt<sup>9)</sup> hält für möglich, daß Aram etymologisch ursprünglich  
30 mit Edom identisch ist: *d* und *r* wechseln. König<sup>10)</sup> widerlegt die Annahme Winckler's, daß בְּרִיא Jes. 3, 2 u. ö. den Sachwalter,

1) J. Barth, Sprachwissenschaftliche Untersuchungen z. Semitischen. 1. Teil. Leipzig, Hinrichs, 1907. III, 54 S. Mk. 3,—.

2) C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen (s. schon oben S. 155, Nr. 2).

3) H. L. Strack, Hebr. Grammatik m. Übungsbuch. 9. Aufl. München, Beck, 1907. XII, 152, 128 S.

4) S. ZATW. 27, 119f.

5) Ed. König, W. Bacher, S. Krauß, A. Marmorstein, Zu den hebräischen Finalbuchstaben. (ZATW. 27, 278—284)

6) A. Ungnad, Der hebräische Artikel. (Or. Lttztg. 10, Nr. 4.)

7) Paul Haupt, Scriptio plena des emphatischen *la*-im Hebräischen. (Or. Lttztg. 10, Nr. 6.)

8) Wilhelm Caspari, Über semasiologische Untersuchungen am hebräischen Wörterbuche. (ZATW. 27, 162—211.)

9) Paul Haupt, Die Etymologie von Aram. (ZDMG. 61, 194—195.)

10) Ed. König, Bezeichnet der Nabi' in Jes. 3, 2 usw. den „Sachwalter“? (ZATW. 27, 60—68.)

d. i. den Advokaten, politischen Agenten u. dgl. bedeute. Cramer<sup>1)</sup> glaubt festgestellt zu haben, daß Deuto- und Tritojesaja bis zu einer gewissen Grenze in dem Gebrauch von צדקה übereinstimmen. Doch kommt bei Jes. 56—66 צ' auch fast schon gleichbedeutend mit „Werkgerechtigkeit“ vor. Nestle<sup>2)</sup> beweist aus dem Wortspiel Jer. 20, 3, daß Jeremia Aramäisch verstand und sprach; ähnliches folge für Jesaja aus Jes. 8, 3. Textkritische Arbeiten liegen vor von Paton<sup>3)</sup> und Haupt<sup>4)</sup> zu Esther, von Torrey<sup>5)</sup> zu Chronika, Esra und Nehemia, von Beyer<sup>6)</sup> zu Ob. v. 16, Richt. 2, 1a 5b. Jes. 42, 5—9. Jer. 2, 34. Ps. 35, 2. Hos. 5, 13. 10, 16 (ירב ist Abkürzung von ירבעם). Hos. c. 2, Jes. 14, 28 und von Fuchs<sup>7)</sup> zu Jesus Sirach. Houtsma<sup>8)</sup> gibt Verbesserungen zu Jes. 6, 5. 31, 5. Klageld. 4, 14. Ps. 32, 4. Neh. 2, 13. 10, 30 und zum Schluß eine Erklärung von משחית.

*Metrik.* Sievers und Guthe<sup>9)</sup> teilen sich in die Arbeit 15 über Amos so, daß letzterer den hebräischen Text metrisch bereinigt vorführt, und ersterer dann den Text metrisch transkribiert. Von Sievers stammen die Abschnitte „zur metrischen und stilistischen Technik“ und „zur Vorgeschichte der Sammlung“; von beiden gemeinsam sind die Bemerkungen „zu den Texten im Einzelnen“. 20 Für die Metrik ist charakteristisch die häufige Anwendung des Enjambements, d. i. des Widerspruches zwischen syntaktischen und metrischen Abschnitten<sup>10)</sup>. Sievers<sup>11)</sup> gelingt, wie die Genesis nun auch die Bücher Samuelis metrisch aufzuteilen. S. 115—118 gibt er eine Übersicht über die Quellenscheidung. Sievers<sup>12)</sup> 25 alttestamentliche Miscellen betreffen Metrisches zu Joel, Obadia,

1) Karl Cramer, Der Begriff צדקה bei Tritojesaja. (ZATW. 27, 79—99.)

2) Eberhard Nestle, Ein aramäisch-hebräisches Wortspiel des Jeremia. (ZDMG. 61, 196—197.)

3) Lewis Bayles Paton, A Text-critical Apparatus to the Book of Esther. (Old Testament and Semitic Studies in memory of William Rainey Harper, vol. II, S. 1—52.)

4) Paul Haupt, Critical Notes on Esther. (Ebenda 113—204.)

5) Charles Cutler Torrey, The Apparatus for the Textual Criticism of Chronicles-Esra-Nehemia. (Ebenda 53—112.)

6) Julius A. Beyer, Critical notes on Old Testament Passages. (Ebenda 205—226.)

7) A. Fuchs, Textkritische Untersuchungen z. hebr. Ecclesiastikus. Das Plus des hebr. Textes des Ecc. gegenüber d. griech. Übers. (Bibl. Studien XII, 5.) Freiburg, 1907. XII, 124 S.

8) M. T. Houtsma, Textkritisches. (ZATW. 27, 57—59.)

9) Eduard Sievers und Hermann Guthe, Amos metrisch bearbeitet. (Abh. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. XXIII, Nr. III.) Leipzig, Teubner, 1907. 91 S. *Mk.* 5.—

10) Vgl. Theol. Litzg. 1907, Sp. 312/3.

11) Eduard Sievers, Samuel metrisch hsg. 1. Teil: Text (Metrische Studien III). (Abh. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. XXIII, Nr. IV.) Leipzig, Teubner, 1907. 118 S. *Mk.* 4, 50.

12) Eduard Sievers, Alttestamentliche Miscellen 6 bis 10. (Ber. phil.-hist. Kl. sächs. Ges. d. Wiss. Leipzig LIX, I.) 109 S.

Zephanja, Haggai und Micha. Staerk<sup>1)</sup> will im Anschluß an Kittel's Biblia Hebraica „die wichtigsten Texte aus der prophetischen, epischen, lyrischen und didaktischen Dichtung in metrischer Gestalt“ veröffentlichen und macht den Anfang mit den Dichtungen Jesaja's.  
 5 Hauser<sup>2)</sup> denkt als Dichter gering über die bisherigen Versuche, eine Metrik in den Psalmen herzustellen (S. VIII); schließlich bekennt er sich aber auch zu dem System der Zählung der Hebungen (S. 13 ff.). Für die Gewinnung eines kritischen Textes zieht er stark die LXX herbei.

- 10 *Kommentare und Einzalexegese.* Cheyne's<sup>4)</sup> neues Werk ist eine Art Kommentar zur Genesis und zu Stücken des Exodus. Mahler<sup>5)</sup> will den Namen מַנְשֵׁה für das Ägyptische beanspruchen. Die aufgestellte Etymologie leuchtet aber wenig ein. Vielmehr entspricht מַנְשֵׁה keilschriftlichem Mannašu<sup>6)</sup>. Messel<sup>7)</sup> unterzieht  
 15 das Kapitel über den „großen Sühntag“ Lev. 16 einer neuen kritischen Analyse. Die Grundlage bilden 16, 3 b. 5—10; der 2. Stufe gehören an 2. 3 a. 4. 11 (12 b). 14—16 a. 17—28; an 3. Stelle stehen 12 f. 16 b. 25; den Abschluß bildet die Anfügung 29—34 a. Noordtjiz<sup>8)</sup> sucht wahrscheinlich zu machen, daß  
 20 2 Sam. 8, 3—6 sachlich die Fortsetzung bildet zu 2 Sam. 10, 15—19. Kamphausen<sup>9)</sup> bezieht Jes. 22, 25 nicht auf Eljakim, sondern auf Sebna und kann so für den ganzen Abschnitt Jes. 22, 15—25 Herkunft von Jesaja behaupten. Giesebrecht<sup>10)</sup> hat seinen Jeremiakommentar vom Jahr 1894 in literarhistorischer Hinsicht  
 25 stark umgearbeitet (vgl. z. B. S. XX/I die Quellenscheidung gegen früher) und ihn der modernen Metrik angepaßt. Cornill<sup>11)</sup> hält gegenüber Stade<sup>12)</sup> fest, daß Jer. 1, 5 בְּיָמָיו לְנִיחָא נִחָא:

1) W. Staerk, Ausgewählte poetische Texte des Alten Testaments in metrischer und strophischer Gliederung zum Gebrauch in Vorlesungen und Seminarübungen und zum Selbststudium. Heft 1. Die Dichtungen Jesajas. Leipzig, Hinrichs, 1907. IX, 34 S. Mk. 1,—.

2) Vgl. Theol. Litzg. 1907, Sp. 660/1.

3) Otto Hauser, Die Urform der Psalmen, das erste Buch des Psalters in metrischer Umsehrift und Übersetzung. Großenhain, Baumert & Ronge, 1907. XI, 187 S.

4) K. Cheyne, Traditions and Beliefs of Ancient Israel. London, Black, 1907. XX, 591 S.

5) Eduard Mahler, Zu Genesis XLI. (ZDMG. 61, 625—629.)

6) Vgl. Eduard Meyer, Die Israeliten 1906, S. 515.

7) N. Messel, Die Komposition von Lev. 16. (ZATW. 27, 1—15.)

8) Noordtjiz, 2. Samuel 8, 3—6. (Ebenda 27, 16—22.)

9) Adolf Kamphausen, Sebna. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 107—110.)

10) Friedrich Giesebrecht, Das Buch Jeremia übers. u. erkl. 2. völlig umgearb. Aufl. Mit 1 Abb. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. XLII, 259 S. Mk. 7,—.

11) C. H. Cornill, Die literarhistorische Methode und Jeremia Kap. I. (ZATW. 27, 100—110.)

12) Vgl. ZDMG. 61, 261.

echter Jeremiatext ist. Nach Bruston<sup>1)</sup> wird Jer. 1, 5 ein Plural durch Jer. 1, 8 נְשִׁיךְ gefordert. Doch stößt sich B. mit Stade an נָשִׁים und liest dafür נָשִׁים = נָשִׁים. Für Nahum ist zu vergleichen Haupt<sup>2)</sup>. Charles Augustus und Emilie Grace Briggs<sup>3)</sup> beenden ihren Psalmenkommentar<sup>4)</sup>. Populär gehalten ist die Psalmenerklärung von Boehmer<sup>5)</sup>. Ludwig<sup>6)</sup> behandelt textkritisch und metrisch die Psalmen 2, 23, 29, 39, 42/43, 46, 51, 67, 90, 107, 110, 146. Spoer<sup>7)</sup> läßt Ps. 18 aus den zwei selbständigen Liedern 1—7 + 14 + 17—29 + 31 und 30 + 32—51 und der Einschaltung 8—13 + 15—16 bestehen; davon 10 soll sich das 2. Lied auf Johann Hyrkan nach dem Jahr 129 v. Chr. beziehen. Dijkema<sup>8)</sup> deutet Ps. 45 als ein auf ein gewöhnliches Brautpaar gedichtetes Hochzeitslied. Die Aufnahme in das Gesangbuch verdanke es dem Umstande, daß die Gemeinde sich selbst in dem Bilde des Königs erblickte. Eine neue Einzelmonographie zu 15 dem schon oft behandelten 68. Psalm bietet Haupt<sup>9)</sup>. Haupt<sup>10)</sup> deutet mit Olshausen Psalm 137 auf die Makkabäerzeit; auch gibt er Übersetzung und Kommentar. Populäre und apologetische Zwecke verfolgt Oettli<sup>11)</sup> mit seiner Erläuterung des Buches Hiob. Haupt<sup>12)</sup> veröffentlicht eine, von einer Einleitung und einem sehr eingehenden 20 Kommentar umrahmte neue Übersetzung des Hohenliedes nach eigner sachlicher Ordnung. Zapletal<sup>13)</sup> bekennt sich zu der Deutung des Hohenliedes als carmen epithalamium, nuptiale (S. 30). Der Frage der Verfasserschaft will er (S. 58 Anm.) eine neue Schrift widmen. Löhr<sup>14)</sup> hat seine Erklärung der Klagelieder besonders 25 in metrischer Hinsicht revidiert. Für Esther, Daniel (Klagelieder

1) Ch. Bruston, Jérémie fut-il prophète pour les nations? (ZATW. 27, 75—78.)

2) Paul Haupt, The Book of Nahum. (JBL. 26, 1—53.)

3) Charles Augustus Briggs and Emilie Grace Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms Vol. II. (The International Critical Commentary.) Edinburgh, T. & T. Clark, 1907. VIII, 572 S. 10 s. 6 d.

4) Vgl. ZDMG. 61, 261/2.

5) J. Boehmer, Das Buch der Psalmen ausgelegt für Bibelfreunde. Leipzig, 1907. VIII, 476 S.

6) Carolus Ludwig, De Psalmis delectis emendatius ac metricè edendis. (Gothaer Gymnasialprogr.) Lipsiae, Fock, 1907. 13 S.

7) Hans H. Spoer, Versuch einer Erklärung von Psalm 18. (ZATW. 27, 145—161.)

8) F. Dijkema, Zu Psalm 45. (Ebenda 27, 26—32.)

9) Paul Haupt, Der 68. Psalm. (AJSL. 23, 220—240.)

10) Paul Haupt, Psalm 137. (Or. Littztg. 10, Nr. 2.)

11) S. Oettli, Das Buch Hiob erläutert für Bibelleser. (Erläuterungen zum A. T., 1. Teil.) Calw und Stuttgart, 1907. 126 S.

12) Paul Haupt, Biblische Liebeslieder. Leipzig, Hinrichs, 1907. LVI, 135 S. Mk. 4,50.

13) Vincenz Zapletal, Das Hohelied kritisch und metrisch untersucht. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung (Gschwend), 1907. VII, 153 S. Mk. 4,—.

14) Max Löhr, Die Klagelieder des Jeremias übers. u. erkl. 2. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. XVI, 32 S. Mk. 1,—.

u. Baruch) und Esra-Nehemia vgl. die Arbeiten von Streane<sup>1)</sup>, Knabenbauer<sup>2)</sup> und Neteler<sup>3)</sup>.

*Literaturgeschichte.* Gautier<sup>4)</sup> bietet eine Einleitung zum Alten Testament, die dem Gang der alttestamentlichen Schriften 5 folgt. Auch werden die wichtigsten Pseudepigraphen genannt. Den Schluß bilden Bemerkungen zur „allgemeinen Einleitung“. Der Standpunkt des Werkes ist der der „gemäßigten Bibelkritik auf Wellhausen-Duhm'scher Grundlage, so wie er um 1900 zum Durchschnittsbesitz geworden ist“<sup>5)</sup>. Klostermann<sup>6)</sup> stellt sich 10 mit seinen aus der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1894 ff. wieder abgedruckten und durch die Abhandlung über das „Sinaitische Bundesbuch“ ergänzten Aufsätzen, die unter dem Titel Pentateuch vereinigt sind, in bewußten Gegensatz zu der herrschenden Hexateuchkritik. Er betont stark die Unsicherheit des Textes, der der 15 Quellenanalyse als Unterlage dient. Merx<sup>7)</sup> gibt eine neue Einführung in den Hexateuch. Im Rahmen der Weltliteratur entworfen, verfolgt sie besonders den Zweck, eine Geschichte der israelitischen Rechtsentwicklung vorzuführen. Nach S. 143 hat M. bei seiner Darstellung beabsichtigt, den Gegensatz zwischen Dillmann und 20 Reuß, Graf, Kuenen u. Wellhausen auszugleichen. P ist wohl die jüngste Quelle, hat aber „ein weit älteres Werk mit Stoffen, die bis zu den Höhenkulten zurückreichen, — das ist das Heiligkeitsgesetz — in sich aufgenommen“. Grimme<sup>8)</sup> weist nach Naville auf die ägyptische Sitte hin, in die Grundmauern alter Tempel 25 Ritual- oder Rechtscodices einzufügen und hält mit Naville für möglich, daß das unter Josia aufgefundene Urdeuteronomium einst von Salomo in die Fundamente oder Mauern des von ihm gegründeten Jerusalemer Tempels eingelegt worden sei. Einen urkundlichen Hinweis findet G. in Deut. 29, 28: „Das ist was für 30 Jahwe, unseren Gott, versteckt gewesen war und für uns und unsere Kinder wieder aufgedeckt worden ist, damit wir auf immer alle

1) A. W. Streane, The book of Esther. With Introd. and Notes. (The Cambridge Bible.) Cambridge, 1907. XXXIV, 80 S.

2) J. Knabenbauer, Commentarius in Danielelem prophetam, Lamentationes et Baruch. Paris, Lethellieux, 1907. 530 S.

3) B. Neteler, Die Bücher Esdras und Nehemias der Vulgata u. des hebr. Textes übers. u. erkl. Münster i. W. 1907. VI, 105 S.

4) Lucien Gautier, Introduction à l'Ancien Testament. 2 Bände. Lausanne, Bridel & Co., 1906. XVI, 671, 642 S.

5) Vgl. Theol. Litzg. 1907, Nr. 26.

6) August Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgesch. Neue Folge. Leipzig, Deichert, 1907. IV, 583 S. *Mk.* 10,—.

7) Adalbert Merx, Die Bücher Moses und Josua. Eine Einführung für Laien. (Religionsgesch. Volksbücher II, 3 Doppelheft.) Tübingen, Mohr, 1907. 160 S. *Mk.* 1,—, karton. *Mk.* 1,25.

8) Hubert Grimme, Die Auffindung des salomonischen Gesetzbuches unter Josia. (Or. Litzg. 10, Nr. 12.)

Satzungen dieser Thora befolgen<sup>1)</sup>. Schmidt<sup>1)</sup> behandelt vom sagen- und mythenvergleichenden Standpunkt die Vorgeschichte des Jonamythus. Er stammt aus der Fremde<sup>2)</sup>. Haupt<sup>3)</sup> schält aus Nah. 1—3 vier Lieder heraus, wovon das 1. u. 2. nach 161 v. Chr. verfaßt sind, das 3. nach Beginn der Belagerung Ninives, also etwa 5 um 607, das 4. nach dem Fall, etwa 606. König<sup>4)</sup> zieht zum Verständnis der hebräischen Dichtung die arabische und babylonische Literatur heran. Kittel<sup>5)</sup> behandelt Einleitungsfragen zu den Proverbien: Jesus Sirach ist von den Proverbien durch einen erheblichen Zeitraum getrennt. 10

*Archäologie.* Benzing<sup>6)</sup> hat die neue Auflage seiner Archäologie unter die von Winckler inaugurierte Anschauung vom alten Orient gestellt. „Wer hier im Orient es tagtäglich mit Händen greifen kann, daß der „Orient“ nicht nur ein geographischer Begriff ist, sondern eine sehr reale Macht, eine gewaltige Kultur- 15 welt, die vom Nil bis zum Euphrat die verschiedenen Länder und Völker zusammenfaßt, der kann sich auch den alten Orient gar nicht mehr anders vorstellen, und der Gedanke einer gemeinsamen altorientalischen Weltanschauung und altorientalischen Kultur ist ihm ein ganz selbstverständlicher.“ S. 121 heißt es indeß von der 20 Beschneidung, die eine Weihe an die zeugende lebenspendende Naturkraft darstellte, sie paßte „in das Schema des reinen Gestirndienstes“ nicht. „Gerade dieser Gedanke der ewigen, jedes Jahr aufs neue sich offenbarenden Zeugungskraft der Natur fand im Unterschied von dem babylonischen reinen Gestirndienst eine ganz 25 besondere Betonung in den westsemitischen „kanaanäischen“ Kulturen“ — darnach gibt es also doch auch Unterschiede innerhalb der gemeinsamen Kultur! Das durch die neuen Ausgrabungen gebotene Material ist von B. sehr herangezogen. Hingegen sind die Fragen, die in die eigentliche Religionsgeschichte gehören, stärker aus- 30 geschieden. Vincent<sup>7)</sup> orientiert geschichtlich und geographisch über die Ausgrabungen in Palästina seit 1890: Tell-el Chesi, T. Zakarija, T. eş-Şāfi, T. Dschedeide, T. Sandachanna, T. Dschezer, T. Ta'annak und Tell-Mutesellim. Alsdann beschreibt er mit Unter-

1) Hans Schmidt, Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. (Forsch. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. Test., hsg. v. Bousset u. Gunkel, Heft 9.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. VIII, 194 S. Mk. 6.—

2) Vgl. dazu ZDMG. 61, 939—947.

3) Paul Haupt, Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag. (ZDMG. 61, 275—297.)

4) E. König, Die Poesie des Alten Testaments. (In: Wissenschaft u. Bildung.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. 164 S. Mk. 1.—, geb. Mk. 1,25.

5) Kittel, Sprüche Salomos. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>8</sup> 18, 686—697.)

6) J. Benzing, Hebräische Archäologie. (Grundriß der theol. Wissensch. II, 2.) 2. Aufl. Mit 253 Abb. u. einem Plan v. Jerusalem. Tübingen, Mohr, 1907. XX, 450 S.

7) Hugues Vincent, Canaan d'après l'exploration récente. (Études bibliques.) Paris, Lecoq, 1907. XII, 495. fr. 15.

scheidung der geschichtlichen Perioden, was sich auf Grund der Grabungen sagen läßt über 1. die kanaanitischen Städte, 2. die Kultorte, 3. Idole und sonstige Kultgegenstände, 4. die Toten, 5. Keramik, 6. Geologie und prähistorische Archaeologie. Ein Schlußkapitel betrifft die Stellung Kanaans in der Weltgeschichte. Das Ganze ist ein erstes Kompendium der modernen Palästina-Grabungen und zugleich ein Vorbild für Einzelgrabungsberichte. Der schwächste Teil ist wohl das historische Schlußkapitel. Sellin<sup>1)</sup> faßt das Resultat seiner neuen Probegrabung dahin zusammen, daß dadurch  
 10 der Beweis erbracht sei, „daß die Hügel bei der Elisaquelle das einst von den Israeliten zerstörte Jericho umschließen“. Auch die Befestigungsart der Stadt im Norden konnte festgestellt werden. Auf dem nördlichsten Hügel wurde ein Turm mit Burg bloßgelegt; das ganze Gebäude sei das am besten erhaltene, das bisher durch  
 15 Grabungen bekannt wurde. Graf von Mülinen<sup>2)</sup> schildert auf Grund persönlicher Erfahrungen den heutigen Karmel und seine Bewohner. Für den Religionshistoriker besonders anziehend sind die Mitteilungen über das religiöse Leben der Mohammedaner, Christen und Juden S. 148 ff., die Reste von Totenopfern, Ahnen-  
 20 kult und die Weihrauch- und Tuschleiergelübde (S. 192). Kittel<sup>3)</sup> kommt zu dem Ergebnis, daß צִיָּן רִגְלִי 1 Kön. 1, 9 identisch ist mit dem Hiobsbrunnen, und daß „mit hoher Wahrscheinlichkeit der beim Hiobsbrunnen stehende Stein als der Schlangenstein“ אֶבֶן הַחֲדָדִים anzusehen ist. Sandel<sup>4)</sup> berichtet über verschiedene Touren, die  
 25 er nach dem Toten Meere unternommen hat, z. B. Besuch einer bisher unbekannten Höhle im Wādi sdēr; ausführlicher behandelt er aber eine Ostern 1906 ausgeführte 12 tägige Segelfahrt auf dem Toten Meer. Eckardt, Zickermann und Fenner<sup>5)</sup> belehren populär über die jetzigen Zustände von Palästina. Löhr<sup>6)</sup> be-  
 30 schreibt das religiöse und kulturelle Leben im heutigen Palästina mit Rücksicht auf die Nachrichten der Bibel. Kittel<sup>7)</sup> führt die Geschichte des jerusalemischen Tempels vor: der Bau Salomo's, der Tempel Serubabel's und der herodianische Tempel. Auch beschreibt

1) Ernst Sellin, Kurzer vorläufiger Bericht über eine Probeausgrabung in Jericho. (Mitt. u. Nachr. d. Deutsch. Pal.-Ver. 1907, 65—71.)

2) E. Graf von Mülinen, Beiträge zur Kenntnis des Karmels. (ZDPV. 30, 117—207.)

3) Rudolf Kittel, Der Schlangenstein im Kidronthal bei Jerusalem. Mit 8 Abb. Universitätsprogramm. Leipzig, Edelman, 1907. 31 S.

4) G. D. Sandel, Am Toten Meere. (ZDPV. 30, 79—106.)

5) R. Eckardt, E. Zickermann, F. Fenner, Palästinenische Kulturbilder, Beiträge zur Palästinakunde. Leipzig, Wigand, 1907. X, 260 S., mit 64 Abb. u. 2 Stadtplänen. Mk. 5,50.

6) M. Löhr, Volksleben im Lande der Bibel. (Wissenschaft u. Bildung 7.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1907. 138 S. mit zahlreichen Städte- und Landschaftsbildern. Mk. 1,—, geb. Mk. 1,25.

7) R. Kittel, Tempel von Jerusalem. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 19, 488—500.)



Kittel<sup>1)</sup> die Tempelgeräte: Schaubrottisch, Leuchter, ehernes Meer und Wasserbecken (Handfaß), Kesselwagen. Kittel<sup>2)</sup> kommt zu dem Ergebnis, daß wohl eine Stiftshütte, d. i. ein Zelt als Behausung der Lade in alter Zeit existiert hat, die Beschreibung dieses Zeltes aber in Ex. 25 ff. wenig Anspruch auf Geschichtlichkeit 5 habe. Eine gründliche Beschreibung der תִּפְחִיף *φυλακτήριον* Mt. 23, 5 gibt Wünsche<sup>3)</sup>. Wilke<sup>4)</sup> führt die Hebräerin als Mädchen, als Braut, als Gattin, Mutter und Hausfrau vor und sucht „einen Einblick in ihre idealen Charaktereigenschaften zu eröffnen“ (S. 4). v. Orelli<sup>5)</sup> klassifiziert die im A. T. als rein und unrein geltenden 10 Tiere, sucht die der Unterscheidung zugrunde liegenden Vorstellungen zu ergründen (vor allem die natürliche Abneigung), und erörtert sodann das Verbot des Blut- und Fettgenusses, und einzelne Bestimmungen über Zubereitung von Speisen. v. Orelli<sup>6)</sup> schreibt über Entstehung der Leibeigenschaft, Preis eines Sklaven, Dauer 15 der Sklaverei und Behandlung der Sklaven. Lotz<sup>7)</sup> bespricht die einzelnen biblischen Sternnamen und verbreitet sich dann über Sterndeutung und -dienst. König<sup>8)</sup> äußert sich über Ursprung, Anwendung und Vollzug der Steinigung. König<sup>9)</sup> zerlegt die bei den Hebräern üblichen Spiele in solche, die den Verstand be- 20 schäftigen (Spielen, Rätselraten), oder das Gefühl (Singen) und den Willen (Tanzen, Wettlaufen, mit dem Pfeil schießen, Steine heben). Zehnpfund<sup>10)</sup> scheint zu meinen, daß Tanz als kultischer Tanz nur im Volke, niemals aber in der offiziellen Jahwereligion Bedeutung gehabt habe. Erst im späteren Judentum sei der Tanz 25 Bestandteil des Kultus geworden. Zehnpfund<sup>11)</sup> beschreibt die in Palästina anzutreffenden Taubenarten und handelt über die Verwendung der Tauben beim Opfer und in der Poesie.

*Israelitisch-jüdische Geschichte und Geographie.* Der, wer weiß wie oft schon totesagte „Wellhausenianismus“ macht immer 30 weitere Fortschritte. Beweis: das Erscheinen der sechsten Ausgabe von Wellhausen's<sup>12)</sup> Israelitischer und jüdischer Geschichte. Spiegelberg<sup>13)</sup> deutet עֲבָדִים nach Jer. 2, 6 „Beduine“, wozu

1) R. Kittel, Tempelgeräte. (Ebenda 19, 500—504.)

2) Kittel, Stiftshütte. (Ebenda 19, 33—42.)

3) Aug. Wünsche, Tephillin. (Ebenda 19, 510—513.)

4) Fritz Wilke, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament. Leipzig, Weicher, 1907. 62 S. Mk. 1,—.

5) v. Orelli, Speisegesetze bei den Hebräern. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 603—607.)

6) v. Orelli, Sklaverei bei den Hebräern. (Ebenda 18, 417—423.)

7) Wilhelm Lotz, Sterne. (Ebenda 19, 10—16.)

8) Ed. König, Steinigung bei den Hebräern. (Ebenda 18, 792—794.)

9) Ed. König, Spiele bei den Hebräern. (Ebenda 18, 633—636.)

10) Rudolf Zehnpfund, Tanz bei den Hebräern. (Ebenda 19, 378—380.)

11) Rudolf Zehnpfund, Tauben. (Ebenda 19, 394—396.)

12) J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte. 6. Ausgabe. Berlin, Georg Reimer, 1907. V, 386 S.

13) Wilhelm Spiegelberg, Der Name der Hebräer. (Or. Litzig 10, Nr. 12.)

Littmann die sprachvergleichende Rechtfertigung gibt. Wilke<sup>1)</sup> ist der Ansicht, daß der Patriarch Abraham, in dem der Christ den ersten Offenbarungsempfänger sieht, „wirklich eine historische Persönlichkeit von Fleisch und Blut gewesen ist“ (S. 48). Volz<sup>2)</sup> beschreibt die nachmosaisch-vorprophetische Religionsstufe Israels und schließt daraus zurück auf Mose und sein Werk. Denn von Mose selbst haben wir „keinen einzigen sicheren Ausspruch“ (S. 102). Mose verkündigte bereits, daß Jahwe sittlicher Weltgott war; auch verband er schon Religion und Sittlichkeit. Gegenüber letzterer Tatsache ist unwichtig, „ob Mose den Dekalog ausgab“ (S. 84). Mose stiftete eine Religionsgemeinde, kein Volk. Was ihn zum Religionsstifter machte, war das eigne religiöse Erlebnis (S. 96). Gegenüber dem, daß Mose die „religiös-sittliche Kraft in das Volk Israel und damit in die Menschheit einführte“, sind die Propheten nur Fortsetzer seines Werkes, keine Neuschöpfer der Religion (S. 103). Das gleiche Thema bearbeitet Reiner<sup>3)</sup>. Orelli<sup>4)</sup> hält die ganze Gestalt Simson's für echt hebräisch. Baentsch<sup>5)</sup> hat nach S. 172 bei seiner Darstellung „David und sein Zeitalter“ den von Winckler in seiner Geschichte Israels 1895—1900 niedergelegten Anschauungen, „soweit sie hier Beachtung verdienen, nach Möglichkeit Rechnung getragen und den Leser wenigstens im allgemeinen damit bekannt zu machen gesucht“. Beachtenswert sind die historisch-kritischen Bemerkungen von Cook<sup>6)</sup> zur Geschichte Saul's und David's. Salzberger<sup>7)</sup> beginnt wertvolles Material zur Salomo-sage zu veröffentlichen. S. 8 meint er, Koh. 1, 12 werde bereits vorausgesetzt die Legende von dem Sturz und der Pilgrimschaft Salomo's. Erbt<sup>8)</sup> entwickelt eigenartige Anschauungen zu dem Thema: Elia, Elisa, Jona. Ungnad<sup>9)</sup> zeigt an Beispielen wie Merodach-Baladan mār-Jakin(i) d. i. M. B. der aus Bit-Jakin oder Ammiba'al mār Zamani d. i. A. der aus Bit-Zamani, daß so auch Jaua mār Ĥumri bedeute: Jehu aus Bit-Ĥumri (d. i. Israel). Dazu ver-

1) Fritz Wilke, War Abraham eine historische Persönlichkeit? Vortrag. Leipzig, Weicher, 1907. 48 S.

2) Paul Volz, Mose, Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion. Tübingen, Mohr, 1907. VII, 115 S. *Mk.* 3,—.

3) J. Reiner, Moses und sein Werk. Berlin, 1907. 78 S.

4) v. Orelli, Simson. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche\* 18, 371—374.)

5) B. Baentsch, David und sein Zeitalter. (Wissensch. u. Bild. Nr. 16.) Leipzig, Quelle & Meyer, 1907, 172 S. *Mk.* 1,—, geb. *Mk.* 1,25.

6) St. A. Cook, Critical Notes on Old Testament History. The Traditions of Saul and David. London, 1907. XXVIII, 160 S.

7) G. Salzberger, Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur. Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde. I. Teil: Salomo bis zur Höhe seines Ruhmes. Berlin, 1907. 129 S.

8) Wilhelm Erbt, Untersuchungen zur Geschichte der Hebräer. Heft I. Elia, Elisa, Jona. Ein Beitrag zur Geschichte des 9. u. 8. Jahrh. Leipzig, Pfeiffer, 1907. II, 88 S. *Mk.* 4,—.

9) A. Ungnad, Jaua mār Ĥumri. (Or. Littztg. 9, Nr. 4.)

gleicht Calice (Or. Lttztg. 10, Sp. 334) Jes. 37, 12 בְּיַד עַדְיָ d. i. die Einwohner von Bit-Adini. Die mir inhaltlich unbekannte Arbeit Schiffer's<sup>1)</sup> möchte ich wegen ihres vielversprechenden Titels nicht unerwähnt lassen! Guthe<sup>2)</sup> schildert nach einer Skizzierung der äußeren und inneren Zustände des 8. Jahrhunderts die Berufung 5 Jesaia's und die Anfänge seines Wirkens. Wichtige Etappen sind ihm dann die Jahre 735/4: Jesaia und Ahas, 722 der Fall Samariens und 701 das Läuterungsgericht über Jerusalem. Eine originelle Exegese ermöglicht ihm bei Jes. 7, 13—17 ohne Streichung 10 durchzukommen. Die Abschnitte 9, 1—6 und 11, 1—9 sind als Gedichte über den „zweiten David“ in den Anhang gewiesen, worin die Gründe für und gegen die Echtheit erwogen werden. Meyer<sup>3)</sup> führt die Geschichte Gazas von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart vor. Sellin<sup>4)</sup> beschäftigt sich mit den Fragen: wer 15 war der Vater Serubbabel's, wie steht S. zu Scheschbazzar, was war das Ende S.? Bertholet<sup>5)</sup> will zeigen, wie nach dem Verfasser des Danielbuches durch die seit Alexander dem Großen für den Orient heraufgezogene und unter Antiochus speziell für das Judentum akut gewordene griechische Gefahr das Gericht des Himmels 20 herausgefordert wird. Bei der Ausmalung der Katastrophe von oben bedient sich der Verfasser von Daniel vieler fremder orientalischer Stoffe. Den Menschengott ist B. geneigt auf Michael, den Schutzpatron Israels, zu deuten (S. 51). Guthe<sup>6)</sup> schreibt über Land, Städte und Bauten der Phönizier, Name und Herkunft, Religion, Geschichte, Handel, Kunst und Kultur. Montgomery<sup>7)</sup> 25 stellt quellenmäßig das Material zusammen über die Samaritaner und versucht ein Bild zu liefern von der äußeren und inneren Geschichte dieser Sekte von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart<sup>8)</sup>. Oort<sup>9)</sup> liefert mit Wildeboer zusammen für Holland einen ähn-

1) S. Schiffer, Keilinschriftliche Spuren der in der 2. Hälfte d. 8. Jahrh. von den Assyriern nach Mesopotamien deportierten Samarier (10 Stämme). (Beih. Nr. I d. Or. Lttztg.) Berlin, Peiser, 1907. IV, 44 S. *Mk.* 5,—.

2) Hermann Guthe, Jesaja. (Religionsgesch. Volksbücher II, 10.) Tübingen, Mohr, 1907. 70 S. *Mk.* 0,50.

3) Martin Meyer, History of the City of Gaza. From the earliest times to the present day (s. schon oben S. 159 Nr. 3).

4) Sellin, Serubbabel. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 225—227.)

5) Alfred Bertholet, Daniel und die griechische Gefahr. (Religionsgesch. Volksbücher II, 17.) Tübingen, Mohr, 1907. 64 S. *Mk.* 0,50.

6) Guthe, Sidonier. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 280—302.)

7) James Alban Montgomery, The Samaritans, the Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature. Philadelphia, Winston, 1907. XIV, 358 S.

8) Vgl. Or. Lttztg. 1907, Nr. 12.

9) H. Oort, met medewerking van G. Wildeboer, Platen-Atlas tot opheldering van bijbelsche Oudheden. Amsterdam, van Kampen & Zoon, 1907. 54 Taf. u. 54 S. *fl.* 3,90.

lichen Bilderatlas zur Bibelkunde wie 1905 Frohnmeyer und Benzinger für das deutsche Publikum (vergl. ZDMG. LX, 269.270).  
 5 Clauß<sup>1)</sup> sichtet die geographischen Angaben der Amarnabriefe, soweit sie Syrien und Palästina angehen, und gibt am Schluß eine Übersicht über die Resultate seiner Untersuchung. Guthe<sup>2)</sup> kritisiert die verschiedenen biblischen und außerbiblischen Überlieferungen über die Lage des Sinai. Nestle<sup>3)</sup> weist darauf hin, daß der Sina auf arabisch nicht *rās es-safsāf*, sondern *r. es-safsāfe* (Ez. 17, 5 צִיִּץ־סָפֵר) heiße. Beer<sup>4)</sup> beschreibt die Geographie und  
 10 Geschichte Syriens, letztere von der aramäischen Einwanderung bis zur Gegenwart. Der Geschichte der syrischen Kirche widmet Nestle<sup>5)</sup> einen literaturreichen Artikel. Winckler<sup>6)</sup> verteidigt gegenüber Ed. Meyer seine Deutung von Suri = Syria. Musil<sup>7)</sup> gibt in Form eines Reisejournals Bericht über die von 1896—1902  
 15 von ihm durchstreiften Gegenden von Moab. Das ganze enthält u. a. Material zur Identifizierung moabitischer Orte, die in der Bibel und bei alten Schriftstellern genannt werden. Die von demselben<sup>8)</sup> gebotene Karte erstreckt sich von Hesbon bis zum Älanitischen Meerbusen, von Raphia im Westen bis zum 37. Grad  
 20 östlich. Außerdem gibt derselbe<sup>9)</sup> eine Spezialkarte der Umgebung von Petra bei.

*Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte.* Delitzsch<sup>10)</sup> beleuchtet weiter durch babylonische Streif- und Schlaglichter die Kultur der alten und neuen Menschheit. Winckler<sup>11)</sup> sucht u. a.  
 25 zu zeigen, wie die alttestamentliche Religion sich im Zusammenhang mit dem Kulturleben des alten Orients entwickelte. Marti<sup>12)</sup> hat Än-

1) H. Clauß, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel (ZDPV. 30, 1—79).

2) Guthe, Sinai. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 381—385.)

3) E. Nestle, Der arabische Name des Sina. (ZDPV. 30, 111.)

4) G. Beer, Syrien. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 19, 281—295.)

5) E. Nestle, Syrische Kirche. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 19, 295—306.)

6) Hugo Winckler, Suri. (Or. Litztg. 10, Nr. 6—8.)

7) Alois Musil, Arabia Petraea. I. Moab. Topographischer Reisebericht (s. schon oben S. 163 Nr. 6).

8) Derselbe, Karte von Arabia Petraea nach eigenen Aufnahmen. Hsg. v. d. k. Ak. d. Wiss. 1:300000. 3 Blatt von je 50×65 cm Bildfläche. Farbdruck. Ebenda 1907. Mk. 15,—.

9) Derselbe, Umgebungskarte von Wādi Mūsa (Petra). 1:200000. 28,5×37,5 cm Bildfläche. Farbdruck. Ebenda 1907. Mk. 3,50. (Vgl. dazu Schürer, Theol. Litztg. 1908, Nr. 4.)

10) Friedrich Delitzsch, Mehr Licht. Die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyrischen Grabungen für Geschichte, Kultur und Religion. Ein Vortrag. Leipzig, Hinrichs, 1907. 64 S. mit 50 Abb. Mk. 2,—.

11) H. Winckler, Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit. (Wissenschaft u. Bildung.) Leipzig, Quelle & Meyer. 156 S. Mk. 1,—, geb. Mk. 1,25.

12) Karl Marti, Geschichte der Israelitischen Religion. 5. Aufl. Straßburg, Bull, 1907. X, 358 S. Mk. 4,40.

derungen in der neuen Auflage seiner israelischen Religionsgeschichte besonders dem Abschnitte: „Altsemitische Religion“ und „Altisraelitische Jahwereligion“ angedeihen lassen. Graf Baudissin<sup>1)</sup> spricht über die Beschaffenheit der Sonne, ihren Einfluß auf das Irdische, die Sonne als Zeitmesser und behandelt dann sehr eingehend die kultische Verehrung der Sonne bei semitischen Völkern (Babylonier und Assyrier, Kananäer und Phönizier, Aramäer, Südsemiten: Araber, Nabatäer, Südaraber, Äthiopen und schließlich die Hebräer). Der Artikel ist, wie der entsprechende über den Mond, ein kleines Kompendium vergleichender semitischer Religionsgeschichte. Hehn<sup>2)</sup> läßt die für den antiken Kult und auch sonst bedeutsame „Siebenzahl“ aus der Vierteilung des Mondumlaufes und nicht aus der Siebenzahl der Planeten herrühren. שַׁבָּת sei Entlehnung von assyrischem *šabattu*, das selbst als *qāttūl*-Form vom Stamm שָׁבַט d. i. anzusehen sei, so daß *šabattu* „Fülle, Sättigung, Befriedigung, Integrität, Vollkommenheit“ (!) bedeute (S. 93). Grimme<sup>3)</sup> erklärt שבֹּטָה Ex. 34, 22 „das Fest der Sieben“ d. i. der Plejaden oder des Siebengestirns. Daß Aufgang und Untergang der Plejaden auch sonst Zeichen für Ernte und Pflügen sind, ist bekannt. Graf Baudissin<sup>4)</sup> hält Tammuz und Adonis für „verschiedene Gottheiten, die aber aus einer gemeinsamen altsemitischen Wurzel erwachsen sind“. In beiden Kulturen herrscht gleichmäßig der Zug der Trauer vor. Kautzsch<sup>5)</sup> versucht eine Übersicht über die alttestamentlichen Aussagen von einem Eintreten der Gottheit in die Sphäre des menschlichen Wahrnehmens. Kittel<sup>6)</sup> zeigt, wie Handlungen und Worte den Segen und Fluch vermitteln, welchen Personen das Segnen und Fluchen zusteht, und welche Wirkungen damit verbunden sind. Graf Baudissin<sup>7)</sup> hält die Teraphim für eine Art Penaten, Bilder von Ahnengeistern; eine etymologische Erklärung sei vorab nicht möglich. Trotz dem Verbot den Teufel an die Wand zu malen, zeichnet Wünsche<sup>8)</sup> die Geschichte des Teufels vom Alten Testament bis in die jüngsten Dogmatiken herab. W. meint: „die Vorstellung vom Teufel ist zu den Juden von Babylonien gedrungen, sie hat aber durch Berührung mit der Mazda-religion Persiens eine weitere Ausbildung erhalten“. Wäre dem

1) Wolf Baudissin, Sonne bei den Hebräern. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>8</sup> 18, 489—521.)

2) Johannes Hehn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament (s. schon oben S. 157 Nr. 9).

3) Hubert Grimme, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. (Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums, hsg. v. E. Drerup, H. Grimme, J. P. Kirsch I, 1.) Paderborn, Schöningh, 1907. VIII, 124 S. Mk. 3,60.

4) Wolf Baudissin, Tammuz. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>8</sup> 19, 334—377.)

5) Kautzsch, Theophanie. (Ebenda 19, 663—668.)

6) Kittel, Segen und Fluch. (Ebenda 18, 148—154.)

7) Wolf Baudissin, Teraphim. (Ebenda 19, 514—518.)

8) Aug. Wünsche, Teufel. (Ebenda 19, 564—574.)

so, dann müßte, sobald das exotische Nationale des Teufels bekannt geworden ist, aller Teufelsglaube zum Teufel fahren; er sitzt aber zu tief im menschlichen Gemüt, nicht bloß im babylonischen oder persischen! Lotz<sup>1)</sup> vergleicht biblische und außerbiblische Urgeschichte. Greßmann<sup>2)</sup> sammelt die mythischen Überbleibsel der Paradiesgeschichte. Böklen<sup>3)</sup> bringt Parallelen zu Adam und Kain. Caspari<sup>4)</sup> erörtert Begriff und Geschichte von כְּבֹד. Über Prophetismus vgl. Stosch<sup>5)</sup>. Kautzsch<sup>6)</sup> bestreitet, daß מָוֹת נֶפֶשׁ (Lev. 21, 11, Num. 6, 6) „Totenseele“ heißt, und bleibt bei der früheren Deutung „jemand totes“ (Gesenius), „tote Person“ (Oehler). Peisker<sup>7)</sup> untersucht, um das Wesen der Religion Altisraels als Volksreligion festzustellen, die Beziehungen Jahwe's zu Nichtisraeliten auf Grund der Aussagen von J und E im Hexateuch und der vordeuteronomischen Quellen von Richt., Sam. und Könige. Er kommt zu dem Resultat, daß Jahwe in naiver Weise als Gott der Menschen gelte, was ihn aber nicht hindere, einen Unterschied in der Behandlung von Nichtisraeliten und Israeliten zu machen; denn an Israel hat nun Jahwe einmal ein besonderes Interesse, da er Israel zu seinem Volke aus der Zahl der Völker erwählt hat (S. 94/5). Feldmann<sup>8)</sup> rührt an das viel mißhandelte Thema vom Knecht Jahwe's.

*Nachbiblisches Judentum und Talmud.* Strack<sup>9)</sup> findet die älteste Erwähnung von Synagogen in Ps. 74, 8, den er aus der Zeit des Artaxerxes III. Ochus (359—338) ableitet. Strack<sup>10)</sup> läßt aus den „Ältesten“ zur Zeit Esra-Nehemia's den aristokra-

1) Wilhelm Lotz, Die biblische Urgeschichte in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen u. zum Ganzen der Heiligen Schrift. Vorträge. Leipzig, 1907. IV, 73 S.

2) Hugo Greßmann, Mythische Reste in der Paradieserzählung. (Archiv f. Religionsw. 1907, 345—367.)

3) E. Böklen, Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung. (I. Bd. Heft 2/3 d. Mytholog. Bibliothek.) Leipzig, 1907. IV, 148 S.

4) W. Caspari, Studien zur Lehre von der Herrlichkeit Gottes im Alten Testament. Die Wortbedeutung der lautlichen Verwandten von כְּבֹד, dessen Wortform, Sprachgebrauch und vorherrschende Auffassungen. (Diss.) Erlangen, 1907. 106 S. — Daran schließt sich an Derselbe, Die Bedeutungen der Wortsippe כְּבֹד im Hebräischen. Leipzig, A. Deichert Nachf., 1908. XI, 171 S. Mk. 4,—.

5) G. Stosch, Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung. Gütersloh, 1907. VII, 569 S.

6) Emil Kautzsch, Der alttestamentliche Ausdruck *nəphesch mēt*. (Philotesia für Paul Kleinert, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1907, S. 85—101.)

7) Martin Peisker, Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach der Anschauung der altisraelitischen Quellschriften. (Beihefte zu ZATW. Nr. XII.) Gießen, Töpelmann, 1907. 95 S. Mk. 2,50.

8) F. Feldmann, Der Knecht Gottes in Jesajas Kap. 40—55. Freiburg i. B., Herder, 1907. VIII, 206 S. Mk. 5,—.

9) H. L. Strack, Synagogen. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 19, 223—226.)

10) H. L. Strack, Synedrium. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 19, 226—229.)

tischen Senat, die erst unter Antiochus dem Großen erwähnte *γερονσία*, sich entwickeln. Mit dieser Gerusie ist identisch das *συνέδριον*. Couard<sup>1)</sup> bespricht kurz die Literatur der Apokryphen und Pseudepigraphen und behandelt den Stoff unter den bekannten dogmatischen Kategorien: Gott, Engel, Gott in seinem Verhältnis zur Welt, der Mensch und die Sünde, die Ethik, die messianische Erwartung und die Eschatologie. Er ist bemüht „den Nachweis zu führen, daß sich die Anschauungen unserer Literatur fast durchweg als Weiterbildungen der alttestamentlichen Ansichten erweisen lassen, und daß es deshalb nicht nötig ist, zu ihrer Erklärung in dem Maße auf außerjüdische Einflüsse zurückzugreifen, wie es heutzutage meistens (vor allem von Bousset) geschieht“ (S. VI). Einen neuen Kommentar zu den Makkabäerbüchern produzieren Cornely<sup>2)</sup>, Knabenbauer, Hummelauer. Steinmetz<sup>3)</sup> meint in dem Text des Judithbuches vier aufeinander gelagerte Schichten unterscheiden zu können, von denen die älteste um 600 v. Chr., die jüngste um 150 v. Chr. entstanden sein soll. Schmidt<sup>4)</sup> macht plausibel, daß die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (Kap. 37 ff.) ursprünglich aramäisch verfaßt waren, wofür er die äthiopische Wiedergabe der Menschensohnstellen als besonders gravierend ansieht (S. 345 ff.). Die äthiopische Übersetzung sei direkt aus dem Aramäischen, nicht aus dem Griechischen geflossen. Ja es habe überhaupt keine griechische Übersetzung der Bilderreden gegeben. Nur so lasse sich die Unbekanntheit der alten christlichen Schriftsteller mit den Bilderreden erklären. Bousset<sup>5)</sup> verbreitet sich über die allmähliche Entstehung der Sibyllen in jüdisch-christlicher Umarbeitung. Schürer<sup>6)</sup> hat den seit der 3. Auflage (1898) seiner bekannten neutestamentlichen Zeitgeschichte zu konstatierenden Fortschritt in der Erkenntnis des Spätjudentums besonders in den Anmerkungen gebucht. Staerk<sup>7)</sup>

1) Ludwig Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen. Gütersloh, Bertelsmann, 1907. VIII, 248 S. *Mk.* 4,—.

2) R. Cornely, J. Knabenbauer, F. M. Hummelauer, Cursus Scripturae Sacrae Com. i. vet. test. pars I—XI: duo libri Machabaeorum. Paris, Lethellieux, 1907. 448 S.

3) Franz Steinmetz, Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung. Ein Beitrag zur Erklärung des Buches Judith. Leipzig, Haupt, 1907. VII, 158 S. *Mk.* 6,—.

4) Nathaniel Schmidt, The Original Language of the Parables of Enoch. (Old Testam. and Semitic Studies II, 327—350.)

5) Bousset, Sibyllen und Sibyllinische Bücher. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>3</sup> 18, 265—280.)

6) Emil Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4. Aufl. II. Band. Die inneren Zustände. Leipzig, Hinrichs, 1907. VI, 680 S. *Mk.* 14,—, geb. *Mk.* 16,25.

7) W. Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte. In 2 Bändchen. (Sammlung Götschen 325 u. 326.) Leipzig, Götschen, 1907. 192, 168 S. je *Mk.* 0,80.

behandelt die Geschichte des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter im Rahmen der Weltgeschichte von Alexander dem Großen an und stellt sodann die Religion des Spätjudentums selbst dar. Strack<sup>1)</sup> hat seine 1900 erschienene 3. Auflage seiner Einleitung  
 5 in den Talmud verkürzt und durch neuste Literatur ergänzt. Strack<sup>2)</sup> verweist auf das 1907 erschienene Werk חלומר ירושלמי סדר קדשים חלק שני. Der V. Teil des Jerusalemitischen Talmuds (Kodoshim) herausgegeben von Rabbiner Dr. Salomon Friedländer, Szatmárhely (Ungarn). Traktate: Chulin - Bechoreth. Mit An-  
 10 merkungen und Erläuterungen der vorkommenden Fremdwörter von Salomon Ruben Szinerváralja (10+78+1+47 Bl. gr. Fol.). Die Veröffentlichung ist wichtig, weil sie verloren geglaubte Teile der palästinischen G'mara enthält. Der Text ist gedruckt nach einer  
 15 Joseph aus Barcelona, die von einem gewissen Abraham Ha-levi aus Lissabon im 17. Jahrh. dem Josua Benveniste in Konstantinopel geschenkt wurde, bei dessen gegenwärtigen Nachkommen, zwischen Konstantinopel und Adrianopel lebend, sich Bruchstücke wieder-  
 gefunden haben. Zunächst sind die Traktate Chullin und B'choroth  
 20 ediert. König<sup>3)</sup> vergleicht material und formal den Talmud mit Altem und Neuem Testament. Nicht im Talmud, sondern im Neuen Testament, hat sich die alttestamentliche Religion vollendet. Rabin-  
 son<sup>4)</sup> vertritt die These, daß das rabbinische Judentum den Messias sich mehr national, die Apokalyptik ihn mehr übernatürlich  
 25 sich gedacht habe. Ganz davon zu trennen sei die Erwartung einer künftigen Seligkeit des Individuums im Himmel. Philippson<sup>5)</sup> führt die Geschichte des mittel- und westeuropäischen Judentums vor von der Revolution bis zum Ausbruch der antisemitischen Be-  
 wegung (1875). Er will darin „der unverwüstlichen, ewig sich  
 30 frisch erneuernden Kraft“ seiner „Stamm- und Religionsgemein-  
 schaft“ ein bescheidenes Denkmal setzen (S. III). Abbott<sup>6)</sup> erzählt die Geschichte der Juden innerhalb der griechisch-römischen und der christlichen Welt, zum teil nach Ländern Europas geordnet. Der Faden geht bis in die Gegenwart; selbst so aktuelle Themen

1) Herm. L. Strack, Talmud. (Realencykl. f. protest. Theol. u. Kirche<sup>2</sup> 19, 313—334.)

2) H. L. Strack, Verloren geglaubte Teile des palästinischen Talmuds wiedergefunden. (Theol. Ltztg. 32, Nr. 5, Sp. 129/130.)

3) Eduard König, Talmud und Neues Testament. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen III, 8.) Gr.-Lichterfelde-Berlin, Runge, 1907. 56 S. Mk. 0,60.

4) Marcus Rabinson, Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim. Paris, Leroux, 1907. 108 S.

5) Martin Philippson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes. Bd. I (Grundriß d. Gesamtwiss. d. Judentums. Schriften hsg. v. d. Gesellsch. z. Förd. d. Wissensch. d. Judent.). Leipzig, Fock, 1907. VIII, 400 S.

6) G. F. Abbott, Israel in Europe. London, Macmillan and Co., 1907. XIX, 533 S. 10 s.



wie Antisemitismus und Zionismus sind erörtert. Goldschmidt<sup>1)</sup> charakterisiert das seit Harnack's Wesen des Christentums zeitgemäß gewordene und seitdem schon öfter behandelte Wesen des Judentums<sup>2)</sup>.

## Ägyptologie<sup>3)</sup>.

Von

Günther Roeder.

Der vorliegende Bericht umfaßt die Zeit vom Herbst 1904 bis Ende 1906. Sorgfältige und reichhaltige Zusammenstellungen der erschienenen Bücher und Aufsätze sind für das gesamte Gebiet gemacht von Scherman<sup>4)</sup>, andere mit Inhaltsangaben von Wiedemann<sup>5)</sup> und Griffith<sup>6)</sup>; das Wichtigste ist auch am Ende jedes Heftes der Zeitschrift für ägyptische Sprache gegeben. Ich stelle nur den Gang der wissenschaftlichen Arbeit im allgemeinen dar,<sup>10</sup> damit der Fernstehende die wesentlichen Fortschritte und die kritischen Arbeiten auf unserem Gebiete erkenne; weitere Einzelangaben sind in den genannten Literaturberichten zu finden.

*Ausgrabungen.* Mit der größten Spannung pflegen die wissenschaftlichen Kreise auf die zahlreichen, in jedem Winter unter-<sup>15</sup> nommenen Ausgrabungen zu blicken und so soll auch hier das Wichtigste mitgeteilt werden<sup>7)</sup>. Die folgenden Bemerkungen beruhen aber meist nur auf knappen Berichten; gewissenhafte und durchdachte Publikationen lassen Jahre lang auf sich warten, manchmal scheinen sie überhaupt nicht zu kommen. Für den<sup>20</sup> Egypt Exploration Fund<sup>8)</sup> haben Naville<sup>9)</sup> und Hall<sup>10)</sup> die

1) Goldschmidt, Das Wesen des Judentums. Nach Bibel, Talmud, Tradition u. relig. Praxis kritisch dargestellt. (Religionswiss. Bibl. d. Judent. 2. u. 3. Heft.) Frankfurt a. M., 1907. VIII, 223 S.

2) Vgl. ZDMG. 60, 274/5. 61, 269.

3) [Verfasser dieses Teilberichts weilt z. Z. in Nubien und hat daher nicht selbst eine Korrektur lesen können. Der Redakteur.]

4) Orient. Bibliogr. hsg. v. Lucian Schermann, Band XVIII (für 1904) u. XIX (für 1905). Berlin, Reuther & Reichard, 1905 u. 06. je Mk. 12,—.

5) Jahresber. d. Geschichtsw., XXVII (über 1904), XXVIII (über 1905). Berlin, Weidmann, 1906—07 (darin I, 1—24 bzw. 27 Ägypten von A. Wiedemann).

6) Egypt Exploration Fund. London, Eg. Expl. Fund. a) Memoir 26a: Roman Ehnasya (Herakleopolis Magna) by M. M. Flinders Petrie. 1905. 16 S. 4°. 74 Taf. 35 s.; b) Memoir 27: The Temple of Deir el Bahari by Edouard Naville. Part V. The Upper Court and Sanctuary. 1906. 12 S. fol. Taf. 119—150. 30 s.; c—d) Archaeological Report edited by F. L. Griffith. 1904—05. 84 S. 4°. 1905—06. 85 S. je 2 s. 6 d.

7) Bericht über 1905 von Rubensohn in Arch. Anz. 1906, 124—144.

8) Oben Nr. 6, c p. 1—10. d p. 1—7.

9) Compt. rend. 1904, 451. — Nr. 116 p. 391—399.

10) Man 1904, 65. 1905, 119; Journ. Soc. of Arts 53, 791; Proc. SBA. 27, 173; Globus 86, 140; Beil. Münchener Allg. Ztg. 1905. II, 367.

Freilegung des Grabbaues des Königs Mentuhotep III. (Dyn. 11) zu Dēr el-Bahri durchgeführt; der quadratische Totentempel zeigt im wesentlichen eine um die Pyramide herumlaufende Säulenhalle. Man fand gleichzeitige Reliefs, deren eines den König mit dem  
 5 Uräus an der weißen Krone (der bisher älteste Beleg) zeigt. Einige Statuen des Königs Sesostri III. (Dyn. 12) haben nicht ein idealisiertes Jünglingsgesicht, wie sonst meist ägyptische Könige, sondern das wirkliche Porträt des gealterten Mannes. Eine Granitstele Sesostri III. erklärt das Erscheinen dieses Herrschers; er hatte  
 10 dem Ortsgotte Amon und seinem toten Vorgänger Opfer gestiftet. — In einer Kapelle der 18. Dynastie fand sich die schöne, über 2 m hohe Kalksteinstatue einer Kuh, an deren Euter ein jugendlicher König saugt, während ein anderes Bild des betenden Herrschers unter ihrem Kopf steht; offenbar ist es ein wirkliches Kultusbild  
 15 der Freudengöttin Hathor und als solches mit besonderer Sorgfalt gearbeitet. Petrie<sup>1)</sup> und Currelly haben die alten Steinbrüche und Bergwerke auf der Sinaihalbinsel durchforscht. Viele Inschriften und Reliefs, auch aus den ersten Dynastien, sind zuverlässig kopiert und werden durch Gardiner veröffentlicht werden.  
 20 In Sarbut el-Chadem wurde ein Tempel der 12.—18. Dynastie freigelegt, dessen Aufbau, dem abgelegenen Wüstentale entsprechend, kein mustergültiges Kunstwerk ist. — Für die aus dem „Egyptian Research Account“ zur „British School of Archaeology“ umgewandelte Gesellschaft hat ihr Leiter Petrie<sup>2)</sup> gearbeitet; er  
 25 suchte in verschiedenen Stadtruinen des Deltas Material zu gewinnen für die Fremdherrschaft der Hyksos und den Aufenthalt der Israeliten<sup>3)</sup>. Für Theodore M. Davis, den für die thebanischen Königsgräber interessierten amerikanischen Mäcen, öffnete der Service des antiquités durch Quibell<sup>4)</sup> das Grab der Eltern der  
 30 Königin Tii, der Mutter des Reformators Amenophis IV.; die beiden, Jua und Tua, sind einfache Leute, denen das Glück ihrer Tochter eine fürstliche Beisetzung verschaffte. Legrain<sup>5)</sup> ist bei den Arbeiten für die Wiederherstellung und Erhaltung des Tempels von Karnak auf ein zweites Magazin gestoßen, sodaß nun 751 Statuen  
 35 und Stelen und gegen 17 000 Bronzen geborgen sind; die un-

1) Oben S. 185 Nr. 6, c p. 10—12, ferner: W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*. London, Murray, 1906. XXIV, 280 S. 186 Abb. 21 s. Vgl. *Man* 1905, 113. 131. 183; *Globus* 87, 116.

2) Oben S. 185 Nr. 6, d p. 24. 30. 36.

3) *Egyptian Research Account*. London, Quaritch. 4<sup>o</sup>. IX. The Osireion at Abydos by Margaret A. Murray. 1904. 21 s. X. Sakkara Mastabas I. by M. A. Murray; Gurob by L. Loat. 1904. 30 s. XII. Hyksos and Israelite Cities by W. M. Flinders Petrie. 1906. 40 Taf. 25 s., mit 48 extra plates 45 s.

4) Oben S. 185 Nr. 6, c p. 24—27; auch: *Century Mag.* 71, 60; *Wochenschr. klass. Phil.* 22, 422; *Kunstchr.* 16, 409.

5) Oben S. 185 Nr. 6, c p. 22, d p. 21; *Rec. de trav.* 27, 61; 28, 137; *Globus* 87, 209; Publikation begonnen in Nr. 51—n auf S. 189 unten.

gewöhnliche Bedeutung dieser Funde für alle Zweige unserer Wissenschaft läßt sich noch nicht näher abschätzen. Steindorff<sup>1)</sup> legte etwa 50 Mastabas neben der Cheops-Pyramide bei Gise frei; neben ihm arbeitete Reisner<sup>2)</sup> in ähnlicher Weise für amerikanische Sammlungen. Es sind Privatgräber, die durch ihre Anlage einen neuen Beleg dafür liefern, daß die Formen der Bestattung zuerst für den König erdacht, dann in der gleichen Weise auch bei Privatleuten angewendet wurden. Möller<sup>3)</sup> öffnete in einer z. T. für anthropologische Zwecke unternommenen Grabung den Friedhof der 1. Dynastie bei Abusir el-Meleq, wobei sich ein Kalksteingefäß in Form eines Kamels fand; dadurch ist die Bekanntschaft mit diesem Tier für die Frühzeit endgültig gesichert. (Capart, Primitive Art in Egypt p. 189 nennt zwei weitere Kamelköpfe.) Auch Gräber aus der Hyksoszeit sind gefunden. In hervorragender Weise verspricht uns eine Unternehmung von Breasted<sup>4)</sup> für die Universität Chicago zu fördern; er hat alle Darstellungen und Inschriften der vorptolemäischen Tempel zwischen Assuan und Wadi Halfa photographisch aufgenommen und undeutliche Stellen selbst kopiert. Bei der Unzuverlässigkeit der alten Publikationen ist B.'s Arbeit außerordentlich wichtig für alle philologischen und archäologischen Studien und erweckt immer wieder den Wunsch nach ähnlich zuverlässigem Material für die Denkmäler in Ägypten selbst. Ein Schritt zur Verwirklichung desselben ist getan: für das von den deutschen Akademien herausgegebene Wörterbuch der ägyptischen Sprache hat Sethe<sup>5)</sup> die Inschriften der thebanischen Tempel und Gräber und viele Texte im Museum zu Kairo kopiert. Dadurch sind für publizierte und unpublizierte Inschriften Lesungen gewonnen, deren seltene Güte die in den „Urkunden der 18. Dynastie“ veröffentlichten Teile erkennen lassen.

*Publikationen von Ausgrabungen.* Erst die abschließenden Veröffentlichungen pflegen durch die Vorlegung des ganzen Befundes der Wissenschaft das für eine kritische Verarbeitung nötige Material zu geben; nur wenige Arbeiten dieser Art sind erschienen. Unter ihnen zeichnet sich die durch v. Bissing's Freigebigkeit groß angelegte Publikation<sup>6)</sup> des Sonnentempels des Nuserre (Dyn. 5) aus; Borchardt behandelt in vorbildlicher Gewissenhaftigkeit die Architektur des Baues und veranschaulicht durch großzügige Re-

1) Bericht von Borchardt über die deutschen Ausgrabungen in Klio (Beitr. zur alten Gesch.) 5, 410; Steindorff, Leipz. Ill. Ztg. 122, 814 (ill.); Or. Litztg. 8, 306.

2) Ann. du serv. 5, 105; Records of the Past, May 1905.

3) Mitt. Deutsch. Orient.-Ges., Mai 1906, Nr. 30.

4) The Temples of Lower Nubia. (Amer. Journ. Semit. Lang. Oct. 1906. 64 S. 48 Abb.)

5) Erman, Sitzb. Berl. Akad. 1906, 88.

6) Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re. Hsg. v. Frdr. Wilh. v. Bissing. 1. Bd. Der Bau. Von Ludwig Borchardt. Berlin, Duncker, 1905. 89 S. fol. 6 Taf. kart. Mk. 100,—. (Vgl. G. Roeder, diese Zeitschr. 61, 742ff.)

konstruktion das frühere Aussehen der Anlage. — Aus der Veröffentlichung des Felsengraves der Königin Hatschepsut durch Carter<sup>1)</sup> sieht man, daß der größte Teil der Grabausrüstung schon im Altertum aus Furcht vor Dieben in ein Versteck überführt worden ist; so blieben uns nur Königssärge und -eingeweidekrüge und die Grundsteinbeigaben. — Das Institut français berichtet<sup>2)</sup> über die Freilegung der Privatgräber aus dem mittleren Reich bei dem alten Letopolis; zum erstenmal wird eine derartige Nekropole bekannt. Eines der Gräber enthält religiöse Texte, die Varianten zu den Pyramidentexten und denen des Harhotep geben.

*Publikation von Denkmälern in Ägypten.* Viele Hände regen sich, um endlich Darstellungen, die seit den Anfängen der Ägyptologie berühmt sind, in zuverlässigeren Nachbildungen zugänglich zu machen. Von den memphitischen Privatgräbern des alten Reichs ist ein Band, nach Zeichnungen englischer Damen, erschienen<sup>3)</sup> und weitere in sorgfältiger linearer Wiedergabe werden folgen. Davies, der berühmte Meister dieser Zeichenart, hat drei weitere Bände<sup>4)</sup> der Privatgräber in Tell Amarna aus der Ketzerszeit fertiggestellt und gleichzeitig veröffentlichte das Institut français<sup>5)</sup>, allerdings nicht so zuverlässig, andere dieser Gräber sowie Palast und Grab König Amenophis' IV. Abweichend von dieser Methode hat v. Bissing<sup>6)</sup> ein memphitisches Grab in photographischer Reproduktion vorgelegt, welche die plastische Wirkung der Reliefs deutlicher erkennen läßt; Einzelheiten sind in Linearzeichnung wiederholt. Von der Naville'schen<sup>7)</sup> Publikation des Totentempels der Königin Hatschepsut zu Dēr el-Bahri ist der 5. Band mit Reliefs nach schattierten Bleistiftzeichnungen von Carter erschienen. Die Kopien sind sorgfältig, doch möchte man für dieses wertvolle und abschließende Werk zuweilen eine genauere Beobachtung wünschen; z. B. sind Überarbeitungen des ursprünglichen Textes im Stein nicht immer erkannt. Die unter de Morgan's Leitung begonnene Veröffentlichung des Tempels Kom Ombos aus griechisch-römischer Zeit ist in der früheren Art fortgesetzt<sup>8)</sup>, so-

1) The Tomb of Hâtshopsitû. By Theod. M. Davis, Ed. Naville, Howard Carter. London, Constable & Co., 1906. 112 S. fol. 15 Taf. 18 Abb. 42 s.

2) Chassinat-Gauthier-Pieron, Fouilles de Qattah. Le Caire 1906. Impr. de l'Inst. franç. 77 S. 18 Taf. 3) Oben S. 186 Nr. 3, X.

4) Archaeological Survey of Egypt. London, Eg. Expl. Fund. XIV. XV. XVI: The Rock Tombs of El Amarna. Part II. III. IV. by N. de G. Davies. 1904—06. 47, 40, 45 Taf. je 25 s.

5) Mém. Inst. franç. VIII. Bouriant-Legrain-Jéquier, Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Egypte. Le Caire, Inst. franç., 1903. 133 S. 65 Taf.

6) Frdr. Wilh. v. Bissing, Die Mastaba des Gem-ni-kai. 1. Bd. Berlin, Duncker, 1905. 42 S. fol. 33 Taf. Mk. 50,—.

7) Oben S. 185 Nr. 6, b.

8) Catalogue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique. I. série. Haute Egypte. Tome III. Kom Ombos. 2. partie, fasc. II. par J. de Morgan,

daß eine Kontrolle des Gegebenen wiederum nicht ermöglicht ist. Miss Murray<sup>1)</sup> fand in Abydos ein Gebäude, welches das Grab des Königs Merenptah (Dyn. 19) zu sein schien; da dieser aber in dem prächtigen Felsengrabe bei Theben bestattet war, haben wir in Abydos ein Kenotaph vor uns, wie es sich fromme Leute in der heiligen Stadt des Totengottes erbauten. Vom Text zu Lepsius' „Denkmälern“ (erschienen 1849 ff.) ist der vorletzte Band „Mittel-ägypten“, von Sethe wie die früheren zusammengestellt, erschienen<sup>2)</sup>; diese und Champollion's Reisenotizen bilden zusammen mit dem ausgezeichneten Baedeker<sup>3)</sup> für die Beschreibung der Bauwerke immer noch unsere Hauptquelle.

Unter den Ergebnissen der Reise von W. Max Müller<sup>4)</sup> sind detaillierte Abschriften, die bedeutungsvoll sind für manche interessante Beziehung zwischen Ägypten und Vorderasien; doch sind die Datierungen von pl. 1 und 2 auf das alte Reich Irrtümer.

**Museumspublikationen.** Das große Unternehmen der ägyptischen Regierung, einen abschließenden wissenschaftlichen Katalog für das Museum in Kairo<sup>5)</sup> herauszugeben, ist wesentlich gefördert worden. Einzelne Teile sind vorbildliche Leistungen, wenn auch nicht alle Bände in gleicher Weise das Ideal einer „archäologisch und philologisch genügenden Publikation“ erfüllen; aber in den meisten Fällen sind Photographien zur Nachprüfung beigegeben. — Die ältere von Grébaut begonnene Sammelpublikation erlesener Stücke des Museums<sup>6)</sup> hat Maspero wieder aufgenommen. In ähnlicher,

U. Bouriant, G. Legrain, G. Jéquier, A. Barsanti. Vienne (Leipzig, Hiersemann), 1905. S. 121—248. 4°. *Mk.* 16,—.

1) Oben S. 186 Nr. 3, IX.

2) Leipzig, Hinrichs, 1904. 261 S. 4°. *Mk.* 32,—.

3) Ägypten, bearb. von G. Steindorff. 6. Aufl. 1906. *Mk.* 15,—.

4) Egyptological Researches. Washington, Carnegie Institution, 1906. 62 S. 4°. 106 Taf.

5) Cat. génér. des antiqu. égypt. du Mus. du Caire. Erschienen sind: a) Die demotischen Denkmäler. I. Die demotischen Inschriften. Von W. Spiegelberg. Le Caire (Leipzig, Hiersemann), 1904. IX. 100 S. 4°. 26 Taf. *fr.* 31,10; b—c) Stèles ptolémaïques et romaines. Par Ahmed-Bey Kamal. Tome I. II. Le Caire, Inst. franç. (Leipzig, Hiersemann), 1904—05. 284 S. 4°. 90 Taf. *fr.* 120,—; d) Graeco-Egyptian Glass. By C. C. Edgar. Ebenda 1905. 92 S. 4°. 11 Taf. *fr.* 20,75; e—f) Archaic Objects. By I. E. Quibell. Tome I. II. Ebenda 1904—05. 367 S. 4°. 66 Taf. *fr.* 88,—; g) La faune momifiée de l'antique Egypte. Par Gaillard et Daressy. Ebenda 1905. 159 S. 4°. 66 Taf. *fr.* 40,—; h) Graeco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits. By C. C. Edgar. Ebenda 1905. 136 S. 4°. 48 Taf. *fr.* 60,—; i) Sarcophages antérieures au nouvel empire. Par P. Lacau. Tome II, fasc. 1. Ebenda 1905. 76 S. 4°. *fr.* 20,—; k) Tables d'offrandes. Par Ahmed-Bey Kamal. Tome I (planches). Ebenda 1906. 4°. *fr.* 40,—; l—m) Statues de divinités. Par G. Legrain. Tome I. II. Ebenda 1906. 417 S. 4°. 63 Taf. *fr.* 120,—; n) Statues et statuettes de rois et de particuliers. Par G. Legrain. Tome I. Ebenda 1906. 89 S. 4°. 79 Taf. *fr.* 70,—.

6) Musée égyptien. Tome II, 1<sup>er</sup> fasc. Le Caire 1904. 4°. 17 Taf. *fr.* 22,—.

besonders Archäologen willkommener Weise veröffentlicht Capart<sup>1)</sup> interessante Stücke aus allen Museen und Privatsammlungen. Rein archäologischen Zwecken dient die Prachtpublikation von v. Bissing-Bruckmann<sup>2)</sup>, welche die wichtigsten Statuen und Reliefs jeder Art und aller Zeiten vorführt. Die erschienenen 60 Tafeln zeigen endlich die altberühmten Hauptwerke bis zum neuen Reich und viele neugefundene Stücke in Wiedergaben, die auch ihren Kunstwert erkennen lassen. Das Leidener Museum<sup>3)</sup> macht uns mit seinen neuerworbenen Denkmälern des alten Reichs bekannt, als Nachtrag zu der großen Leemans'schen Publikation, aber nunmehr in moderner Form mit ungewöhnlich guten Photographien und ausgezeichneten farbigen Tafeln. Die ägyptischen Werke der Jacobsen'schen Sammlung zu Kopenhagen veröffentlichte Valdemar Schmidt in einer Prachtpublikation<sup>4)</sup>, auch in einer kleineren Ausgabe mit Beschreibungen<sup>5)</sup>. Von der sorgfältigen Veröffentlichung der Grab- und Denksteine in süddeutschen Sammlungen sind zwei weitere Bände erschienen<sup>6)</sup> 7). Aus dem Wiener Museum veröffentlicht Wreszinski<sup>8)</sup> Inschriften in neuen Abschriften und Dedekind<sup>9)</sup> Photographien der Statue des Prinzen Namarut (Dyn. 22). Newberry<sup>10)</sup> sammelte etwa 1300 Skarabäeninschriften aus Museen und Privatbesitz. Verschiedene hieratische Texte<sup>11)</sup> hat Möller veröffentlicht: späte Hymnen an Götter und Briefe von Beamten der 6. Dynastie; die letzteren gehören zu dem wichtigen Fund in Elephantine, von dem Teile nach Straßburg und in das Britische Museum gekommen sind. — Den Untersuchungen über ägyptische Medizin, die im wesentlichen auf dem

1) Jean Capart, Recueil de monuments égyptiens. 2<sup>ème</sup> série. Bruxelles, Vromant & Co., 1905. 118 S. 4<sup>o</sup>. 50 Taf.

2) Denkmäler ägyptischer Skulptur, hag. v. Fr. W. Freiherrn von Bissing. München, Bruckmann, 1906. Lief. 1—5 à Mk. 20.—

3) A. E. J. Holwerda, P. A. A. Boeser und J. H. Holwerda, Die Denkmäler des alten Reichs. Leiden 1905. fol. 16 Taf. Text 23 S. 4<sup>o</sup>.

4) La Glyptothèque Ny-Carlsberg. II. Les monuments étrusques et égyptiens. München, Bruckmann.

5) Choix de monuments égyptiens.

6) K. Dyroff: München. Straßburg i. E., Schlesier & Schweikhardt, 1904. 83 S. 4<sup>o</sup>. 25 Taf. Mk. 25.—

7) A. Wiedemann: Bonn, Darmstadt, Frankfurt a. M., Genf, Neuchatel. Ebenda 1906. 52 S. 4<sup>o</sup>. 11 Taf. Mk. 12.—. Ferner: Derselbe, Ägyptische Grabreliefs zu Karlsruhe. Ebenda 1906. 32 S. 7 Taf. Mk. 7,50.

8) Walter Wreszinski, Ägypt. Inschr. aus dem k. k. Hofmuseum in Wien. Leipzig, Hinrichs; 1906. 215 S. 5 Taf. Mk. 25.—

9) Alexander Dedekind, Photographische Reproduktion der Inschriften der Namarut-Statue. Wien, Frick, 1906. fol. 8 Taf. Mk. 4.—

10) Percy E. Newberry, Scarabs. London, Constable & Co., 1906. 209 S. 8<sup>o</sup>. 44 Taf. 116 Abb. 18 s.

11) Hieratische Papyrus aus den k. Museen zu Berlin. Heft 5—8: Hymnen an verschiedene Götter. Zusatzkapitel zum Totenbuch. Leipzig, Hinrichs, 1905. fol. 53 Taf. Mk. 18.—. Heft 9: Schriftstücke der 6. Dynastie aus Elephantine. Ebenda 1905. fol. 25 Taf. Mk. 8.—. (Sämtlich von G. Möller.)

Papyrus Ebers fußten, hat Reisner<sup>1)</sup> den „Papyrus Hearst“ erschlossen; die Ausgabe ist zuverlässig und durchgearbeitet, bei der Schwierigkeit des Stoffes jedoch ohne Übersetzung. Eine Reihe von Rezepten sind neu hinzugekommen, andere haben wir nun in zwei guten Handschriften. Von einigen Museen sind praktische wissenschaftliche Kataloge für die Benutzer erschienen, die auch fern von den Originalen wertvoll sind; aber andere, gerade ältere Sammlungen, die viele berühmte Stücke unter ihren Schätzen haben, bleiben mit brauchbaren Verzeichnissen arg im Rückstande.

Die „*Urkunden*“<sup>2)</sup>, die teils als Publikation, teils als Bearbeitung ihren Wert haben, sind unter den Händen ihres augenblicklich alleinigen Bearbeiters Sethe für die 18. Dynastie zu einer Sammlung aller historisch-biographischen Inschriften dieser Zeit geworden; wegen dieser Vollständigkeit ist die Arbeit eine Fundgrube für jeden, der literarisches Material für irgend einen Zweck verarbeiten will. Die Texte sind in den besten Lesungen gegeben, die bisher überhaupt veröffentlicht wurden. An zerstörten Stellen ergänzt Sethe nicht nur kleine Lücken sondern auch ganze Sätze; gelegentlich hat er sogar aus kleinen Resten eine große Inschrift zusammengesetzt. So belehrend es auch ist, von einem gründlichen Kenner der Texte Vorschläge für die Auffassung zu hören, so ist diese Methode bei prinzipieller Verwendung doch nicht ohne Gefahr. — Das einzige von Schäfer veröffentlichte Heft<sup>3)</sup> gibt zuverlässige Abschriften der Pianchistele und der Traumstele in vorsichtigerer Form der Bearbeitung.

*Untersuchungen: Sprache.* Die schwierige Feststellung des wirklichen Lautbestandes der Worte und der Zufall, daß die älteren Ägyptologen in lautlichen Dingen auf falschen Wegen waren, haben die Grundlagen unserer Wissenschaft von anfang an etwas kränklich gemacht. Auch jetzt noch liegt ein prinzipieller Unterschied vor bei sprachlichen Arbeiten im Anschluß an Erman einerseits und denen einer großen Zahl von meist ausländischen Gelehrten andererseits. Nachdem die letztvergangenen Jahre eine neue Fundamentierung der Grammatik durch deutsche Gelehrte gebracht hatten, wendet man sich nun mehr dem Ausbau und der Ausnützung des Gewonnenen zu. Die Grammatik von Miss Murray<sup>4)</sup> zeigt das Vordringen dieser Untersuchungen auch in weitere Kreise. Der wichtigste Fortschritt ist im Verständnis der Sprache der Tempel aus griechisch-römischer Zeit gemacht;

1) George A. Reisner, *The Hearst Medical Papyrus*. Leipzig, Hinrichs, 1905. 48 S. 40. 17 Taf. *Mk.* 25,—.

2) *Urkunden der 18. Dynastie*, bearb. von Kurt Sethe. Heft 1—8. Leipzig, Hinrichs, 1905—06. je etwa 70 S. je *Mk.* 5,—.

3) *Urkunden der älteren Äthiopienkönige*. Ebenda 1905. 79 S. *Mk.* 5,—.

4) Margaret A. Murray, *Elementary Egyptian Grammar*. London, Quaritch, 1905. 104 S. 6 s.

Junker<sup>1)</sup> stellt in einer Grammatik aller Texte des Tempels von Dendera<sup>2)</sup> alle die interessanten Abweichungen zusammen, die der halb geschraubten Ausdrucksweise dieses Priesterkollegiums eigen sind. Eine Fülle von sprachlichen Beobachtungen ist zerstreut in den Werken aller derer, die sich eingehend mit den literarischen Quellen befaßt haben. Auch eine Reihe von philologischen Aufsätzen hat manche Einzelfrage geklärt: Lautwerte und Bedeutungen von Worten wurden bestimmt<sup>3)</sup>, v. Calice<sup>4)</sup> beobachtete besondere Schwierigkeiten der Formenlehre und Syntax.  
 10 W. Max Müller<sup>5)</sup> behandelte die schwierigen Probleme der Lautlehre auf phonetischer Grundlage mit Berücksichtigung der semitischen Äquivalente und forderte eine Verbesserung der Umschreibung. Einige nicht leicht zu deutende Spuren der Wanderung von ägyptischen Worten ins Aramäische<sup>6)</sup> und Griechische<sup>7)</sup> untersuchte Spiegelberg. Ein großer Teil der genannten Untersuchungen beruht auf dem in Berlin unter Erman's Leitung für das Wörterbuch der ägyptischen Sprache<sup>8)</sup> gesammelten Material und mancher anderen Arbeit sind die Erfahrungen zugute gekommen, die man dort gemacht hat. Daß die Durcharbeitung  
 20 dieses Materials das herrschende Urteil über jedes Wort neu begründet, meist aber wesentlich verändert, ist vielleicht der Grund für die allgemeine Zurückhaltung von sprachlichen Arbeiten überhaupt.  
*Demotisch.* Die Schwierigkeit der demotischen Schrift erlaubt das Lesen nur nach besonderem Studium; von diesem haben sich  
 25 die meisten Ägyptologen (auch der Berichterstatter) ferngehalten. Aber eine Reihe von vortrefflichen Publikationen ermöglicht es jetzt, die Fülle der späten geschäftlichen, literarischen und vulgären Texte zu erschließen, die sprachliches, historisches und kulturgeschichtliches Material von der größten Wichtigkeit enthalten.  
 30 Von der Griffith-Thompson'schen Herausgabe des großen Zauberpapyrus ist der zweite Band<sup>9)</sup> erschienen, der eine Nachzeichnung des demotischen Originals von Thompson's Hand bietet. Spiegelberg<sup>10)</sup> veröffentlichte mehrere neue Papyrus, die für

1) Hermann Junker, Sprachliche Verschiedenheiten in den Inschriften von Dendera. (Sitzungsab. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1905, 782.)

2) Derselbe. Grammatik der Dendertexte. Leipzig, Hinrichs, 1906. 207 S. 4<sup>o</sup>. Mk. 24,—.

3) Gardiner, Sethe, Spiegelberg u. a. in den Fachzeitschriften.

4) Ztschr. äg. Spr. 42, 137, 43, 149. 5) Or. Littztg. 8, 313. 361. 413.

6) Ägyptisches Sprachgut usw. (Orient. Studien, Festschr. f. Nöldeke, S. 1093—1115). Giessen, Töpelmann, 1906. Sep. Mk. —,90.

7) Ztschr. f. vergl. Sprachforsch. N. F. 41, 127.

8) Sitzungsab. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1905, 130. 1906, 88. 1907, 61.

9) The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden. Vol. 2 by Herbert Thompson. London, Grevel, 1905. Fol. 10 s. 6 d. (Dazu: Revillout, Rev. égyptol. 11, 178.)

10) Papyrus grecs et démotiques par Théod. Reinach avec W. Spiegelberg et S. de Ricci. Paris, Leroux, 1905. 249 S. 17 Taf. — Ferner: Ztschr. äg. Spr. 42, 43.



die Kulturgeschichte der schon halbgriechischen Zeit wertvoll sind; ferner demotische Inschriften des Museums zu Kairo<sup>1)</sup> und zu Straßburg i. E.<sup>2)</sup> und in Ägypten selbst<sup>3)</sup>. Das Leidener Museum publizierte vorzügliche Lichtdrucke von seinem moralischen Papyrus Insinger<sup>4)</sup>, den Revillout<sup>5)</sup> bearbeitete; der letztere übersetzte auch den historischen Roman von Petubastis<sup>6)</sup> und andere literarische Texte<sup>7)</sup>. Maspero<sup>8)</sup> behandelte einen Teil des Setnaromans.

*Geschichte.* Seit Lepsius' systematischen Arbeiten ist die Erkenntnis der politischen Geschichte Ägyptens nicht so gefördert worden wie jetzt durch Breasted und Eduard Meyer.<sup>9)</sup> Breasted<sup>9)</sup> hat als Ergebnis langjähriger Arbeit eine Übersetzung aller historisch interessanten Inschriften von der ältesten Zeit bis an die persische heran herausgegeben, sowohl Staatsurkunden wie Privatdenkmäler. Auch der Kulturhistoriker findet in ihnen reiches Material; überdies vermag das sorgfältig durchgearbeitete Werk uns als Nachschlagebuch für die Realien und für die Literaturangaben zu dienen. Gleichzeitig ist eine zusammenfassende Darstellung der ägyptischen Geschichte von Breasted<sup>10)</sup> erschienen; sie behandelt auch die geistige und soziale Kultur und vorzügliche Photographien in noch nie gebotener Vielseitigkeit beleben die anschauliche Schilderung. — Die glänzenden älteren Darstellungen von Maspero<sup>11)</sup> sind neu herausgegeben. Petrie's Geschichte<sup>12)</sup> ist durch den bisher fehlenden Teil für die 19.—30. Dynastie beendet; sie fußt besonders auf archäologischen Tatsachen und ist durch die systematische Aufzählung der Quellen als Handbuch wertvoll. Die komplizierten Fragen der Zeitbestimmungen hat Eduard Meyer<sup>13)</sup> in einer für längere Zeit abschließenden Weise zusammengefaßt; er gibt mit klarer Beherrschung der historischen und astronomischen Vorarbeiten die chronologischen Resultate. Die

1) Oben S. 189 Nr. 5, a und Nr. 6, Band II, pl. 8.

2) Rec. de trav. 26.

3) Ebenda und Ann. du serv. 6, 219.

4) Suten-gest, le livre royal = livr. 34 der Monum. égypt. du Mus. d'Ant. des Pays-Bas à Leyde. Leiden 1905. Fol.

5) Journ. asiat. sér. X, t. 5, 193. 6, 275; vgl. 5, 409.

6) Revue égyptol. 11, 115.

7) Ebenda 11, 34.

8) Unten S. 198 Nr. 7, p. 349—355. G. Maspero, Le début du second conte de Satni-Khâmois.

9) James H. Breasted, Ancient Records of Egypt. Chicago, Univ. Press (Leipzig, Harassowitz), 1906. Vol. I—IV. 1571 S. Vol. V. Indices von O. A. Tofteen. 203 S. \$f. 17,—.

10) Derselbe, History of Egypt. London, Hodder & Stoughton, 1906. 634 S. 200 Abb. Mk. 20,—.

11) Hist. anc. des peuples de l'Orient. 7. Aufl. Paris, Hachette & Co., 1905. 916 S. 175 Taf. fr. 6,—. Lectures historiques. 4. Aufl. Ebenda 1906. 403 S. ill. fr. 5,—.

12) W. M. Flinders Petrie, A History of Egypt. Vol. III. London, Methuen & Co., 1905. XX, 406 S. (ill.) 6 s.

13) Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie. (Abh. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1904.) 212 S. Mk. 11,50.

Einführung des Kalenders rückt nun auf 4241 v. Chr. und das Erscheinen der ersten Denkmäler mit Inschrift (König Menes) auf um 3315 v. Chr. Gleichzeitig behandelte Ginzel<sup>1)</sup> die ägyptische Zeitrechnung vom Standpunkt des Mathematikers. Außerdem sind  
 5 die zur Vorsicht mahnenden Abhandlungen von Borchardt<sup>2)</sup> und dem Astronomen Brix<sup>3)</sup> über Sothis- und Neumonddaten wertvoll, während die Mahler'schen Auffassungen<sup>4)</sup> wenig Anerkennung zu finden scheinen. Neben den großen Werken steht eine Reihe von ergebnisreichen Arbeiten über einzelne Zeiten. Chantre  
 10 faßte das Material über die Kultur und die Fundstätten der noch literaturlosen Frühzeit zusammen<sup>5)</sup>. Naville<sup>6)</sup> stellte Ursprung und Frühzeit der Ägypter dar; er erklärte, z. T. in Anlehnung an die jetzt allgemein herrschende Ansicht, das Volk für Libyern oder Berbern ähnliche Afrikaner, über die sich einst von Süden aus  
 15 arabische Semiten ergossen haben. Amélineau<sup>7)</sup> beendete seine weitschweifigen Grabungsberichte über die alten Königsgräber in Abydos; gleichzeitig wurden diejenigen seiner Funde, die in das Museum zu Kairo gekommen sind, in sorgfältigerer Weise von Quibell katalogisiert<sup>8)</sup>. Die Königsfolge dieser Zeit hat nach  
 20 Petrie zum ersten Male Sethe<sup>9)</sup> vom philologischen Standpunkt untersucht und mehrfach berichtet. Gleichzeitig belegte Sethe<sup>9)</sup> den etwas später vollzogenen Übergang in der Jahresdatierung: zuerst werden die Jahre wie in Babylonien nach hervorragenden Ereignissen mit Eigennamen benannt („Jahr des Schlagens der Ost-  
 25 völker“ oder „des ... festes“), dann nach den Schätzungen für die Besteuerung („Jahr des 4. Males der Zählung“), zuletzt nach Regierungsjahren des Königs. Die Sonderung der Herrscher in der 11. Dynastie ist mehrfach untersucht<sup>10)</sup>. Pieper<sup>11)</sup> ordnete die etwa 175 Könige und Königlein zwischen dem mittleren und  
 30 neuen Reich, darunter die Hyksos; in ähnlicher Listenform stellte Wreszinski<sup>12)</sup> die Hohenpriester des Amon von Theben zusammen.

1) F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. I. Babyl., Ägypt. usw. Leipzig, Hinrichs, 1906. 584 S. 8<sup>o</sup>.

2) Ztschr. äg. Spr. 41, 34.

3) Ebenda 41, 26. 36.

4) Or. Littatg. 7, 3. 45. 8, 6; Proc. SBA. 27, 255. 473. 535.

5) Ernest Chantre, Recherches anthropologique dans l'Afrique orientale: Egypte. Lyon, Rey & Co., 1904. XVIII, 318 S. 4<sup>o</sup>. fr. 50,—. Dazu: Bull. Soc. d'anthr. Lyon 23, p. 174 ff.

6) Rev. de l'hist. des relig., t. 52, 357. Zum Thema vgl. Ankermann, Ztschr. f. Ethnol. 1905, 54 ff.

7) E. Amélineau, Les nouvelles fouilles d'Abydos (1897—98). Paris, Leroux, 1904—05. 742 S. 4<sup>o</sup>. fr. 50,—.

8) Oben S. 189 Nr. 5, e—f.

9) Kurt Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens. 2. Hälfte. Leipzig, Hinrichs, 1905. S. 65—147. 4<sup>o</sup>. Mk. 16,—.

10) Gardiner, Proc. SBA. 26, 75; vgl. Ann. du serv. 6, 284. Breasted, Amer. Journ. Sem. Langu. 21, 110. 163. Sethe, Ztschr. äg. Spr. 42, 131.

11) Die Könige Ägyptens zwischen dem mittl. u. neuen Reich. (Diss.) Berlin 1904. 39 S.

12) Die Hohenpriester des Amon. (Diss.) Berlin 1904. 62 + Nachtrag 5 S.

Naville<sup>1)</sup> schilderte das Leben der Königin Hatschepsut und die Thronwirren ihrer Zeit; seine Auffassung derselben bleibt im Gegensatz zu der von Sethe. Für die Spätzeit hat Schäfer interessante früher übersehene oder falsch gedeutete Züge gesichert: einen Aufstand von Söldnern, die nach Nubien auszuwandern drohen, in der 26. Dynastie<sup>2)</sup> und die Verbrennung einer Verbrecherfamilie in Nubien<sup>3)</sup>. Mahaffy<sup>4)</sup> stellte das Eindringen des Hellenismus dar. Unsere Kenntnis von ägyptischen Beziehungen zum Ausland ist wesentlich bereichert. Ein Zug nach der großen Oase in der libyschen Wüste ist für Sesostri I. (Dyn. 12) belegt<sup>5)</sup>. Die Bekanntschaft mit Syrien reicht, wie es scheint, bis ins alte Reich zurück<sup>6)</sup>; in der 18. Dynastie holte ein ägyptischer Beamter Zedernholz vom Libanon<sup>7)</sup>. Wie weit das Alte Testament sich mit Ägypten berührt, ist für die Ägyptologie eine mehr historische als religionsgeschichtliche Frage. Eduard Meyer<sup>8)</sup> erkannte das Fortwirken vieler ägyptischer Elemente in der hebräischen Literatur; seine überraschenden Kombinationen eröffnen neue Gesichtspunkte von weittragender Bedeutung. Heyes<sup>9)</sup> stellte einen ägyptologischen, für Theologen bestimmten Kommentar zu Genesis 12—41 zusammen, der gelegentlich die nötige Kritik vermissen läßt. Eine Reihe von Beobachtungen machte Spiegelberg<sup>10)</sup>, der auch eine populäre Darstellung schrieb<sup>11)</sup>. Breasted<sup>12)</sup> erkannte den Namen des Abraham in einer hieroglyphischen Liste unterworfenen Syrerstämme (Dyn. 22). Auch der alte Verkehr mit den Mittelmeervölkern ist erörtert. Mehrfach wurden ägyptische Gegenstände bei griechischen Grabungen gefunden<sup>13)</sup>; Hall<sup>14)</sup> stellte das ägyptische und das kretische Labyrinth neben einander. v. Lichtenberg<sup>15)</sup> behandelte die Erwähnungen Cyperns in ägyptischen Texten. Die Bemühungen, griechische Philosophie und Religion aus Ägypten

1) Sphinx 7, 95—106.

2) Klio (Beitr. zur alten Gesch.) 4, 152.

3) Ebenda 6, 287.

4) I. P. Mahaffy, The Progress of Hellenism in Alexander's Empire. Chicago, Un. of Chic. Press, 1905. 154 S. 5 s.

5) Schäfer, Ztschr. äg. Spr. 42, 124.

6) Erman, Ztschr. äg. Spr. 42, 109.

7) Sethe, Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1906, 356.

8) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme; mit Beiträgen von Bernhard Luther. Halle, Niemeyer, 1906. XVI, 576 S. 8°. (Vgl. Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. Berlin 1905, 640.)

9) Herm. Jos. Heyes, Bibel und Ägypten. Münster i. W., Aschendorff, 1904. 286 S. Mk. 9.—.

10) Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament. Straßburg i. E., Schlesier & Schweikhardt, 1904. 48 S. 8°.

11) Der Aufenthalt Israels in Ägypten. Ebenda 1904. 55 S. 8°. 12 Abb. Mk. 1.—.

12) Amer. Journ. Sem. Langu. 21, 22.

13) Evans, Archaeologia 59, 479. 536. Sewell, Proc. SBA. 26, 258.

14) Journ. Hell. Stud. 24, 208.

15) Mitt. Vorderasiat. Ges. 11 Nr. 2: Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros.

herzuleiten, haben wenig Erfolg gehabt<sup>1)</sup>. Die Peters'sche Vermutung von ägyptischen Minen in Rhodesia ist mehrfach gründlich widerlegt<sup>2)</sup> und nun hoffentlich endgültig beseitigt.

*Religion.* Um die Erforschung der ägyptischen Religion hat man sich in der verschiedenartigsten Weise ganz besonders bemüht. Capart<sup>3)</sup> begann Jahresberichte über die erschienenen Publikationen und Untersuchungen. Wiedemann<sup>4)</sup> stellte den Gang der Studien in zusammenhängender Form dar; beide Arbeiten enthalten sorgfältige Referate über neue Aufsätze und zerstreute Bemerkungen. Die seit langem vorbereitete Darstellung von Erman<sup>5)</sup> fördert uns durch das feinsinnige Verständnis des altägyptischen Denkens und wird einem weiteren Kreis auch durch ihre harmonische Ausgeglichenheit wertvoll sein. E. hält sich zurück von der theoretischen Behandlung und der Vergleichung mit anderen Völkern; er schildert den Glauben des Volkes ohne „moderne Theorien“ unter Anführung zahlreicher Übersetzungen der alten Texte. Steindorff's Vorlesungen in Amerika<sup>6)</sup> stellen einem größeren Publikum die Anschauungen über Götter, Tote und Kultus dar. Eine Reihe von Einzeluntersuchungen hat über wichtige Punkte Klarheit gebracht. Mehrere neue Götter<sup>7)</sup> und Symbole von solchen<sup>8)</sup> sind gesichert; der Gott eines römischen Ortes erwies sich als ein dort begrabener König der Vorzeit<sup>9)</sup>. Schäfer<sup>10)</sup> erkannte eine alte Schilderung des Osirisdienstes; der Kultus spielte sich teils im Tempel teils an dem von einem heiligen Baume beschatteten Grabe des Osiris auf dem jenseitigen Nilufer ab. Wiedemann<sup>11)</sup> untersuchte die Tierverehrung. Gardiner<sup>12)</sup> schenkte uns einen großen

1) Aless. Chiappelli, Atti del Congr. Internaz. di scienze stor., Roma 1903, 11, 29. Max Jacobi, Philos. Jahrb. 15, 49.

2) v. Luschan und Schäfer, Ztschr. f. Ethnol. 1906, 896; Mac Iver, Or. Litztg. 8, 467.

3) Revue de l'histoire des religions 51, 192—259 (über 1904 und die ältere Literatur). 53, 307—58 (über 1905). Beide auch sep., Bruxelles, Misch et Thron, 1905 bzw. 1906.

4) Archiv f. Religionsw. 7, 471—86 (über 1903—04). 9, 481—99 (über 1904—05).

5) Die ägyptische Religion. Berlin, Reimer, 1905. 261 S. 8°. 165 Abb. Mk. 4,—. (Dazu: Ztschr. äg. Spr. 42, 106.) Kürzer in „Die Kultur der Gegenwart“, hsg. v. Hinneberg, I, 3, 30—38. Leipzig, Teubner, 1906.

6) The Religion of the Ancient Egyptians. London and New York, Putnam. 178 S. 6 s. Kürzer in Jahrbuch d. Freien Deutschen Hochstifts 1905, 132—79.

7) Gardiner, Proc. SBA. 27, 185. Vgl. S. 200 Nr. 10. — Recueil de mémoires (Congr. des Orientalistes), Alger, Fontana, 1905, p. 389—408: E. Lefébure, Les noms d'apparence sémitique ou indigène dans le panthéon égyptien.

8) Ed. Meyer, Ztschr. äg. Spr. 41, 97; v. Bissing, Rec. de trav. 27, 249.

9) Rubensohn, Ztschr. äg. Spr. 42, 111. Spiegelberg ebenda 43, 84.

10) Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostri III. Leipzig, Hinrichs, 1904. 4°. Mk. 9,60. (Dazu: Ztschr. äg. Spr. 41, 107.)

11) Muséon 6, 113.

12) Ztschr. äg. Spr. 42, 12. 145.

Amonhymnus mit wertvollem sprachlichen Material. Schencke<sup>1)</sup> behandelte in einer Monographie über Amonre einige Probleme, die für die allgemeine Religionsgeschichte Interesse haben. Gernandt's<sup>2)</sup> Spekulationen sind wahnwitzige Phantasien nach Art von Athanasius Kircher's Hieroglyphendeutung. Die Bedeutung 5 und Entwicklung des Totenkultus ist geklärt durch Beobachtungen, deren Tragweite Schäfer<sup>3)</sup> betonte: die Form des Grabes, die Gegenstände der Darstellungen, die Art der Beigaben und die Formeln der Totentexte sind ursprünglich ausschließlich für den König bestimmt und erst allmählich auf den Privatmann übertragen. 10 Für das neue Reich wies Madsen<sup>4)</sup> die Totenfeier im Garten des Verstorbenen nach, und Boeser<sup>5)</sup> und Gardiner<sup>6)</sup> erörterten die Theorien über die Totenfiguren. Das kühne Unternehmen, die rätselvollen und nur in verderbtem Zustand überlieferten religiösen Bücher zu bearbeiten, ist mehrfach in Angriff genommen. Le Page 15 Renouf's Übersetzung des Totenbuches ist von Naville durchgeführt<sup>7)</sup>; Budge<sup>8)</sup> behandelte das „Amduat“ und das „Pfortenbuch“, Chassinat<sup>9)</sup> das „Amduat“. Magie und Zauberei hat Wiedemann<sup>10)</sup> dargestellt, Astrologisches behandelten Miss Murray<sup>11)</sup> und v. Oefele<sup>12)</sup>. 20

*Die Literatur.* Nun ist durch Golenischeff<sup>13)</sup> das bisher nur in seiner Übersetzung zugängliche Märchen vom Schiffbrüchigen (in einem Papyrus des mittleren Reiches) auch im hieroglyphischen Text veröffentlicht; es erzählt die Schicksale eines treuen Dieners seines Herrn, der nach der fernen Weibrauchinsel zu einer Göttin 25 Schlange verschlagen wird. Erman erklärt in seiner Übersetzung<sup>14)</sup> dieses Reisemärchen nicht für volkstümlich, sondern für ein Erzeugnis der höheren Literatur. Ein paar interessante Beobachtungen für die griechisch-römische Zeit machte Junker<sup>15)</sup>: im Tempel von Dendera zeigt ein Lied an Hathor Metrum und 30 Refrain; ein anderer Text ist offenbar aus dem Horustempel von Edfu entlehnt, so daß wir hier einmal in den literarischen Verkehr zwischen den Priesterkollegien hineinsehen können. Unsere

1) Wilhelm Schencke, Amon-Re. Kristiania, Cammermeyer, 1904. VII, 367 S. 40.

2) C. E. Gernandt, Lehrbuch der altägyptischen Dogmatik. Stockholm (Leipzig, Hiersemann) 1906. 285 + 52 S. Mk. 20,—.

3) Ztschr. äg. Spr. 43, 66.

4) Ebenda 41, 110. 43, 51.

5) Ebenda 42, 81.

6) Ebenda 43, 55.

7) Le Page Renouf, The Egyptian Book of the Dead. London, Soc. of Bibl. Arch., 1904.

8) E. A. Wallis Budge, The Egyptian Heaven and Hell. London, Kegan Paul Trench Trübner & Co., 1906. 3 vol. ill.

9) Bull. Inst. franç. 3, 129—63.

10) Magie und Zauberei im alten Ägypten. Leipzig, Hinrichs, 1905. Mk. 0,60.

11) Proc. SBA. 28, 33.

12) Ztschr. äg. Spr. 41, 117.

13) Rec. de trav. 28, 73 ff. Vgl. Maspero ebenda 29, 106.

14) Ztschr. äg. Spr. 43, 1 ff.

15) Ebenda 43, 101 ff., 127 ff.

bisherigen Kenntnisse von der ägyptischen Literatur hat Erman<sup>1)</sup> in einem kurzen Abriß zusammengefaßt. Von Maspero's Übersetzungssammlung<sup>2)</sup> ist eine neue berichtigte und erweiterte Ausgabe erschienen; Wiedemann<sup>3)</sup> übertrug die Sagen und Märchen für weitere Kreise; ein Teil der didaktischen Literatur ist ins Englische übersetzt<sup>4)</sup>. Maspero gab die Reiseerzählung des Sinuhe mit Übersetzung heraus<sup>5)</sup>; Teile aus diesem und anderen literarischen Texten übersetzte auch Breasted<sup>6)</sup> in seiner Sammlung der historischen Urkunden. Wiedemann stellte Zeugnisse über die Anwendung von Pantomime und Drama im Kultus und Volksleben zusammen<sup>7)</sup>. Spiegelberg<sup>8)</sup> verfolgte die ägyptischen und asiatischen Spuren der Herodotischen Erzählung, die sich an die Statue eines Königs mit der Maus anknüpfte. In einer griechischen Erzählung von Nektanebos erkannte Wilcken<sup>9)</sup> volkstümliche ägyptische Elemente.

*Archäologie und Kunstgeschichte.* Leider ist ein uns so nötiges Handbuch der Archäologie immer noch nicht bearbeitet. Eine Fülle wertvoller Beobachtungen und Bemerkungen hat von Bissing im Text zu den „Denkmälern ägyptischer Skulptur“<sup>10)</sup> niedergelegt, aber sie sind schwer auffindbar und wenden sich zum großen Teil an den künstlerisch Empfindenden. Die für weitere Kreise bestimmte Darstellung von Petrie<sup>11)</sup> spricht nur von der Technik des Ausgrabens. Für die Architektur verdanken wir Borchardt<sup>12)</sup> gründliche Belehrung über die Methoden der Ausführung, welche die alten Baumeister und Ingenieure anwandten; er löste auch die Frage nach der Aufrichtung der monolithen Obelisken<sup>13)</sup>. Die komplizierte Baugeschichte des großen Tempels in Karnak hat ebenfalls Borchardt<sup>14)</sup> klargelegt; an der Hand seiner Grundrisse sieht man mit Bedauern, wie jeder mächtige König den Plan seines Vorgängers durchkreuzte. Auf die Darstellung gefangener Barbaren unter den Füßen des Pharao, die Borchardt<sup>14)</sup>

1) Kultur der Gegenwart I, 7, 28—39.

2) Les contes populaires de l'Égypte anc. 3. ed. Paris, Guilmoto, 1905. LXXII, 276 S. 8°. fr. 7,50.

3) Altägyptische Sagen und Märchen. Leipzig 1906. 153 S. 8°.

4) G. Gunn, The Instruction of Ptahhotep and the Instruction of Kagemni.

5) G. Maspero, Les mémoires de Sinouhit. Kairo 1906.

6) Oben S. 193 Nr. 9.

7) Mélanges Nicole (Genève, Kündig & Fils, 1905. 671 S. 20 Taf. fr. 25), p. 561—577: Wiedemann, Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten.

8) Ztschr. äg. Spr. 43, 91.

9) Mélanges Nicole, p. 579—596: Wilcken, Der Traum des Königs Nektanebos. 10) Oben S. 190 Nr. 2.

11) Methods and Aims in Archaeology. London, Macmillan & Co., 1904. 208 S. 66 Abb.

12) Oben S. 187 Nr. 6.

13) Ludw. Borchardt, Zur Baugeschichte des Amontempels von Karnak. Leipzig, Hinrichs, 1905. 47 S. 21 Abb. 1 farb. Blatt. 4°. Mk. 15,—.

14) Ztschr. äg. Spr. 40, 142.

als Fassadenschmuck beobachtet hatte, wiesen v. Bissing<sup>1)</sup> und Jéquier<sup>2)</sup> hin bei Statuen und Türschwellen. Für die bildende Kunst behandelt Walter A. Müller<sup>3)</sup> das Schamgefühl, das sich im Grad der Entblößung äußert, und erklärt Entblößung bei Höherstehenden als Zeichen der Demütigung. Jolles<sup>4)</sup> behandelte die antithetische Gruppe als Dekorationsmotiv in der älteren ägyptischen Kunst. Die von Borchardt<sup>5)</sup> vertretene Auffassung, daß die Chefrenstatuen späte Nachbildungen seien, ist durch Schäfer<sup>6)</sup> erschüttert. Schäfer<sup>7)</sup> zeigte ferner, daß die Sitte, Götterbilder auf Stangen als Feldzeichen zu tragen, in Ägypten einheimisch ist; 10 von dort haben die Assyrer sie übernommen und auf Umwegen auch wir erhalten. Bei dem Nachweis der Fälschung für die von Dr. Carl Peters aus Südafrika mitgebrachte Totenstatuette, den Schäfer<sup>8)</sup> liefert, lernen wir wertvolle Beobachtungen an echten und falschen Altertümern kennen. Mit feinem Verständnis würdigte 15 Madsen<sup>9)</sup> die idealistische und die realistische Wiedergabe der menschlichen Gestalt in alten Reliefs. Clédat<sup>10)</sup> fand in Gräbern bei Cusae Reliefs in realistischem Stil mit einer Kühnheit der Zeichnung, wie sie noch nicht bekannt geworden war. Legge<sup>11)</sup> machte eine Sammlung der halbmondförmigen Platten aus Elfen- 20 bein, die man im mittleren Reich als Amulette oder für Zauberei benützte; derselbe<sup>12)</sup> vervollständigte seinen Katalog der alten Schieferpaletten. v. Bissing<sup>13)</sup> veröffentlichte eine Serapisstatuette, in der er das Bildhauermodell zu einer berühmten Kolossalstatue sieht. Erman<sup>14)</sup> macht uns wieder mit der Persönlichkeit eines 25 Künstlers bekannt, diesmal aus dem neuen Reich; leider haben sich bisher so wenig Meister aussondern lassen, daß an eine Gruppierung von solchen noch nicht zu denken ist. Auch eine Reihe von Gebrauchsgegenständen ist genauer bekannt geworden. Schäfer<sup>15)</sup> bestimmte Pflüge, Joche, Hacken und andere Werkzeuge des Land- 30 mannes. Oskar Nuoffer<sup>16)</sup> untersuchte den Bau der erhaltenen

1) Ebenda 42, 83.

2) Ebenda 43, 96.

3) Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griech. Kunst. (Diss.) Leipzig 1906. 175 S. 8°.

4) Jahrb. kais. deutsch. archäolog. Inst. 19, 27 ff.

5) Ztschr. äg. Spr. 36, 1 ff.

6) Ebenda 41, 62, 87.

7) Klio (Beitr. z. alten Gesch.) 6, 393 ff.

8) Ztschr. f. Ethnol. 1906, 896 ff.

9) Ztschr. äg. Spr. 42, 65.

10) Bull. Inst. franç. d'archéol. orient. 2, 41.

11) Proceed. SBA. 27, 130. 297. 28, 159.

12) Ebenda 26, 262.

13) Athen. Mittell. 1906, 55.

14) Ztschr. äg. Spr. 42, 128.

15) Annual. Brit. School at Athens 10, 127.

16) Der Rennwagen im Altertum. (Diss.) Leipzig 1904. 86 S. 7 Taf. 8°.

oder abgebildeten Wagen. Schäfer und Baumeister Krencker<sup>1)</sup> behandelten eine komplizierte Art des Türriegels und -schlüssels, deren altägyptische Spuren S. erst dadurch deuten konnte, daß K. diesen Verschuß an modernen Häusern in Abessinien beobachtet  
 5 hatte.

*Kulturgeschichte.* Der von Borchardt<sup>2)</sup> herausgegebene Erlaß des Königs Phiops läßt uns einen Blick in die innere Landesverwaltung tun, wie er uns besonders für diese alte Zeit öfter beschert werden möge. Für spätere Zeit lernen wir manches aus  
 10 den auf den griechischen Papyrusurkunden beruhenden Darstellungen von Walter Otto<sup>3)</sup> und Henri Maspero<sup>4)</sup>. Die antike Messung des Nilwasserstandes ist zum ersten Mal gründlich von Borchardt<sup>5)</sup> untersucht; er hat fast alle bekannten Nilmesser neu aufgenommen und kommt unter Berücksichtigung der modernen Verhältnisse zu  
 15 dem Ergebnis, daß die Nullpunkte derselben in einer Gefällelinie liegen, die nicht auf Beobachtung beruht, sondern theoretisch berechnet sein muß; die Alten hätten also schon auf große Strecken hin zu nivellieren vermocht. Gardiner<sup>6)</sup> ist es durch die gründliche Analyse einer Grabinschrift aus der 18. Dynastie gelungen,  
 20 einen durch fünf Prozesse sich hinziehenden Streit um Ackerland klazulegen. Gardiner<sup>7)</sup> behandelte ferner vier Kaufverträge aus der 18. Dynastie, die auch wegen der Zahlung in „Ring“ interessant sind. Erman<sup>8)</sup> erkannte einige Erlebnisse von Leuten des niederen Volkes in vulgären Texten. Borchardt<sup>9)</sup> belegte den Titel  
 25 „Gottesvater“ für den Vater und Schwiegervater des Königs; Emil Levy<sup>10)</sup> untersuchte die Personennamen des neuen Reiches, die mit Götternamen zusammengesetzt sind. Die schwierigen Probleme des ägyptischen Kalenders hat Gardiner<sup>11)</sup> um ein neues Rätsel vermehrt: ein Beamtentagebuch des neuen Reichs nennt den letzten  
 30 Monat des Jahres, den Mesore, als den ersten. Über die Beziehungen zwischen dem makedonischen und dem ägyptischen Kalender schrieb Smyly<sup>12)</sup>. Der Mathematiker Simon<sup>13)</sup> faßte unser Wissen von den mathematischen Kenntnissen der Ägypter zusammen.

1) Ztschr. äg. Spr. 43, 60.

2) Ebenda 42, 1.

3) Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. I. Leipzig, Teubner, 1905. 418 S. 8°.

4) Les finances de l'Égypte sous les Lagides. Paris 1905. 252 S. 8°.

5) Antike Nilmesser und Wasserstandsmarken, im Anhang zu Abh. d. Ak. d. Wiss. Berlin, 1906. 55 S. 26 Abb. 5 Taf.

6) Alan H. Gardiner, The Inscription of Mes. Leipzig, Hinrichs, 1905. 54 S. Mk. 9,60.

7) Ztschr. äg. Spr. 43, 27.

8) Ebenda 42, 100.

9) Ber. Ges. d. Wiss. Leipzig 57, 254.

10) Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des neuen Reiches. (Diss.) Berlin 1905. 59 S.

11) Ztschr. äg. Spr. 43, 136.

12) Hermathena 13, 393.

13) Verh. III. internat. Math.-Kongr. Heidelberg 1904, 526.



*Topographie.* Von der umfassenden Landesaufnahme durch die ägyptische Regierung unter Major Lyons<sup>1)</sup> sind eine Reihe von Blättern erschienen, die uns ausgezeichnete, bis ins Detail sorgfältige Karten geben. Beadnell<sup>2)</sup> gab eine ausführliche Monographie über das Fajjum, die auch für die schwierige Frage der Urbarmachung dieser interessanten Provinz wichtig ist. Schweinfurth fand einen Tempel auf dem Rand der libyschen Wüste über Theben<sup>3)</sup> und nahm die Gegend von Shagab und Elkab neu auf<sup>4)</sup>. Steindorff gab vorläufige Mitteilungen über seine Reise nach den Oasen der libyschen Wüste<sup>5)</sup>.

*Naturgeschichte und Prähistorik.* Man hat geschwankt, ob die an einigen Stellen in großen Mengen gefundenen Feuersteinstücke natürlich entstanden oder von Menschenhand bearbeitet sind; Schweinfurth<sup>6)</sup> im Einverständnis mit v. Luschan<sup>7)</sup> unterschieden sich bei den thebanischen Funden<sup>8)</sup> dafür, daß die auf natürlichem Wege entstandenen Kieselstücke nachträglich mehr oder weniger behauen sind<sup>9)</sup>. Die flint implements des Fajjum und in Theben untersuchte Seton-Karr<sup>10)</sup>. Der Maler Eugen Bracht<sup>11)</sup> nahm an, daß die Feuersteinwerkzeuge, die er 1881 im Wadi Maghara (Sinai) bei den Türkisminen gefunden hat, in historischer Zeit zum Abbau des Gesteins gedient haben, während Petrie sie für prähistorisch hält. Auch Blanckenhorn<sup>12)</sup> nimmt für die in Syrien gefundenen Feuersteinwerkzeuge den Gebrauch bis in die historische Zeit hinein an. Ähnlich bearbeitete Feuersteine fanden sich auch bei Marseille<sup>13)</sup>. In einer umfassenden, mit vielen Abbildungen ausgestatteten Publikation faßt Chantre<sup>14)</sup> zusammen, was er als Anthropologe auf Grund anatomischer Untersuchungen an Mumien, Statuen und Reliefs zu sagen hat zu der Geschichte des ägyptischen Volkes von der prähistorischen Zeit bis ins Mittelalter. Der zweite Teil führt die jetzt in Ägypten, Nubien und

1) Hsg. v. Survey Department, Cairo.

2) H. I. L. Beadnell, *The Topography and Geology of the Fayum Province of Egypt*. Kairo, Nat. Print. Departm. 101 S. 4<sup>o</sup>. 24 Taf.

3) Ztschr. äg. Spr. 41, 22.

4) Ztschr. Ges. f. Erdk. 1904, 574.

5) Durch die libysche Wüste zur Amonsoase. Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1904. 163 S. *Mk.* 4,—, ferner in Petermanns Mitteil. 50, 179 ff. 1 Karte.

6) Ztschr. f. Ethnol. 36, 766 (= französ. übers. in Ann. du serv. 6, 9) u. 37, 622.

7) Ebenda 36, 317.

8) Vgl. Hall, *Man* 1905, 33. 72.

9) Ähnliche Auffassung von Boulé, *l'Anthropologie* 16, 257 u. *Bull. Soc. anthrop.* Lyon 23, 152; vgl. *Anthrop. Journal* 35, 337.

10) Ann. du serv. 5, 145. 6, 178. 185; *Man* 1905, 87; *Rep. U. S. National Mus.* for 1904, p. 747.

11) Ztschr. für Ethnol. 37, 173.

12) Ebenda.

13) *Compt. rend.* 1905, 423; *Voss. Ztg.* 1905 Nr. 415.

14) *Oben S.* 194 Nr. 5.

dem Sudan lebenden Volksstämme der Reihe nach in ihrer allgemeinen Kultur und der physischen Beschaffenheit vor. Eine Reihe von Photographien nackter Eingeborener veröffentlichte Fritsch<sup>1)</sup>. Thomson und Mac Iver<sup>2)</sup> haben etwa 1500  
 5 Schädel gemessen, um der anatomischen Bestimmung der ägyptischen Rasse neues Material zuzuführen. Nach ethnologischen Gesichtspunkten gliederte Ankermann<sup>3)</sup> die afrikanischen Kulturen; Schweinfurth und Olshausen<sup>4)</sup> behandelten im Zusammenhang mit seinem Standpunkt das Vorkommen des Eisens. Für  
 10 frühere Zeit suchte auch Hall<sup>5)</sup> das Eisen in Ägypten nachzuweisen. Mumifizierte Tiere wurden in zwei großen Katalogen mit vielen Tafeln veröffentlicht<sup>6)</sup>. Schweinfurth<sup>7)</sup> bestimmte das im mittlern Reich einem Toten mitgegebene Getreide als die Weizenart Emmer (*Triticum dicoccum*), vermisch mit dem Unkraut  
 15 Taumelloch (*Lolium temulentum* L.).<sup>8)</sup>

1) Gustav Fritsch, Ägyptische Volkstypen der Jetztzeit. Wiesbaden, Kreidel, 1904. 76 S. 52 Taf. 13 Bl. Mk. 45.—.

2) Arthur Thomson and D. Randall Mac Iver, The Ancient Races of the Thebaid. London, Frowde, 1905. 142 S. fol. 42 s. (Vgl. Thomson, Man 1905, 65; Pearson, ebenda 116.)

3) Ztschr. f. Ethnol. 37, 54.

4) Ebenda 84.

5) Man 1905, 33. 72. Vgl. Diergart, Mitt. z. Gesch. d. Med. 3, 81. 453; S. Reinach, l'Anthropologie 15, 116; Philologische Bemerkungen von Spiegelberg, Rec. de trav, 26, 165.

6) Oben S. 189 Nr. 5, g und Lortet und C. Gaillard, La faune momifiée de l'ancienne Egypte. Lyon, Georg. 1.—2. série 1903—05. 330 S. (Vgl. Lortet, Bull. Inst. égypt. IV. sér. No. 6, p. 43 und Rev. d. deux mondes 27, 368.)

7) Ann. du serv. 5, 187.

8) [Der indische und der iranische Jahresbericht müssen leider wieder ausfallen. Den ersteren wollte Dr. K. Klemm wieder liefern und zwar für die beiden letzten Jahre; leider hat ihn sein beklagenswertes Ende daran gehindert.  
 Der Redakteur.]

Zu Bd. 61, 873 f.

Der Artikel über „Die Mitte der Thora“ ist, was sein Erscheinen in dieser Zeitschrift und seine Fassung anlangt, von Herrn Professor Nestle in einer Weise aufgefaßt worden, die der Verfasser nicht voraussehen konnte. Wäre das der Fall gewesen, so hätte er eine etwas andere Form erhalten. Im besonderen erklärt der Verfasser, daß ihm die Absicht, Herrn Prof. Nestle zu kränken, ferngelegen hat. Die einleitenden Bemerkungen wollen wesentlich das relativ späte, durch größere Arbeiten aufgehaltene Erscheinen der Abwehr begründen.

R. Kittel.

---

Erklärung.

Meine Herren Kollegen im geschäftsführenden Vorstände unserer Gesellschaft haben mir als ihre Ansicht ausgesprochen, daß ich mir als Redakteur der ZDMG. in meinem im letzten Hefte veröffentlichten Aufsatz: „Allerlei von J. Barth „verbesserte“ arabische Dichterstellen“ (S. 926 ff.) im Ausdruck größere Zurückhaltung hätte auferlegen sollen. Man muß, wie ich glaube, will man nicht ungerecht gegen mich sein, den Ton meines Aufsatzes mit dem Tone vergleichen, den Herr Professor Barth in seinen „Sprachwissenschaftlichen Untersuchungen zum Semitischen“, I. Teil, S. 30 ff. gegen mich anzuschlagen für gut befunden hat. Gleichwohl nehme ich, für den Fall, daß die Ansicht meiner Herren Kollegen von der Mehrzahl unserer Mitglieder geteilt werden sollte, keinen Anstand mein Bedauern über die zu große Schärfe meines Ausdrucks auszusprechen.

A. Fischer.

---

## Albert Socin-Stiftung.

Laut Beschlusses des unterzeichneten Kuratoriums der Albert Socin-Stiftung vom Juli 1906 ist die erste Ausschreibung des Stipendiums für den Anfang des Sommersemesters 1908 festgesetzt worden.

Die auf den Zweck der Stiftung und die Verleihung des Stipendiums sich beziehenden Paragraphen der Statuten lauten folgendermaßen :

### § 1.

Zum Andenken an die wissenschaftliche Tätigkeit *Albert Socins* soll eine Stiftung unter seinem Namen begründet werden. Ihr Zweck ist, insbesondere jüngeren Kräften in erster Linie sprachliche, literarische und ethnologische, in zweiter geographische und archäologische Forschungen an Ort und Stelle in den arabisch sprechenden Ländern des Orients mit Bevorzugung von Syrien und Palästina zu ermöglichen.

### § 4.

Die Stipendien werden verliehen an Deutsche (Reichsdeutsche, Deutschösterreicher und Baltische Deutsche) und Schweizer, ausnahmsweise auch an Angehörige anderer Nationalitäten. Voraussetzung der Verleihung ist die Promotion in der philosophischen oder theologischen Fakultät einer mit einem etatsmäßigen Lehrstuhl für semitische Philologie versehenen deutschen oder schweizerischen Universität, und zwar für Philosophen in semitischer Philologie, für Theologen im Fache des Alten Testaments. Die letzteren haben außerdem ein Zeugnis mindestens eines etatsmäßigen Universitätslehrers der semitischen Philologie über ausgebreitetere Studien in dieser Disziplin beizubringen. Von beiden Klassen von Bewerbern kann das Kuratorium besondere Nachweise ihrer Kenntnisse im Arabischen und Hebräischen verlangen.

Von der Forderung der Promotion kann ausnahmsweise abgesehen werden, wenn der Bewerber durch eingehende Zeugnisse mindestens zweier etatsmäßiger deutscher oder schweizerischer Professoren der semitischen Philologie seine Befähigung zu erweisen imstande ist.

Das Bewerbungsgesuch ist mit einer eingehenden Darlegung der wissenschaftlichen Zwecke des Bewerbers zu begleiten.

§ 5.

Die Stipendiaten sind verpflichtet, spätestens drei Jahre nach Empfang des Stipendiums einen ausführlichen Bericht über ihre Studien im Orient an das Kuratorium zu erstatten, der ganz oder im Auszuge, womöglich in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ oder in der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“, veröffentlicht werden soll.

§ 6.

Die Vergebung des Stipendiums findet in jedem vierten Jahre in der Höhe von 1600 Mark oder darüber statt. Die Ausschreibung hat jeweilen im Anfang des Sommersemesters, die Verleihung spätestens bis zum 1. Dezember desselben Jahres zu erfolgen. Sollte sich später das Vermögen der Stiftung erheblich vermehren, so kann das Kuratorium, statt eines in jedem vierten Jahre zu vergebenden Stipendiums, die zur Verfügung stehende Geldsumme auf zwei oder mehrere Stipendien verteilen unter der Voraussetzung, daß ein jedes davon mindestens 1600 Mark betragen muß.

Das für die diesjährige Verleihung festgesetzte Stipendium beträgt 1800 Mark.

Bewerbungsgesuche müssen spätestens bis zum 1. Oktober dieses Jahres eingereicht werden und sind an Herrn Professor Dr. Emil Kautzsch, Halle a. d. Saale, Wettinerstr. 32 zu richten.

**Das Kuratorium der Albert Socin-Stiftung:**

Dr. Rudolf Ernst Brünnow, Bonn.

Dr. August Fischer,  
Professor an der Universität Leipzig.

Dr. Emil Kautzsch,  
Professor an der Universität Halle a. d. Saale.

## Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre wichtigere Werk eingehend besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

**Anthropos.** Bd. III, Heft 2. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1908.

**Echos d'Orient.** 11<sup>e</sup> année, no. 68: Janv. 1908, no. 69: Mars 1908. Paris.

**Rivista degli studi orientali.** Anno I. — Vol. I. Fasc. secondo. Roma: E. Loescher & C., Lipsia: O. Harrassowitz, 1907. I. 8.

**Sieg, E.** — Verzeichnis der Bibliotheca Indica und verwandter Indischer Serien nach Werken und Nummern. Sonderabdr. a. d. „Zentralblatt f. Bibliothekswesen“ Jahrg. 24, 1907, Heft 11. Leipzig, O. Harrassowitz, 1908. 23 S. 0,80 M, einseitig gedruckte Ausg. 1 M.

**Rama Varma Raja, K.** — Comparative Studies. Madras, Higginbotham & Co., 1908. 47 S. 8 d.

**Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.** XIII. Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit von *Johannes Müller*. Alter und Herkunft des Achikar-Romans und sein Verhältnis zu Aesop von *Rudolf Smend*. Gießen, A. Töpelmann, 1908. 125 S. 4,40 M.

**Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul.** Par *H. Pognon*. Paris, J. Gabalda et C<sup>ie</sup>, 1907. II, 228 S., XLII Taf. fol.

**Legal and Commercial Transactions dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods chiefly from Nippur.** By *Albert T. Clay*. [The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts ed. by *H. V. Hilprecht*.] Philadelphia, publ. by the Department of Archaeology, University of Pennsylvania, 1908. 85 S., 72, IX Taf. 4<sup>o</sup>.

**Levy, J.** — Interpretation des IV. Abschnittes des paläst. Talmud-Traktats Nesikin. Heft IV. [In: Jahres-Ber. d. jüd.-theol. Seminars Fraenckel'scher Stiftung.] Breslau 1908. S. 101—131.

**Barol, M.** — Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel. [Sonderabdr. a. d. „Monatsschrift f. Geschichte u. Wissensch. d. Judentums“, 51. Jahrg.] Berlin, Mayer u. Müller, 1907. 58 S. 2 M.

- Elbogen, J.* – Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. [Schriften d. Lehranstalt f. d. Wissensch. d. Judenthums, Bd. I, Heft 1. 2.] Berlin, Mayer u. Müller, 1907. VIII, 192 S. 5 M.
- Sources syriaques.* Vol. I. *Mšiha-skha* (texte et traduction). *Bar-Penkayé* (texte). Par *A. Mingana*. Se vend chez O. Harrassowitz, Leipzig. XI, 271. VIII, \*204 S. 30 M.
- Scher, Addai* – Kitāb al-Alfāz al-fārisiyya al-muṣarraba. Beirut, Jesuitendruckerei, 1908. 194 S.
- Sechster Band des Kitāb Bagdād von *Alḥmad ibn abī Tāhīr Taifūr*. Herausgegeben und übersetzt von *H. Keller*. II. Teil: Deutsche Übersetzung. Leipzig, Harrassowitz, 1908. XXVI, 126 S. 8 M.
- The *Irshād al-arīb ilā ma'rīfat al-adīb* or Dictionary of Learned Men of *Yāqūt*. Edited by *D. S. Margoliouth*. Vol. I, containing part of the letter { . [“E. J. W. Gibb Memorial” Series, Vol. VI, 1.] Leyden: E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1907. XVI, 431 S.
- The Pearl-Strings; a History of the Resūliyy Dynasty of Yemen by ‘*Aliyyu ‘bnu’l-Ḥasan ‘el-Khazrejiyy*; translation and text with annotations and index. By the late Sir *J. W. Redhouse*. Edited by *E. G. Browne, R. A. Nicholson*, and *A. Rogers*. Vol. II, containing the second half of the translation. [“E. J. W. Gibb Memorial” Series, Vol. III, 2.] Leyden: E. J. Brill, London: Luzac & Co., 1907, XXIV, 341 S.
- \**Arabische Beduinenerzählungen.* Von *Enno Littmann*. I. Arabischer Text. II. Übersetzung, mit sechzehn Abbildungen. [Schriften d. Wissensch. Gesellschaft in Straßburg, 2. 3.] Straßburg, Karl J. Trübner, 1908. VIII, 58. XI, 57 S. 8 u. 6 M.
- \**Jaussen, Le P. Antonin*, des Frères Prêcheurs – Coutumes des Arabes au pays de Moab. [Études Bibliques.] Paris, J. Gabalda & C<sup>ie</sup>, 1908. X, 448 S.
- Proverbes abyssins traduits, expliqués et annotés par *Jacques Faitlovitch*. [Dissertation.] Paris, P. Geuthner, 1907. 86 S.
- Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis von *Georg Jacob*. Mit einem Anhang von Professor *Snouck Hurgronje* . . . und 2 Tafeln. [Türk. Bibliothek. Hrsg. v. *Georg Jacob*. 9. Bd.] Berlin, Mayer & Müller, 1908. X, 100 S. 3,60 M.
- Indian Thought*, a Quarterly devoted to Sanskrit Literature, ed. by *G. Thibaut* and *Ganganatha Jha*. Vol. I, No. 4, Oct. 1907. Allahabad (O. Harrassowitz, Leipzig). Annual subscription 15 s.
- Smith, Vincent A.* – The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest including the Invasion of Alexander the Great. Sec. ed., revised and enlarged. Oxford, Clarendon Press, 1908. XII, 461 S. 14 s. net.
- Sörensen, S.* – An Index to the Names in the Mahabharata with short explanations and a concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. Roy's translation. Part I—IV. London, Williams & Norgate, 1904—1908. XLI, 224 S. 4<sup>o</sup>. 7 s. 6 d. net each.
- Speyer, J. S.* – Studies about the Kathāsaritsāgara. [Verhand. d. Kon. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam. Afd. Letterk. Nieuwe reeks. Deel VIII. No. 5.] Amsterdam, Joh. Müller, 1908. 180 S.
- Jahn, Wilhelm* – Das Saurapurāṇam. Ein Kompendium spätindischer Kulturgeschichte und des Sivaismus. Einleitung, Inhaltsangabe nebst Übersetzungen, Erklärungen und Indices. Straßburg, K. J. Trübner, 1908. XXVII, 208 S. 5,50 M.

208 *Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.*

Journal of the Gypsy Lore Society. New series. Vol. I, no. 3. Jan. 1908.

*Hirth, Friedrich* - The Ancient History of China to the end of the Ch'ou dynasty. New York, the Columbia University Press, 1908. XX, 383 S. \$ 2,50 net.

*Bork, Ferdinand* - Beiträge zur Sprachwissenschaft. Teil II. Vorarbeiten zu einem Brahui-Wörterbuche. [Wissensch. Beil. z. Progr. d. städt. Steindammer Realschule z. Königsberg i. Pr.] 1908. 32 S.

*Bork, Ferdinand* - Beiträge zur Kaukasischen Sprachwissenschaft. Teil I. Kaukasische Miscellen. [Wissensch. Beil. z. Progr. d. Städt. Steindammer Realschule z. Königsberg i. Pr.] 1907. 31 S.

*Brandstetter, Renward* - Malaio-polynesische Forschungen. Zweite Reihe. IV. Mata-Hari oder Wanderungen eines indonesischen Sprachforschers durch die drei Reiche der Natur. Luzern, E. Haag, 1908. 55 S.

*Thalheimer, A.* - Beitrag zur Kenntnis der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens. Stuttgart, J. B. Metzler, 1908. 96 S. 2,20 M.

Abgeschlossen am 27. V. 1908.



## Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension.

Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben von

**M. Gaster.**

### Einleitung.

#### I. Geschichte des samaritanischen Buches Josua.

§ 1. Der hebräische Text des Buches Josua in samaritanischer Rezension ist keine Legende mehr. Die Existenz desselben kann nicht länger angezweifelt werden. Der Text ist von mir entdeckt worden und erscheint im folgenden. Von der Zeit an, wo Scaliger am Ende des 16. Jahrhunderts zum ersten Male mit den Samaritanern in Verbindung getreten war und von ihnen einige Handschriften erhalten hatte, taucht die Nachricht von einem samaritanischen Buche Josua auf. Unter den Handschriften, die er seinerzeit erhalten hatte, war aller Wahrscheinlichkeit nach auch die arabische Bearbeitung des Buches Josua, welche Juynboll 1848 herausgegeben hat. Scaliger suchte nun den hebräischen Text aufzutreiben. In ihrer Antwort vom Jahre 1598 verweigern die Samaritaner rundweg den Verkauf des Buches Josua an Nichtsamaritaner. Seit jener Zeit hat das Suchen nach dem hebräischen Texte des Buches Josua bei den Samaritanern aufgehört, ja man ging soweit, die Existenz dieses Textes zu leugnen. Man deutete an den Briefen der Samaritaner herum und erklärte ihre Hinweise auf das Buch Josua so, daß sie damit nur die arabische Bearbeitung des Buches meinten. Diese Ansicht wurde noch mehr verstärkt seit dem Erscheinen des arabischen Liber Josuae mit der scharfsinnigen und eingehenden Untersuchung von Juynboll, der auch p. 1 ff. und p. 70 ff. die Geschichte dieses Buches eingehend erörtert. Es wäre überflüssig, an dieser Stelle auf die Kontroverse über die Existenz oder Nichtexistenz einer samaritanischen Rezension des Buches Josua einzugehen. Es hätte nur noch ein psychologisches Interesse; denn das Endresultat der Kontroverse war, daß sich die Überzeugung festwurzelte, daß es entweder nie einen solchen Text gegeben habe, oder wenn es je einen solchen gegeben hätte, er

schon seit mindestens 1000 Jahren verloren gegangen sei. Jedenfalls hätte es überhaupt keinen hebräischen gegeben, sondern nur einen samaritanischen, trotz der entgegengesetzten Behauptung des Verfassers des arabischen Liber Josuae (und vielleicht auch des 5 Abu'l-Fath), der ausdrücklich erklärte, er hätte einen hebräischen Text des Buches bearbeitet („ex Sermone hebraeo“ lib. Jos. I. Juynboll p. 130).

§ 2. Alle Forscher (Vilmar, Kautzsch, Cowley und als letzter Montgomery, „The Samaritans“ Philadelphia 1907 p. 301 ff.) sind 10 darin einig, daß es keinen hebräischen Text gäbe, und ich muß eingestehen, daß ich auch von demselben Wahne befangen war, bis ein glücklicher Zufall mir den Text in die Hände spielte. Seit mehreren Jahren in Verbindung mit den Samaritanern, die mich in England zweimal besucht haben und die ich im April v. J. in 15 Schechem aufgesucht habe, bin ich allmählich in den Besitz von mehr als 80 samaritanischen Handschriften gelangt. Manche darunter sind sehr alt, während viele moderne Abschriften sind, die auf meinen Wunsch angefertigt wurden. Es gelang mir, den Samaritanern, die sich in einer elenden Lage befinden, einige kleine 20 Dienste zu erweisen. Der Hohepriester, Jacob ben Aron, schrieb daher für mich eine Thorarolle nach dem Muster der Alten in der „Kinscha“ und eine Chronik, die er mir bei meinem Aufenthalte übergab. Da die Samaritaner wissen, daß ich mich speziell für ihre Aussprache des Hebräischen interessiere, so versehen die Ge- 25 schickteren unter ihnen, die für mich Abschriften verfertigen, hin und wieder dieselben mit den bei ihnen üblichen, aber selten verwendeten Vokal- und diakritischen Zeichen. Das hat auch der Hohepriester in der Chronik getan. Unter anderen Handschriften kaufte ich auch eine Abschrift vom Buche Josua, aber ich legte 30 kein besonderes Gewicht darauf, da ich glaubte, es sei eine Rückübersetzung des arabischen Textes oder es sei der arabische Text in samaritanischen Buchstaben, — besonders da ich dort weder eine Pergament- noch sonst sehr alte Handschriften dieses Buches sah. Erst nachdem ich die Handschriften zu katalogisieren anfang, und 35 jede derselben genau durchlas, erkannte ich, daß es ein hebräischer Text war und nicht ein arabischer mit samaritanischen Buchstaben, und durch die Vergleichung mit dem arabischen stellte es sich heraus, daß es nicht nur ein von diesem unabhängiger Text sei, sondern daß ich tatsächlich den hebräischen Text in den Händen 40 hielt, den der Anonymus paraphrasiert hatte und der bisher als nicht existierend bezeichnet wurde. Die Freude über diesen unerwarteten und hochbedeutsamen Fund wurde bedeutend vergrößert, als ich fand, daß die Chronik des Hohenpriesters ebenfalls dasselbe Buch Josua enthielt, wörtlich genau dem anderen Texte ent- 45 sprechend. Die Samaritaner fingen ihre nachbiblische Geschichte an mit dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan, kopierten *das ganze* Buch Josua in der Form, in der es sich bei ihnen er-

halten hat und setzten dann ihre Geschichte bis auf den Tag des Kompilators fort. So hat der Verfasser des Lib. Jos. ed. Juynboll gehandelt, so Abu'l-Fath und so der gegenwärtige Hohepriester Jakob. Zu unterscheiden von diesen Chroniken ist die chronologisch-genealogische Liste, von den Samaritanern El Schelschelat (שלשלת) = Kette (irrtümlich von Neubauer „El Tolidoth“) genannt. Die Chronik selbst heißt bei ihnen Sepher Hajamim oder Tolidoth.

## II. Gestalt der Handschriften.

§ 3. Der erste Text, Text A, cod. Gaster Nr. 864, 4<sup>o</sup> besteht aus 42 Seiten, 23 × 18 cm, die Schrift 14 × 10 cm, je 28 Zeilen 10 pro Seite und alle von gleichmäßiger Länge (die nach samaritanischer Schreibart auch künstlich hergestellt wird, wo wenige Worte auf die Zeile zu stehen kommen), sehr sorgfältig mit breiten Rändern geschrieben, in samaritanischer Kursivschrift, von den Samaritanern „halbe Buchstaben“ („*ési Otioṭ*“ חצי אותיות) genannt; der Text in 15 Abteilungen geteilt, auf die ich später zurückkomme und die den biblischen „*éssin*“ קצין entsprechen. Die Worte sind durch Punkte voneinander getrennt und häufig so arrangiert, daß dieselben Worte, wenn sie in den folgenden Zeilen sich wiederholen, oder auch nur dieselben Buchstaben, wo es nur möglich ist, stets untereinander 20 geschrieben werden; ein Beweis, daß der Abschreiber sein Original mit peinlicher Genauigkeit abschreibt. Diakritische Punkte und Zeichen sind äusserst selten und die Interpunktion ist ganz archaisch. Der Schluß des Verses wird selten durch den Doppelpunkt (:), den ich im Druck besonders hervorgehoben habe, bezeichnet. Am 25 Schlusse jedes Abschnittes stehen (-:). Der Abschreiber nennt sich im Epilog Abischa, Sohn des Pinehas, Sohn des Jizḥaq, des Priesters, des Leviten, Küsters der Synagoge in Schechem, und die Handschrift hat er abgeschrieben im Jahre 1823 Hed. (1905).

Eine Seite, p. 37, ist von einem andern und zwar von Ṣadaḳah 30 Al Musnyi, mit Uncialbuchstaben geschrieben und dieser hat einmal das letzte Wort der Zeile abgekürzt. Trotz der großen Sorgfalt, mit der die Handschrift geschrieben ist, ist sie doch nicht frei von Fehlern. In den meisten Fällen sind es Auslassungen durch Homoioteleuton. Der Schreiber überspringt eine ganze Zeile, 35 und wie sich nachher durch Vergleich mit der zweiten Handschrift ergibt, schließen beide Zeilen mit demselben Worte, ein entscheidender Beweis, daß er Zeile für Zeile die alte Handschrift abschreibt. Sonst würde es nicht immer je eine ganze Zeile sein, die er ausläßt. Und wo es in der Mitte geschieht, fehlt auch je 40 eine ganze Zeile, denn wie oben bemerkt versucht der Schreiber dieselben Worte untereinander zu stellen, und das Auge gleitet leicht von der oberen zur unteren Zeile ab.

§ 4. Der zweite Text, Text B, cod. Gaster Nr. 863, 8<sup>o</sup>, besteht aus 151 Seiten, 20 × 12 cm, die Schrift 12 × 7 cm, 26 Zeilen 45

pro Seite, äusserst zierlich geschrieben, wie überhaupt die Schrift dieses Hohenpriesters kalligraphisch ausserordentlich schön ist. Der Text ist auch in Abteilungen geteilt, genau wie Text A, die Worte durch Punkte getrennt. Der Schreiber versucht hier nicht, ähnliche Worte wie in Text A untereinander zu setzen, dagegen ist die Interpunktion viel ausführlicher und die diakritischen Zeichen sind viel zahlreicher als im Text A. Doppelpunkt bezeichnet hier häufig den Schluß des Verses im Unterschied von Text A.

§ 5. Trotz des kalligraphischen Aussehens und der äusseren Sorgfalt leidet auch dieser Text an vielen Auslassungen, meist aus demselben Grunde wie in Text A. Glücklicherweise ergänzen sich die beiden Texte, indem die Auslassungen nicht dieselben sind, ein Beweis, daß die jeweiligen Auslassungen nur den Kopisten zuzuschreiben sind, das Original also vollständig ist. In textlicher Beziehung unterscheidet sich Text B von Text A dadurch, daß er alte grammatische Formen und hebräische Worte, besonders in Gebeten und in sonstigen Interpolationen, durch samaritanische Worte und spätere Formen ersetzt. Über einen dritten Text C (C') (cod. Gaster 874), der mit A und B genau übereinstimmt, vom Hohenpriester abgeschrieben und durchkorrigiert und mir inzwischen geschickt worden ist, sowie seine weiteren Nachrichten in Bezug auf den hebräischen Text des Buches Josua bei den Samaritanern, siehe Nachtrag.

### III. Inhalt des Buches.

§ 6. cap. I. Moses stirbt im Jahre 2794 der Schöpfung am 1. des 12. Monats (1); Josua zum Heerführer ernannt (2—8); Musterung des Volkes (8—14); die zweiundeinhalb Stämme ziehen mit (14—21).

§ 7. cap. II. Kundschafter nach Jericho geschickt (1—3); Rahab (3—22); Rückkehr der Kundschafter (22—24).

§ 8. cap. III. Bundeslade zieht voran (1—7); Gesang der Priester (7—25); die Wolke steigt auf (25—30); Überschreitung des Jordans (30—35).

§ 9. cap. IV. Herausnehmen der Steine aus dem Jordan (1—6); das Aufstellen von 12 Steinen im Jordan (6—8); Hinaufzug vom Jordan am 10. des 1. Monats (9).

§ 10. cap. V. Gesang des Josua und der Kinder Israels (1—20); Aufstellung der 12 Steine in Gilgal (20—25).

§ 11. cap. VI. Das Heraufsteigen der Wolke war im 1. Monat des Jahres der Schemita und des Jobels der Kinder Israel (2794) (1—3); Aufhören des Manna (4—5); der Abgesandte Gottes erscheint dem Josua (6—10).

§ 12. cap. VII. Botschaft des Herrn; Befehl des Herrn an Josua über die Einnahme Jerichos (1—6); Josua gibt den Befehl Gottes den Priestern und dem Volke kund (6—11); Umzug um Jericho (11—20); Einnahme der Stadt (20—23); Verbrennung derselben; Errettung der Rahab (23—25); Fluch Josuas (26).

§ 13. cap. VIII. Josua schickt 3000 Mann gegen Ai, die geschlagen ins Lager zurückkehren (1—5); Klage Josuas (5—10); der Herr erscheint ihm und gibt ihm den Grund für die Ver-  
sündigung Israels an (10—13); Josua versammelt das Volk (13);  
der von Gott zum Feuertode Verdammte wird mit Hilfe der Ver- 5  
dunkelung der Steine des Hohenpriesters in der Person des Ailan  
erkannt (14—22); das gestohlene Götzenbild, im Zelte des Ailan  
verborgen, wird gefunden (22—24); Vollstreckung des Urteils an  
Ailan (25); der Ewige läßt ab von seinem Zorn (26).

§ 14. cap. IX. Der Herr erscheint Josua (1—3); Josua gibt 10  
dem Volke den Befehl Gottes zur Einnahme von Ai (3—8); Ai  
wird durch List genommen (8—11); Einnahme von Luzah (12—13);  
Lagerung in Elon More (13); Errichtung des Altars auf Gerisim  
(13—17); Eleasar schreibt das Gesetz auf die Steine (17—20);  
Segen und Fluch auf Gerisim und Ebal (20—31); Begrabung der 15  
Gebeine Josephs in Elon More (31, 32).

§ 15. cap. X. List der Gibeoniten (1—15); Josua schließt  
mit ihnen einen Bund (15—17); die Kinder Israels kommen in  
das Gebiet von Gibeon, erkennen die List und murren gegen Josua  
(17—26); Josua verschont die Gibeoniten, indem er sie zu Holz- 20  
hauern und Wasserschöpfern macht (26, 27).

§ 16. cap. XI. Die 5 Amoriterkönige bedrohen Gibeon (1—6);  
Josua kommt den Bedrängten zu Hilfe und schlägt die 5 Könige  
in die Flucht (6—16); die 5 Könige werden in einer Höhle bei  
Makkedah gefunden und getötet (16—27); Eroberung der Städte 25  
Makkedah, Libnah, Lachisch, Gezer, Eglon, Hebron, Debir und der  
umliegenden Gebiete (28—42); Ende des Krieges im 1. Monat des  
2. Jahres; Entsündigung in Gilgal und Rückkehr nach Bet El; Dar-  
bringung des Passaopfers (12—46).

§ 17. cap. XII. Josua zieht gegen die Könige von Hazor 30  
und Madon und Achschaf und der umliegenden Gebiete, die mit  
den Kanaanitern, Amoritern, Hithitern, Perisitern und Jebusitern  
im Bunde waren, und schlägt sie in die Flucht (1—16); Einnahme  
des ganzen Landes Gosen; alle Städte mit Ausnahme von Gibeon  
durch Krieg genommen (16—21); Vernichtung der Enakiter (22, 23). 35

§ 18. cap. XIII. Erbauung der Wohnstätte für den Ewigen  
auf dem Berge Gerisim; Josua richtet das Volk (1—11); Josua  
versammelt das Volk und verteilt das Land Kanaan durch Los an  
die Stämme; die Reubeniten, Gaditen und der halbe Stamm Manasse  
erhalten das Land östlich vom Jordan angewiesen (12—37). 40

§ 19. cap. XIV. Verteilung des Landes Kanaan an die  
9 1/2 Stämme durch das Los; der Stamm Levi erhält keinen Erb-  
besitz, dagegen die Stämme der Söhne Josephs: Ephraim und der  
halbe Stamm Manasse (1—6); das Los für den Stamm Juda (6—11);  
Los für den Stamm Simeon (12—15); Los für die Stämme Benja- 45  
min und Dan (15—20); Los für den Stamm Ephraim (20—25);  
Los für den halben Stamm Manasse (25—29); Los für den Stamm

Issachar (29—31); Los für den Stamm Sebulon (31—36); Los für den Stamm Ascher (36—40); Los für den Stamm Naphtali (40—43); Zufluchtsstädte (43—46).

§ 20. cap. XV. Josua entläßt die Reubeniten, Gaditen und den halben Stamm Manasse in ihre Gebiete jenseits des Jordans (1—5); Josua und Eleasar segnen diese Stämme (6); Nobaḥ, zum König dieser Stämme ernannt (7), schlägt seinen Wohnsitz in Kenat auf (8).

§ 21. cap. XVI. König Schobach ruft die Könige von „Armenia“, Sidon, Damesek zusammen in Kimon (1—5); sie schicken einen Brief an Josua (5—6); Inhalt desselben; Ankündigung des Krieges (6—11).

§ 22. cap. XVII. Josua empfängt den Brief von dem Boten am 6. Tage (welcher ein Freitag war) der 7. Woche von den 7 Wochen und erfährt den Inhalt; der Bote ins Gefängnis genommen (1—8); das Fest der Wochen wird gefeiert (8); am 2. Tage der Woche nach dem Fest versammelt Josua die Ältesten des Volkes und macht sie mit dem Inhalt des Schreibens bekannt (8—11); die Ältesten sind für den Kampf; Josua schreibt ein Antwortschreiben an Schobach und liest dasselbe den Ältesten vor (11—15).

§ 23. cap. XVIII. Inhalt des Antwortschreibens: I. Teil: Josua beruft sich auf den Namen des Ewigen und gibt eine kurze Geschichte des Volkes Israel (das ganze Kapitel).

§ 24. cap. XIX. II. Teil des Schreibens: Josua gibt Schobach kund, daß er seinen Angriff auf den Berg Gerisim innerhalb von 30 Tagen nicht abwarten, sondern ihn innerhalb von 3 Tagen in seinem eigenen Lager bekriegen wird (1—4); er und die Kinder Israels seien des Sieges zuversichtlich, da sie auf den Ewigen, den Gott der Götter, vertrauen (6—10).

§ 25. cap. XX. Die Kinder Israels beten zu Gott und preisen ihn (1—12); Rückkehr des Boten in das Lager des Schobach und dessen Mitteilung über die trostlose Lage seines Volkes (12—17); Bestürzung des Kriegsvolkes des Schobach über den Inhalt des Briefes Josua (17—21); Schobach beruft alle Zauberer und seine Mutter, die Zauberin. Diese sprechen ihm Mut zu (4—26).

§ 26. cap. XXI. Josua zieht in den Kampf gen Elon Kimon (1—4); die Männer Israels werden in Elon Kimon eingeschlossen; Josua in großer Not; sein Gebet zum Herrn (4—12); Taube erscheint; Josua schreibt an Nobaḥ (13—15); Inhalt des Briefes: Bedrängte Lage, sofortige Hilfe erbeten (15—18); Taube fliegt mit Brief zu Nobaḥ (18); Wehklagen des Nobaḥ und seiner Leute; sie eilen zum Entsatz Josuas herbei (18—26); Schobach geschlagen; Josua befreit (26—30).

§ 27. cap. XXII. Josua versammelt das Volk am Berge Gerisim vor seinem Tode (1—6); das Volk schwört ihm, nur dem Ewigen zu dienen; Josua schließt einen Bund mit dem Volke und gibt ihm Satzung und Recht in Schechem (6—17); Josua schreibt diesen Bund in ein Buch, das er den Leviten übergibt (17); Er-

richtung des Altars am Berge Gerisim (18—22); Los für das Königtum (22); Josua stirbt und wird am Berge Gerisim begraben (22—24).

§ 28. cap. XXIII. Nethanel König; Eleasar beruft das Volk vor seinem Tode zusammen (1—4); erneutes Bündnis mit dem Volke (4—8); Pinehas Hohepriester (8—14); Pinehas erneuert den Bund. Eleasar stirbt und wird gegenüber dem heiligen Berge begraben (14—17); Pinehas Verfasser des Kalenders (17—18).

§ 29. cap. XXIV. Abischa, der Sohn des Pinehas, schreibt die Thorarolle, die sich bis auf diesen Tag in Schechem befindet, im 18. Jahre der Niederlassung des Volkes. (Epilog!)

#### IV. Verhältnis zu den arabischen Versionen des Buches Josua.

§ 30. Von den beiden arabischen Rezensionen erwähne ich zunächst Abu'l-Fatḥ, den ich in der für unseren Zweck genügenden 15 Ausgabe von R. Payne-Smith (Heidenheim, Vtljahrschrift II, 304 ff.) benutze; und auch meinen Codex Nr. 824 dieser arab. Chronik. Vilmar's Ausgabe stimmt mit diesen ganz überein. Abu'l-Fatḥ steht nun diesem Texte des Sam. Josua unzweifelhaft am nächsten. Er verkürzt ihn sehr, soweit es sich um die Geschichte der Er- 20 oberung des Landes handelt (cap. I—XIII); cap. XIV fehlt ganz. Dagegen ist die Episode von Schobach cap. XVI—XXI ganz bedeutend vermehrt. In einem einzigen Punkte hat Abu'l-Fatḥ mehr, und zwar in cap. XI, wo auch er behauptet, daß Hagelsteine vom Himmel fielen. Sonst aber stimmt er im Ganzen mit der 25 Erzählung des samaritanischen Textes überein.

§ 31. Ganz anders verhält sich der Kompilator des Chronikon, der selbst eingesteht, daß er das Original ganz frei behandelt. Mit großem Scharfsinn hat Juynboll (p. 74) bemerkt, daß cap. XI—XXV aus dem vermutlichen (griechisch-samaritanischen) Texte des Buches 30 Jos. genommen sind („et Capite ergo IX incipiens, Liber Samaritanus Capite XXV absoluebatur“), die übrigen aber späteren Ursprungs seien. Über den Umfang des Buches Josua hat er sich doch getäuscht, denn die Übereinstimmung im allgemeinen erstreckt sich bis über cap. XXXVII des Chronikon. In Einzelheiten stimmt auch 35 er mit dem hebräisch-samaritanischen Text überein, aber er hat seiner Phantasie freien Lauf gelassen und sowohl die Gebete, als auch die Anreden und die Briefe etc. in schwülstiger Weise vergrößert. Dagegen läßt auch er wie Abu'l-Fatḥ das Kapitel über die Verteilung des Landes unter die 9<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Stämme aus. Es hatte 40 offenbar für beide jede Bedeutung verloren. Beiden aber hat dieser Text, wie er sich erhalten hat, vorgelegen, und beide haben ihn als Quelle für ihre Chroniken benutzt.

**V. Verhältnis zu den andern Rezensionen des Buches Josua.****1. Verhältnis zum hebräischen Mass.**

§ 32. Aus der kurzen Übersicht des Inhaltes ersieht man, daß der Sam. den geschichtlichen Verlauf des Einzuges und der Eroberung des Landes genau so beschreibt wie der Mass. In der detaillierten Beschreibung der einzelnen Ereignisse unterscheidet er sich aber doch ganz bedeutend von Mass., a) indem er alle Wiederholungen oder was einer Wiederholung ähnlich sieht, vermeidet; b) durch Auslassung aller Details, die als Tadel gegen die Vorfahren gedeutet werden könnten, und auch der Wunder, die Josua zugeschrieben werden; c) durch Einschub α) von Gebeten und Gesängen, β) von historischen Notizen, die den samaritanischen dogmatischen Gesichtspunkt zum Ausdruck bringen; d) durch Ersetzung der ausführlichen Beschreibung der Verteilung des Landes unter die 9½ Stämme durch ein knappes geographisches, wohlgeordnetes Schema; e) durch Zusatz der Sage vom Kampfe Josuas mit Schobach.

§ 33. Das folgende Schema zeigt dann genau, wie viel aus dem Mass. im Sam. sich erhalten hat, wobei bemerkt werden muß, daß die Übereinstimmung der beiden Texte in den meisten Fällen fast wörtlich ist. Diese Übereinstimmung erstreckt sich auch auf seltene Formen und Worte wie z. B. in 8 v. 23; 10 v. 4, 5; 11 vv. 19, 20 u. 21 usw.

In den Fällen, wo die Übereinstimmung nicht ganz genau ist, wird das dadurch angegeben, daß der Vers durch cf. bezeichnet wird.

§ 34. Der massoretische Text, soweit er sich im samaritanischen Text erhalten hat, der Reihenfolge nach:

Mass. cap. I. 1, 2, 3, 4, 5, 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17.

cap. II. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 21, 22.

cap. III. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7b, 8, cf. 12, 13, 14, 15a, 16, 17.

cap. IV. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 18a, 19a, cf. 20.

cap. V. 1, cf. 9, cf. 10, cf. 11, 12, 13, 14, 15.

cap. VI. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, cf. 13, cf. 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24a, 26, 27.

cap. VII. 1, cf. 3, 4, cf. 4—5, 6, 7, 8, 9, 10, cf. 11, cf. 15, cf. 16, cf. 17, cf. 19, cf. 20, 22, 23, 24, 25b, 26.

cap. VIII. 1, 3b, 4, 5, 7, cf. 30—35.

cap. IX. 1, cf. 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27.

cap. X. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, cf. 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, cf. 43.

cap. XI. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23.

cap. XIII. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, cf. 29, cf. 30, 31, 32, 33.

cap. XIV. 1, 2, 3, 4, 5.



cap. XXII. 1, 2, 3, 4, 5, 6.

cap. XII. 1—8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,  
20, 21, 22, 23.

cap. XXIV. 1, 2 b, cf. 3 a, cf. 6 a, 13, 15, 16, 17—18, 22, 25,  
26, 27, 29, 30, 33.

§ 35. Einschübe α) von Gebeten und Gesängen und agadischen  
Ausschmückungen (Achan!):

1. nach cap. III. Mass. v. 6 (Sam. cap. III, 7—25).

2. nach cap. IV. Mass. v. 19 (Sam. cap. V, 1—20).

3. nach cap. VII. Mass. cf. 1, 16, 17, 19, 20 (Sam. cap. VIII, 10  
1, 13—21 inkl.);

β) von historischen Notizen, die den samaritanisch-dogmatischen  
Gesichtspunkt vertreten:

1. nach cap. I. Mass. v. 7 (Sam. cap. I, 8—14).

2. nach cap. III. Mass. v. 8 (Sam. cap. III, 27—30). 15

3. nach cap. V. Mass. cf. v. 9 (Sam. cap. IV, 1—2).

4. nach cap. VIII. Mass. v. 7 (Sam. cap. IX, 8—10).

5. nach cap. X. Mass. v. 43 (Sam. cap. XI, 44—46).

6. nach cap. XV. Mass. v. 23 (Sam. cap. XIII, 1—11).

7. nach cap. XXII. Mass. v. 6 (Sam. cap. XV, 7—9). 20

8. nach cap. XXIV. Mass. v. 27 (Sam. cap. XXII, 20—23).

9. nach cap. XXIV. Mass. v. 30 (Sam. cap. XXIII, 1—16).

10. nach cap. XXIV. Mass. v. 33 (Sam. cap. XXIII, 17 und  
ganz cap. XXIV.).

§ 36. Ersetzung der ausführlichen Beschreibung der Ver- 25  
teilung des Landes Mass. cap. XIV.—cap. XIX. inkl. und cap. XXI.  
durch Sam. cap. XIV.

Einfügung der Schobachsage Sam. cap. XVI—XXI inkl.

§ 37. Wenn nun diese beiden Rezensionen miteinander ver-  
glichen werden im Lichte dieses Schemas mit Ausschluß der Inter- 30  
polationen, so erscheint der Sam., als ob er dem Mass. gegenüber  
eine in sich abgeschlossene Darstellung der Ereignisse unter Josua  
enthält. Der Sam. hat aber denselben Text, den der Mass. seiner  
Darstellung zugrunde gelegt hat, und die Frage, ob beide auf eine  
gemeinsame Quelle zurückgehen, oder ob Sam. von Mass. direkt ab- 35  
hängig ist, wird weiterhin ausführlicher behandelt werden.

§ 38. Es wird daher am passendsten sein, zuerst festzustellen,  
soweit es unter den gegebenen Umständen möglich ist, in welchem  
Verhältnis der Sam. zu den LXX steht, und dann den Spuren  
desselben, besonders aber der Zusätze und Änderungen in der 40  
hellenistischen und rabbinischen Literatur nachzugehen. Vielleicht  
dürfte sich dann ein positives Resultat für das Alter des Sam.  
ergeben.

## 2. Verhältnis zu den LXX.

§ 39. In Anbetracht der Tatsache, daß der samaritanische 45  
Pentateuch so viele Berührungspunkte mit den LXX zeigt, worüber

bis heute trotz des Scharfsinnes sovieler Gelehrten keine befriedigende Antwort gegeben worden ist, ist die Frage des Verhältnisses des Josua Sam. zu Josua LXX von wichtigem Belang, besonders, wenn es sich herausstellen sollte, daß der Josua Sam. auf hohes Alter Anspruch  
 5 erheben darf. Das Resultat des Vergleiches, den ich nicht bis ins kleinste Detail durchgeführt habe, ist, daß der Sam. in allen entscheidenden Punkten mit dem Mass. gegen die LXX stimmt. Besonders hervorzuheben ist, daß, während die LXX die Erbauung des Altars und die Segenssprüche erst nach Mass. IX, 1, 2 bringen und diese  
 10 beiden Verse auf Mass. VIII, 29 folgen lassen, der Sam. im Einklange mit dem Mass. dieses Ereignis unmittelbar nach der Besiegung von Ai geschehen läßt und die beiden Verse Mass. IX, 1, 2 nach Schluß des cap. VIII Mass. hat. Die geringfügigen Varianten habe ich mich begnügt mit den Verweisungen bei Kittel in dessen Bibel-  
 15 ausgabe zu vergleichen und von der großen Anzahl, die er angibt, ist fast keine wichtige Variante, wo Sam. mit LXX gegen Mass. geht. Sogar in dem Falle wie cap. VI. Mass. v. 24 a und 26, wo die LXX diese Stellen auslassen, stimmt Sam. mit Mass. überein.

§ 40. Die acht Stellen, die Juynboll (p. 73) gefunden haben will, die  
 20 ein Zusammengehen des Sam. mit LXX gegen Mass. beweisen sollen, zerfallen in nichts, indem die Stellen Mass. Jos. V, 1, V, 4, VIII, 28 b überhaupt im Samaritanischen nicht vorkommen und auf Rechnung des arabischen Kompilators zu setzen sind, der noch andere Quellen benutzt hat (Abu Saïd etc.), um die Geschichte Josuas auszu-  
 25 schmücken, während Jos. Mass. IV, 9, V, 10, IX, 5. VI, 3—5 der Sam. mit dem Mass. gegen die LXX stimmt. Bei der einen Stelle VI, 3 Mass. sagt auch Juynboll nichts positives darüber.

### 3. Das Verhältnis des Samaritaners zum massoretischen Text vom paläographischen Gesichtspunkt.

§ 41. Ich habe schon oben § 3 hingewiesen, daß der samaritanische  
 30 Text in kleinere Abteilungen abgeteilt ist. Meine Untersuchungen über diese Abteilungen im Pentateuch und ihr Verhältnis zu dem massoretischen Petuchot und Setumot — worüber ein anderes Mal ausführlicher — haben mich zu der Überzeugung geführt, daß sich  
 35 darin die älteste Form der Abteilungen des Bibeltextes in kleinere Perikopen erhalten hat und daß diese Abteilungen auch eine kritische Bedeutung für die Geschichte des Textes haben. Für den Pentateuch hat die Massora mit einiger Sicherheit diese Abteilungen festgestellt; für die anderen Bücher der Bibel ist die Tradition schwankend.  
 40 Es findet sich, soviel ich weiß, nirgends eine genaue Zusammenstellung dieser Lektionen (Petuchot und Setumot).

§ 42. Es wird daher von nicht geringem Interesse sein, die Lektionen der beiden Rezensionen miteinander zu vergleichen. Es ergibt sich daraus das äußerst überraschende Resultat, daß von  
 45 37 Lektionen des Textes, der beiden gemeinsam ist, 30 genau über-

einstimmen und nur 3 nicht übereinstimmen; während in 4 weiteren Stellen durch Textverschiedenheit der Vergleich zweifelhaft ist. Ich lasse hier die genaue Liste in parallelen Kolumnen folgen, wobei ich diejenigen massoretischen Lektionen, die mit dem Samaritaner nicht übereinstimmen, in Klammern setze: 5

| Sam.      | Mass.           | Sam.                       | Mass.               |    |
|-----------|-----------------|----------------------------|---------------------|----|
| I, 1      | I, 1            | XI, 38                     | X, 38               |    |
| II, 1     | II, 1           | XI, 40                     | (X, 40) (nicht)     |    |
| III, 1    | III, 1          | XII, 1                     | XI, 1               |    |
| III, 25   | III, 7 & Seder  | XII, 6                     | XI, 6               | 10 |
| III, 30   | cf. III, 12     | XII, 10                    | XI, 10              |    |
| IV, 1     | IV, 4           | XII, 16                    | (XI, 16) (nicht)    |    |
| V, 19     | IV, 14          | XIII, 1.4.9 cf. (XXIII, 7) |                     |    |
| VI, 7     | V, 13           | XIII, 12                   | XXIII, 15           |    |
| VII, 1    | VI, 2           | XIII, 28                   | XIII, 24            | 15 |
| [VIII, 1] | cf. VII, 1      | XIII, 33                   | XIII, 29            |    |
| IX, 9     | VIII, 1         | XIV, 1                     | XIV, 1              |    |
| IX, 20    | cf. VIII, 32?   | XIV, 6, 11                 | —                   |    |
| (IX, 30)  | cf. XXIV, 32)   | XIV, 12, 15                | —                   |    |
| X, 1      | IX, 1           | XIV, 20, 25                | —                   | 20 |
| XI, 1     | X, 1            | XIV, 29, 32                | —                   |    |
| XI, 24    | (X, 24) (nicht) | XIV, 36, 40                | —                   |    |
| XI, 28    | X, 28           | XIV, 43                    | cf. (XX, 8) (nicht) |    |
| XI, 29    | X, 29           | XV, 1                      | XXII, 1             |    |
| XI, 31    | X, 31           | XXII, 1                    | XXIII, 1            | 25 |
| XI, 33    | X, 33           | XXII, 6                    | cf. (XXIV, 2 b)     |    |
| XI, 36    | X, 36           | XXII, 23                   | XXIV, 29            |    |

§ 43. Hierzu ist noch zu bemerken, daß, wie sich aus Sam. III, 30 ergibt, eine Lektion in Mass. bei III, 12 begonnen haben muß und nicht bei III, 9, wie jetzt in Mass. 30

Ad V, 19 ist zu bemerken, daß im mass. Texte diese Lektion aus nur einem Verse besteht, im sam. Texte dagegen schließt V, 1 unmittelbar an Mass. IV, 14 an und Mass. V, 2—8 sind ganz ausgelassen.

Ad Sam. VII, 1, welchem Mass. VI, 2 entspricht, ist zu bemerken, daß, trotzdem der mass. Text v. 1 hat, der im sam. Texte fehlt, der mass. Text nichtsdestoweniger in Übereinstimmung mit dem Sam. die Lektion mit v. 2 beginnt.

Sehr überraschend ist die Übereinstimmung in Sam. XI, 28—36 = Mass. X, 28—36, wo in beiden Texten je eine Lektion aus einem 40 Verse besteht. Die Schwankung in Sam. XXII, 6 erklärt sich dadurch, daß Mass. XXII, 6—XXIV, 14 tatsächlich fehlen und daß Sam. XXII, 6 ungefähr Mass. XXIV, 2 entsprechen würde.

§ 44. Die talmudische Tradition kennt bestimmte Vorschriften, nach welchen die Rollen des Pentateuchs geschrieben werden müssen, 45 und besondere für die poetischen Stellen, namentlich für die beiden

Gesänge Moses und das Lied der Deborah. Ähnlich diesen letzteren, aber doch verschieden heißt es dann Jer. Megilla III, 58 fol. 74 b unten (vgl. Mass. Sofer. XIII, 2 ed. Müller, p. 174): „die Listen der 10 Söhne Hamans und der Könige von Kanaan (Jos. XII, 9 ff.) werden geschrieben Balken auf Balken und weiß über weiß“ (עשרה (בני המן ומלכי כנען נכתבין אריה על גבי אריה ולבנה על גבי לבנה), wo ich nicht, wie bisher alle inkl. Levy, „Talmud. Wörterb.“ (s. v. אריה), das Wort לבנה mit Ziegel, was keinen Sinn gibt, sondern mit „weiß“ oder „blank“ übersetze, d. h. die Namen werden unter-  
 10 einander geschrieben in 2 Kolumnen, durch einen weißen Raum getrennt. Genau dieser Vorschrift entsprechend sind auch die Listen der Könige hier im Sam. cap. XVI, 10 ff. = Mass. cap. XII ff. in beiden Hss. in je 2 Kolumnen geschrieben (s. Faksimile Tafel I).

§ 45. In bezug auf die Versabteilung läßt es sich schwer fest-  
 15 stellen, ob der Hohepriester einer alten Tradition folgt in seiner Ab-  
 theilung der Verse und in seiner Hinzufügung des diakritischen Zeichens, welches dem *Erkenu* (Gaster, in Nöldeke, Festschrift p. 516/517) entspricht und von ihm im Reste der Handschrift nicht mehr verwendet wird. Frei erfunden ist bei den Samaritanern nichts; sie  
 20 erlauben sich auch keine Willkür in der Abschrift der alten Texte. Nur wird die Frage dadurch einigermaßen kompliziert, daß cod. A den Akzent *Erkenu*, soweit ich sehe, nirgends benützt und den Doppelpunkt (*Afsak*) sehr wenig anwendet und auch dann selten an das Ende des Verses setzt. Dieses entspricht zwar einer alten  
 25 Tradition und verdiente eingehender behandelt zu werden. Der Vergleich mit dem mass. Texte wird aber beweisen, daß sich auch hier eine gewisse Ähnlichkeit in der diakritischen Teilung der Verse herausstellen wird. Es soll dadurch nur das eine erschlossen werden, daß sowohl Sam. als auch Mass. einer gemeinsamen Tradition folgen,  
 30 wenn auch die Zeichensetzung als solche einer späteren Zeit angehört. Es handelt sich hier nur um die Feststellung eines *Pissuk Ta'amim* (פסוק טעמים), einer logischen Satzteilung, welche nachher durch Akzente versinnbildlicht wird; denn die Interpunktion ist ja auch zugleich die erste Interpretation des Textes.

35 Das genügt momentan für den Vergleich zwischen Mass. und Sam., soweit es sich um Inhalt und äußere Form handelt.

## VI. Das samaritanische Buch Josua und Josephus

(Antiqu. V, 1—29 §§ 1—119).

§ 46. Ein Blick auf Josephus zeigt uns, daß er einen Text  
 40 des Buches Josua vor sich gehabt, der mindestens soviel mit der samaritanischen Rezension als mit der massoretischen übereinstimmt und sogar überwiegend mit der samaritanischen. Er muß einen Text vor sich gehabt haben, der der jüdischen Tradition entsprach, aber viel kürzer gehalten war als der vorhandene Mass. —  
 45 der zwar nichts enthielt, was samaritanische Tendenzen fördern würde,

der aber in der geographischen Verteilung des Landes sich absolut mit der samaritanischen Rezension deckt und sich dadurch wesentlich unterscheidet von der ausführlichen massoretischen Rezension. In Anordnung und in Umfang läuft Josephus parallel mit dem Samaritaner und ist im Verhältnis dazu sogar etwas knapper: Ein 5 kleiner Abschnitt V, 1, 22 (§§ 80—87) genügt für die Beschreibung der Verteilung genau wie ein Kapitel im Sam. (cap. XIV), während Mass. viele Kapitel dazu benutzt (XIV, 6—XXI inkl.).

§ 47. Die Ordnung, in welcher die Stämme aufeinanderfolgen, ist systematisch. Sie beginnt mit dem Erbbesitz der Stämme im 10 Süden und steigt hinauf nach dem Norden und zwar in dieser Reihenfolge: Juda, Simeon, Benjamin, Dan (nur Sam. hier; über die Stellung von Dan bei Josephus s. unten), Ephraim, Manasse, Issachar, Zebulon, Ascher, Naphtali. Soweit die Übereinstimmung zwischen beiden. Im Mass. ist die Ordnung wie folgt: Juda, 15 Ephraim, Manasse, darauf nach der Rückkehr der Männer, die ausgeschiedet waren, das Land auszumessen, Benjamin, Simeon, Zebulon, Issachar, Ascher, Naphtali und zuletzt Dan. Josephus hat nun Dan an letzter Stelle und zwar aus dem einfachen Grunde, weil Dan in späterer Zeit aus seinem ursprünglichen Erbbesitz zwischen 20 Juda und Ephraim hinausgestossen wurde und seinen Wohnsitz im äußersten Norden Palästinas einnahm. Doch geschah dieses nicht zu Lebzeiten Josuas und so erklärt sich, aus welchem Grunde Dan im Buche Jos. Sam. in seinem ursprünglichen Erbbesitz erklärt wird.

§ 48. Josephus berührt sich auch darin mit dem Sam., daß 25 er alle Wiederholungen vermeidet und fast in derselben Weise den Verlauf der Ereignisse erzählt, wie sie im Sam. vorkommen. Es seien hier noch einige Einzelheiten erwähnt, wo Josephus den Gebrauch einer Rezension, die dem Sam. sehr nahe stand, verrät. So erzählt Josephus, § 5 = Sam. II, 1, 2, daß die Kundschafter 30 Josua Bericht über die allgemeine Lage der Kanaaniter (in Jericho) bringen sollten. Ferner Josephus § 15 = Sam. II, 26 erzählt Josua dem Hohenprieser Eleasar und den Ältesten von dem Eid (Bericht) der Kundschafter, wovon nichts im Mass. Ferner erzählt Josephus § 43 = Sam. VIII, 13, daß Josua den Hohenpriester Eleasar und 35 die Obersten des Volkes beruft, um vor ihnen das Los zu werfen, wovon nichts im Mass. Ferner erzählt Josephus § 48 nichts von dem Schicksale des Königs von Ai, welcher nach Mass. VIII, 29 aufgehängt wird etc., davon auch nichts der Sam.

§ 49. Auch in den Fällen, wo der Samaritaner Details aus- 40 läßt, wovon noch später die Rede sein wird, stimmt Josephus mit ihm überein, so z. B. Mass. V, 2—8, bei der ganzen Geschichte der Beschneidung bei Gilgal, wie er überhaupt über Gilgal in ziemlich arger Konfusion ist. Er weiß mit Gilgal nichts rechtes anzufangen und erwähnt Gilgal erst nach der Geschichte mit Ai. Er denkt 45 also an ein Gilgal, das in der Nähe von Ai gelegen ist, also an das Gilgal bei Schechem und nicht an das, das in der Nähe des Jordan

gelegen war. In derselben Weise gleitet Josephus hinweg in der Abschiedsrede des Josua (Josephus §§ 115, 116) über das Heidentum der Vorfahren. Er unterdrückt mit Absicht jede Andeutung, daß die Vorfahren fremden Göttern gedient hätten. Genau dasselbe tut  
 5 der Samaritaner an derselben Stelle.

§ 50. Dagegen unterscheidet sich Josephus vom Samaritaner und stimmt mit dem Massoreten überein in der Beschreibung des Altars, den die  $2\frac{1}{2}$  Stämme aufgebaut hatten (Joseph. §§ 100—111), aber er schmückt dieses Ereignis in romanhafter Weise aus. Es  
 10 scheinen um jene Zeit also schon Legenden sich um die spätere Geschichte der  $2\frac{1}{2}$  Stämme jenseits des Jordan und über die ersten Richter gebildet zu haben, wie die Geschichte von Keniazus Josephus Ant. V, 3 beweist, worüber später ausführlicher. Josephus § 61 erzählt auch das Wunder von der Verlängerung des Tages =  
 15 Mass. X, 13, 14, aber sonderbarerweise beruft er sich zum Beweis für die Wahrhaftigkeit dieser Erzählung auf „die Bücher, die im Tempel bewahrt werden“. Dieses Wunder fehlt dem Samaritaner vollständig.

§ 51. Schließlich sei noch bemerkt, daß Josephus in einem Punkte von beiden Rezensionen abweicht, nämlich in § 68 läßt  
 20 Josephus erst im 5. Jahre nach dem Einzuge, wo das Land schon vollständig erobert war, in Schechem den Altar aufbauen und die Priester und die Hälfte der 12 Stämme stehen auf dem Berge Ebal, wo der Altar aufgebaut worden, und die anderen 6 Stämme auf dem Berge Gerisim. Diese Darstellung widerspricht in jedem  
 25 Punkte der ausführlichen Darstellung dieses Ereignisses Sam. cap. IX, 14 ff. und enthält eine Pointe gegen die samaritanischen Ansprüche. Nach Mass. VIII, 33 stand die Lade in der Mitte, unten, wie es auch der Talmud erklärt, und je 6 Stämme standen auf Ebal und Gerisim. Josephus hat also einen Text vor sich gehabt, der im  
 30 wesentlichen mit dem samaritanischen übereinstimmte und der auch eine ähnliche Tendenz verriet, Ungebührliches über die Vergangenheit abzuschwächen, und der auch nicht frei von Legenden war. Denn da der Samaritaner mit Josephus in diesem letzteren Punkte übereinstimmt, so ist nicht anzunehmen, daß beide unabhängig  
 35 in derselben Weise mit demselben Texte verfahren. Von beiden muß der Samaritaner älter als Josephus sein. Die samaritanische Darstellung ist voller und läßt sich von Josephus nicht herleiten, noch ist daran zu denken, daß ein griechischer Text dem samaritanischen zugrunde liegen könnte. Die genaue sprachliche Übereinstimmung  
 40 mit dem massoretischen schließt diese Möglichkeit absolut aus. Ein solcher Text, wie der, den Josephus benutzt hat, ist also von den Samaritanern übernommen und in ihrer Weise überarbeitet worden. Sie folgen darin denselben Prinzipien, die sie bei der Übernahme des Pentateuchs verfolgt haben, aber mit etwas größerer  
 45 Freiheit. — Ich gehe nun zu den Interpolationen und Zusätzen und dogmatisch-tendenziösen Änderungen über.

**VII. Einschübe und Zusätze, ihr Alter und Verhältnis zur hellenistischen und rabbinischen Literatur.**

§ 52. Nach der oben § 5 gegebenen Einteilung zerfallen die Einschübe und Zusätze in 3 Gruppen:

**A. Erweiterungen des Textes und Umdeutungen desselben vom Gesichtspunkte der samaritanischen Dogmatik und Polemik.**

Man könnte hier alles das wiederholen, was Gesenius, *De Pentateuchi Samaritani origine*, Halle 1825 unter §§ 9—16 ausführlich erörtert hat, wo er die Änderungen im samaritanischen 10 Texte in ihrem Verhältnis zum massoretischen in 8 Gruppen behandelt hat. Das samaritanische Buch Josua bietet Beispiele für jede dieser Gruppen, natürlich in verhältnismäßig beschränkterem Maße. Ich muß es mir versagen hier Beispiele dafür anzuführen, da eine eingehendere Untersuchung einer anderen Zeit vorbehalten 15 werden muß, besonders da ich nur solche Stellen angeben will, wo der Samaritaner einen oder mehrere Verse in den Text einschiebt. Ich lasse hier nun die Liste der Verse aus dem Pentateuch folgen, die der Samaritaner entweder wörtlich ganz übernommen oder für seine Zwecke benutzt hat. 20

§ 53. Zitate und Anklänge aus dem Pentateuch:

|              |                                       |    |
|--------------|---------------------------------------|----|
| Genesis:     | 47, 29 (= Sam. XXIII, 3)              |    |
| "            | 49, 26 (= Sam. XIII, 2)               |    |
| Exodus:      | 15, 3 (= Sam. VII, 16)                |    |
| "            | 32, 12 (= Sam. XXI, 7)                | 25 |
| "            | 32, 13 (= Sam. XXI, 10)               |    |
| "            | 35, 11—16 (= Sam. XIII, 10)           |    |
| Leviticus:   | 9, 24 (= Sam. IX, 16)                 |    |
| "            | 9, 23. 24 (= Sam. IX, 27. 28)         |    |
| Numeri:      | 32, 42 (= Sam. XV, 9)                 | 30 |
| Deuteronom.: | 3, 24 (= Sam. XXI, 8)                 |    |
| "            | 4, 6 (= Sam. XXIII, 6 b)              |    |
| "            | 4, 28 (= Sam. XIX, 8)                 |    |
| "            | 4, 34 (= Sam. XXII)                   |    |
| "            | 11, 16 (= Sam. XXIII, 5 a)            | 35 |
| "            | 11, 29 (= Sam. XXIV, 6)               |    |
| "            | 12, 11 (= Sam. XIII, 9)               |    |
| "            | 27, 4 (= Sam. IX, 18)                 |    |
| "            | 27, 8 (= Sam. IX, 17)                 |    |
| "            | 27, 11 (= Sam. IX, 18)                | 40 |
| "            | 27, 12 (= Sam. IX, 23)                |    |
| "            | 27, 13 (= Sam. IX, 22)                |    |
| "            | 27, 34 (= Sam. IX, 21)                |    |
| "            | cf. 32, 27. 26 (= Sam. XVIII, 14. 15) |    |
| "            | 34, 8 (= Sam. XXII, 24)               | 45 |

§ 54. Von diesen Stellen dienen einige dazu, die Erzählungen auszuschnücken. Andere dagegen werden für dogmatische Zwecke umgewertet, so besonders die Stelle Deut. XI, 29 ff., die von entscheidender Bedeutung für die Ansprüche der Samaritaner ist, die sie in bezug auf die Heiligkeit des Berges Gerisim erheben. Im Buche Josua wird eben dieses Gebot ausgeführt und das Heiligtum in Schechem durch Josua und Eleasar, den Hohenpriester, errichtet. Alles spitzt sich auf diesen Punkt zu, und diesem Bestreben werden auch alle andere Interessen untergeordnet. Außer den biblischen Stellen enthält das Buch Josua auch Interpolationen, die einen dogmatischen Charakter tragen, und zwar:

§ 55. a) Heiligung des Berges Gerisim. Bei jeder Gelegenheit wird der Berg Gerisim hervorgehoben, dort wird der Altar gebaut, dann ein Tempel errichtet, von da aus werden die Segensprüche erteilt, da ist die erwählte Stätte Bet El und der Berg Gerisim ist der astronomische Punkt, von dem aus der Kalender berechnet und festgestellt wird. Die meisten der Einschübe verfolgen den Zweck, sowohl durch Schriftbeweis als auch durch die historischen Ereignisse, die sich dort zugetragen haben sollen, die Heiligung des Berges Gerisim in das Zeitalter Josuas zu versetzen und dadurch den Anspruch der Samaritaner zu bekräftigen, die wahren Vertreter der unverfälschten Lehre und die Besitzer des von Mose vorgeschriebenen Heiligtums zu sein.

Denselben Zweck verfolgt auch die Beschreibung der Etappen, die die Israeliten zurückgelegt hatten, vom Einzuge bis sie nach Schechem gelangten: Jericho, Gilgal nur nebensächlich erwähnt, Ai (in der Nähe von Bet El, das mit Elon More und Schechem identifiziert wird) und Lusa (dicht bei Schechem). Ausdrücklich sei bemerkt, daß Lusa im Massoreticus fehlt. —

§ 56. b) Chronologisches. Hier berühren wir einen der Punkte, in denen auch die jüdischen Sekten scharf auseinandergehen und sich auf das Heftigste bekämpfen. Einer der Hauptunterschiede zwischen Pharisäern und Sadducäern ist die Interpretation der Stelle מחרור השבועה. Die Sadducäer verstanden nämlich unter Sabbat nicht den 1. Festtag des Passahfestes (Lev. XXIII, 11), sondern den Wochensabbat, und demgemäß war der 1. Tag des Wochenfestes der Sonntag nach Schluß der 7 Wochen (vgl. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II<sup>2</sup>, p. 344). Genau so ist auch die Auffassung der Samaritaner und wir finden daher Sam. XVII, 5: der 6. Tag der 7. Woche ist Freitag; Sabbat schließt die 7. Woche und das Wochenfest wird am Sonntag gefeiert. Die Samaritaner unterscheiden zwischen dem Passahlamm und dem Gebote, das ungesäuerte Brot zu essen, und behaupten, daß das Passahlamm nicht am Abend (בערב), sondern in der Dämmerung (בין הערבים) zu essen sei, und so wird auch der Vorgang erzählt Sam. VI, 3—6 gegen Mass. V, 10—12, und aus gleichem Grunde wird auch hier wie in dem ersten Falle der Wochen-



zählung das Wort מִמְחֶרֶת hier in beiden Versen Mass. V, 11. 12 ausgelassen.

§ 57. Nach samaritanischer Chronologie stirbt Moses (Sam. I, 1) am 1. des 12. Monats (für den sie noch keine Benennung haben) des Jahres 2794 der Schöpfung (æra creat.), und der erste Monat des folgenden Jahres wird als der Anfang des 1. Jahres des 7 jährigen Zyklus (Schemita) und auch des Jubeljahres bezeichnet. Dieses Datum wird mit derselben Genauigkeit im Josua Lib. cap. XV, p. 147 und von Abu'l-Fath in seiner Chronik angegeben. Es wird sich nachher zeigen, daß darin ein bewußter Widerspruch zur rabbinischen Tradition liegt.

Die Abfassung des Kalenders selbst wird gegen Schluß, Sam. XXIII, 17, dem Pinehas zugeschrieben, der ihn damals für alle Zeiten festgestellt haben soll, im Widerspruch natürlich zur rabbinischen Tradition, die bis zur talmudischen Periode keinen festen Kalender kannte.

§ 58. c) Abischa's Rolle. In diesem Buche ist die Quelle zu suchen für die Behauptung der Samaritaner, dass sie im Besitze einer Thorarolle seien, die im 13. Jahre nach dem Einzuge in Kanaan von Abischa, dem Sohne des Pinehas, geschrieben worden sei (Sam. XXIV, 6). Es ist oben bemerkt worden, daß nach der Angabe des Jos. Sam. diese Eintragung innerhalb des Pentateuchtextes gerade an der Stelle in Deut. XI, 29 Mass. beginnt, welche hier in Josua wiederholt wird, ihrer großen dogmatischen Bedeutung wegen. Es ist die strittige Stelle über den Berg Gerisim.

§ 59. d) Königtum. Schließlich Sam. XXII, 22 fällt das Los des Königtums auf die Kinder Israels d. h. die Samaritaner. Soweit die Zusätze.

#### B. Auslassungen.

§ 60. Aber der Samaritaner läßt auch manches aus, wie ich glaube, aus denselben apologetischen Gründen, die die jüdischen Hellenisten in ihrer Darstellung der jüdischen Vergangenheit beeinflussen und die auch bei Josephus so stark hervortreten, nämlich, nichts zu erwähnen, was als Unglimpf gegen die Vorfahren gedeutet werden könnte. So läßt denn Sam. in Übereinstimmung mit Josephus den ganzen Bericht von der Beschneidung bei Gilgal fort (Mass. V, 2—8), ferner läßt er in der Ansprache Josuas (Sam. cap. XXII, 10. 11) jede Anspielung an den Götzendienst der Vorfahren aus (Mass. XXIV, 2. 14). Ferner läßt er aus die ganze Geschichte des Altarbaues der  $2\frac{1}{2}$  zurückkehrenden Stämme, der fast zum Bruderkriege geführt hat (Mass. XXII), und die auch Josephus mit romanhaften Erweiterungen hat (s. o.) Auch hier wollte der Samaritaner auf die  $2\frac{1}{2}$  Stämme nichts kommen lassen, und er hat im Gegenteil statt dessen eine verherrlichende Sage über diese Stämme (Schobachsage) aufgenommen. Endlich fehlt im Samaritanischen jeder Hinweis auf das Wunder des Stillstehens von Sonne und Mond und der Hinweis auf das Buch Jaschar (Mass.

X, 12 b—14). Hier liegt der Grund vollständig klar, weil in die Worte X, 14 Mass., „daß es keinen vorher oder nachher gegeben hat, auf dessen Stimme Gott gehört hätte, wie auf seine (Josuas)\*, eine Beeinträchtigung der Größe Moses hineingedeutet werden konnte. Dieses sind so ziemlich alle Änderungen, Zusätze und Auslassungen des Buches Josua, die ihre Erklärung in dem dogmatischen Standpunkte der Samaritaner finden.

§ 61. Ehe ich an die Skizzierung der weiteren Elemente herantrete, die diesem Sam. Jos. eigen sind, will ich versuchen, 10 den Spuren dieser Zusätze in der jüdischen Literatur nachzugehen und so vielleicht einige Daten zu gewinnen, für die Zeit der Entstehung dieser Rezension. Nicht alle diese Zusätze und Auslassungen gehören derselben Periode an. Die polemische Tendenz muß nicht als synchronistisch aufgefaßt werden mit der apologetischen. Die 15 letztere ist nicht spezifisch samaritanisch, wie die Hellenisten und Josephus es bezeugen. Jene können recht wohl einer späteren Zeit gehören und können ebensogut dem jüdischen Originale angehört haben, das die Samaritaner in dieser Form übernommen haben, und das wird auch das Wahrscheinlichere sein, denn sonst wäre die Über- 20 einstimmung zwischen Samaritaner und Josephus undenkbar. Die polemischen Stellen können aber als gleichzeitig betrachtet werden mit den ähnlichen Änderungen, die die Samaritaner mit dem Penta- teuch vorgenommen haben.

§ 62. In einem Punkte hilft uns die hellenistische Literatur 25 die Zeit etwas genauer bestimmen. Der anonyme Samaritaner, den wir auch weiterhin bei der Schobachsage benutzen werden, (Pseudo-Eupolemos) Eus. pr. ev. IX, 17. 419 e, Freudenthal, „Hellen. Studien“ p. 224, spricht vom Berge Gerisim als dem „heiligen“ und fügt hinzu, das Wort bedeutet „der Berg des Allerhöchsten“: . . . 30 „Addit insuper eum in sacro urbis Argarize, hoc est Altissimi Monte susceptum hospitio, dona simul a Melchisedeco Dei Sacerdote“, „*ξενισθηναί τε αὐτὸν ὑπὸ πόλεως ἱερὸν Ἀργαριζίν, ὃ εἶναι μεθερμηνεύμενον ὅρος ὑψίστου*“, genau so Sam. XXII, 16—18, XXIII, 3 und XXIII, 16. Also schon im 2. Jahrhundert, dem dieser anonyme samarita- 35 nische Schriftsteller angehört, ist dieser Sprachgebrauch vollkommen üblich und der griechisch schreibende Samaritaner gebraucht den Ausdruck genau so, wie er in dem Buche Josua vorkommt.

### VIII. Parallelen in der jüdischen Literatur.

§ 63. Wir gehen nun zur jüdischen Literatur über und wollen 40 untersuchen, ob sich vielleicht dort Spuren für die Bekanntschaft mit diesem Texte werden nachweisen lassen. Es findet sich nun in der Mischna Sotah VIII eine ausführliche Darstellung des Vorganges, wie der Segen und der Fluch auf dem Berge Gerisim ausgesprochen worden ist, der mit der samaritanischen Rezension 45 in ganz merkwürdiger Weise übereinstimmt. An manchen Stellen ist der Wortlaut fast derselbe. Diese Übereinstimmung wurde von

den Tanaiten herausgeföhlt und in der Diskussion im Talmud erwähnt einer derselben sein Zwiegespräch mit den Samaritanern gerade über diesen Punkt und ein anderer geht soweit, den ganzen Vorgang rundweg abzuleugnen: „nach Schechem und zum Berge Gerisim wäre Josua überhaupt nicht gekommen, um dort den Fluch auszusprechen“ (s. ausführlichen Text und Übersetzung im Anhang I). Beachtenswert ist, daß sowohl im Samaritanus als auch in der Mischna, Josua keine priesterliche Funktion ausübt. Der Segen und der Fluch werden nur von Priestern und Leviten ausgesprochen, nicht so im Mass., wo Josua den Altar baut (Mass. VIII, 30), die Worte auf die Steine schreibt (Mass. VIII, 32) und den Segen und den Fluch ausspricht (Mass. VIII, 34. 35). Dem Verfasser in der Mischna muß also die jüdische Rezension dieser Version vorgelegen haben.

§ 64. Aber auch der samaritanische Kalender und die Ansetzung des 1. Jahres des Einzuges als das erste des Jubel scheint den jüdischen Gelehrten bekannt gewesen zu sein: im Seder Olam, welches Rabbi Jose zugeschrieben wird und die Autoritative der jüdischen Chronologie enthält, wird im cap. XI (ed. Ratner p. 45 ff.) zuerst die Geschichte des Überschreitens des Jordans, Aufrihtung des Altars in Schechem, Segen und Fluch etc. erzählt, fast wörtlich übereinstimmend mit der Mischna Sotah, — aber was noch viel sonderbarer ist, daran schließt sich die Erklärung, daß das 1. Jubeljahr erst nach dem 14. Jahre des Einzuges angesetzt wird; 7 Jahre sollen die Kämpfe gedauert haben und 7 Jahre die Verteilung des Landes, wofür kein direkter Anhaltspunkt in dem massoretischen Text vorliegt. Alle Daten überhaupt, die sich auf diese Periode beziehen, schwanken in den verschiedenen Berichten, auf die ich hier nicht eingehen kann; nur eines ist zu bemerken: Comestor in seiner Hist. Scholastica ed. Migne col. 1262—1263 behauptet in Eusebius' Chronikon gefunden zu haben, daß das Jahr des Überschreitens das Jubeljahr war, „secundum hebreos“, was genau mit dem Samaritaner übereinstimmt. In der Praep. Ev. erzählt er im Namen von Eupolemos, daß Josua 30 Jahre geherrscht haben soll (s. Freudenthal, p. 225). Daß Juden und Samaritaner das Jubeljahr verschieden ansetzen, kann seine Erklärung nur in der bewußten Opposition der Einen zu den Anderen finden, und die Samaritaner suchen ihre Behauptung durch das samaritanische Buch Josua zu begründen. Die Erklärung des Berges Gerisim als heilig und die eigene Berechnung des Kalenders sind die wichtigsten Momente in der Differenz zwischen Samaritanern und Juden. Alles, was sich darauf im samaritanischen Buche Josua bezieht, gehört unzweifelhaft der ältesten Zeit an.

§ 65. Einer viel späteren Zeit muß das letzte Kapitel angehören, wo von Abischa's Rolle gesprochen wird. Es gehört eigentlich gar nicht mehr zum wirklichen Buche Josua. Es scheint erst spät an das Buch angeschlossen worden zu sein. Es läßt sich bis jetzt nicht feststellen, wann die Samaritaner zum ersten Male

diese Rolle erwähnen. Benjamin von Tudela, der im 12 Jahrhundert die Samaritaner in Schechem besucht hat, erwähnt wohl p. 33, ed. N. Adler, daß sie auf dem Berge Gerisim einen Altar errichtet haben, von den Steinen, die Josua und die Kinder Israel 5 aufgestellt (soll wohl heißen: aus dem Jordan genommen) haben, wie es auch im Samaritanus heißt, aber er weiß noch nichts von der Abischa-Rolle. Das ist aber kein positiver Beweis, daß die Samaritaner damals noch nicht im Besitze der Rolle waren und ihre Ansprüche darauf gestützt haben. Der erste unter den Samaritanern, der den Cod. kennt und die Inschrift wörtlich mit Sam. Josua übereinstimmend mitteilt, ist, soweit ich sehen kann, Abu'l-Fath, der aber diese Angabe dem Jos. Sam. wohl entnommen haben wird. Eine alte Bibelrolle mit dieser Inschrift existiert wohl, und ich selbst habe sie gesehen. Das Chronicon Jos. Lib. erwähnt 15 weder Rolle noch Inschrift.

§ 66. Auch philologisch läßt sich diese Schichtung der Interpolationen ziemlich genau feststellen. Während biblische Zitate mehr oder weniger getreu wiedergegeben werden, zeigen sich Samaritanismen in größerem Umfange in denjenigen Stellen, die 20 jüngeren Ursprungs sind, und der größte Unterschied zeigt sich gerade im letzten Kapitel, wo cod. B noch besonders häufig von cod. A abweicht und ganze Sätze ausgesprochen samaritanisch hat, und auch cod. A, der sonst archaischere Form erhalten hat, auch schon weit von dem hebräischen Sprachgebrauche abweicht. Doch 25 davon ein anderes Mal ausführlicher.

### IX. Liturgische Interpolationen.

§ 67. Von den dogmatischen und polemischen gehen wir nun zu den liturgischen Interpolationen über: zu den Gesängen und Hymnen Jos. Sam. III, 7—15, dem Hymnus der Priester, und Jos. 30 Sam. V, 1—20, dem Gesang Josuas und der Kinder Israels, ferner dem Gebet Josuas Jos. Sam. XXI, 6—12. Die ersteren 2 sind rhythmisch und strophisch gehalten, in parallelen Gliedern, und erweisen sich als die ältesten Bestandteile der Liturgie der Samaritaner. Sie sind aber, soweit ich aus ihren Gebetbüchern sehen kann, nicht als 35 Gebete in ihre Liturgie aufgenommen worden. Dagegen erscheint im „Kenosch“, d. h. in der Sammlung ihrer ältesten Liturgie ein anderes Gebet, das dem Josua zugeschrieben wird. Dieses Gebet findet sich in meinem „Kenosch“ cod. 830, fol. 3b—6a mit arabischer Übersetzung, wo es heißt; צלות יהושע בן נון מלך ישראל; 40 בימי הריצון עליהם השלום; außerdem: cod. 831, fol. 9b—12a, ebenfalls mit arabischer Übersetzung und von Heidenheim wahrscheinlich aus einer unkorrekten Handschrift abgedruckt in „Bibl. Sam.“ p. 132.

§ 68. Ohne auf die Geschichte der Liturgie bei Juden und Samaritanern eingehen zu wollen, genügt es für unseren Zweck, fest- 45 zustellen, daß diese Gebete formell und inhaltlich sich an den Hymnus der 3 Jünglinge der apokryphen Zusätze zum Buche Daniel anlehnen,

die ich in ihrer aramäischen Form entdeckt (Theodotion's Additions to the Book of Daniel) und zum ersten Male 1894 herausgegeben habe, namentlich v. 28 ff. Damit stimmt auch zum Teil überein die älteste Form des Gebetes שְׁמַר בְּרִיךְ, von welchem ich sehr alte Varianten aus der Genisa besitze, die für mich wenigstens den 5 Beweis bilden, daß ein inniger Zusammenhang zwischen dem Gesang der 3 Jünglinge und diesem Gebete, dessen Ursprung unbekannt ist, besteht (s. Anhang, wo diese Texte abgedruckt sind). Eine Legende behauptet, daß es von den Männern der großen Gemeinde verfaßt worden sei, ja sogar soll es vom Himmel in einem Briefe 10 heruntergekommen sein (s. Landshut, „Siddur Hegjon Leb“ Königsberg 1845, p. 23). Ich muß es mir versagen, dieses Thema, welches zum Kreise der „Briefe vom Himmel“ gehört, weiter zu verfolgen.

§ 69, 5. Die rabbinische Tradition weiß auch von einem andern Hymnus, den Josua verfaßt haben soll unmittelbar 15 nach der Einnahme Jerichos und zwar das Gebet „Alenu leschabeah“, welches sehr alt sein muß, da es mit in die älteste Formulierung des Mussafgebetes für Neujahr aufgenommen worden ist (s. Landshut ib. 106). Noch interessanter ist die Tatsache, daß sich sogar ein alter Hymnus erhalten hat in dem Sepher ha-jaschar. In meinen 20 „Chronicles of Jerahmeel“ habe ich den Beweis erbracht, daß sich darin Fragmente der ältesten jüdischen Apokryphen erhalten haben, wie z. B. vom Buche Henoch, dem Buche der Jubiläen, der Geschichte Josephs, den Chroniken Mose's und Arons, und Spuren eines deutero-kanonischen Josua. Fol. 135 b, 136 a, ed. Livorno 1846, ist nun ein 25 ganzer Hymnus abgedruckt, den Josua gesprochen haben soll, als er die Sonne still stehen ließ. Derselbe Hymnus ist abgedruckt in Heilperin, Seder Hadorot, Warschau 1878, p. 94. Raschi im Talmud, Tract. Abodah Zarah., fol. 25 a bemerkt, daß Josua der Sonne zugerufen hätte, sie solle schweigen und er würde inzwischen Gott 30 durch ein Lied preisen. Und im Talmud Pessahim, fol. 117 a wird Josua unter denen mit aufgezählt, die die Hallelsalmen gesagt haben sollen, als die Könige von Kanaan gegen ihn aufstanden; und ebenso sollen sie die 3 Jünglinge im Feuerofen gesagt haben.

§ 70. Was nun das Bußgebet betrifft, so erinnert es an die 35 noch heute gebräuchliche Liturgie an Fasttagen, besonders aber die der Hoscha'anot, wo neben Aron und David nur noch die 3 Patriarchen, Joseph und Moses erwähnt werden, fast mit denselben Epitheta und Formeln, welche in letzter Instanz auf Mischna Ta'anit II, 4 zurückgehen. Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, daß sich in dem 40 samaritanischen Josua liturgische Formen erhalten haben können, die in sehr alte Zeit hinaufreichen. Nur zeigen sich darin deutliche Spuren von samaritanischem Sprachgebrauch.

#### **X. Agadische Interpolationen.**

§ 71. Unter die weiteren Zusätze zählen nun agadische 45 Ausschmückungen des Textes, besonders die Episode mit Achan.

Abweichend vom Massoretischen heißt hier der Mann, der vom Gebannten genommen, Ailan oder Airan (oder, nach Abu'l-Fatḥ, Aidan). Seine Sünde besteht darin (Sam. cap. VIII, 1), daß er in den Götzentempel gegangen ist und ein goldenes Götzenbild und eine  
 5 goldene Zunge und (ibid. 22—23) auch Silber genommen hat; dagegen wird nichts von einem Mantel erwähnt und weiterhin (v. 13) wird genau beschrieben, in welcher Weise der Sünder entdeckt wurde; und zwar wird er vor den Hohepriester Eleasar gebracht, der die Urim und Tumim und die Edelsteine trägt. Der  
 10 Sünder wird nun ibid. v. 17 dadurch erkannt, daß der Edelstein verdunkelt wurde.

§ 72. Josephus weiß nur, wie schon oben erwähnt, davon, daß die Stämme sich vor dem Hohenpriester versammelt haben, nichts aber von einer Offenbarung, wie der Samaritaner sich aus-  
 15 drückt. An einer andern Stelle aber, wo Josephus die Kleider des Hohenpriesters beschreibt, fügt er nachträglich hinzu, daß die 12 Steine aufleuchteten beim günstigen Bescheide Gottes (Jos. Antiqu. III, 8. 9, §§ 214—219). In einem andern Buche der jüdischen Literatur, das ähnlich dem Buche Jaschar apokryphe  
 20 Elemente aufgenommen und erhalten hat, nämlich „Pirke de R. Elieser“, findet sich nun eine Beschreibung der Episode mit Achan, die gerade in diesen Punkten mit Sam. auf das Genaueste übereinstimmt. Dort (Pirke de R. Elieser cap. 38) heißt es ausdrücklich, daß Achan in einen Götzentempel gegangen sei, dort die Teraphim  
 25 gesehen und das Silber und die goldene Zunge im Munde des Götzen und den Mantel. Es gelüstete ihn danach, er stahl die Sachen und versteckte sie im Zelte. Er wurde herausgefunden in derselben Weise wie im Sam. durch das Verdunkeln der Steine auf dem Brustschilde des Hohenpriesters. Genau dieselbe Version  
 30 mit geringfügigen Varianten wiederholt sich im Midrasch Tanḥuma, Genes. Sect. Wajeschab § 2; vgl. Jalkut Schimeoni II, 88. Im Talmud Sanhedrin fol. 44a wird zwar die Geschichte von Achan erzählt, aber dort fehlen gerade diese beiden Punkte. Nachmanides zu Exod. 28, 30 erwähnt auch, daß die Buchstaben auf den Steinen  
 35 des Brustschildes aufleuchteten oder dunkel blieben, je nach dem Charakter der Antwort.

§ 73. Die Übereinstimmung zwischen Pirke de R. Elieser, Tanḥuma und Sam. ist bedeutungsvoll, besonders da, wie Anhang II nachgewiesen wird, an denselben Stellen in P. R. Elieser und Tanḥuma  
 40 über die Samaritaner ausführlich gehandelt wird. Diese Legende ist also auch ziemlich alten Ursprungs und stammt wahrscheinlich aus einem alten jüdischen Midrasch, denn gerade der Schluß des Kapitels in Pirke de R. Elieser und Tanḥuma, wo die öffentliche Verbannung der Samaritaner geschildert wird, gestattet es uns nicht, anzunehmen,  
 45 daß die Verfasser es aus einem samaritanischen (verbannten) Texte genommen haben.

§ 74. Zum Schlusse noch sei kurz erwähnt, daß die Episode

von dem Hinscheiden Eleasar's, die sich ziemlich genau deckt mit der ähnlichen Episode vom Hinscheiden Mose's im Chronikon cap. X (Juynboll), eine ganz genaue Parallele in der jüdischen Legende von dem Hinscheiden Arons, des Vaters des Eleasar, findet. Er geht auch zu seinem Sterbeort zwischen Moses und Eleasar, die ihn weinend begleiten, genau so wie im Sam. Pinehas und die Ältesten Eleasar begleiten (v. Chronicles of Jerah. cap. 49, p. 130 ff. und die dazu gehörige Literatur, *ibid.* p. XCI).

§ 75. Das bisher gewonnene Resultat, abgesehen von einigen wenigen später hinzugefügten Zusätzen resp. Umbildungen, berechnigt uns bestimmt, das Alter des Buches höher als Josephus anzusetzen, ja, man könnte es mindestens um ein Jahrhundert früher datieren. Alles ist altes Gut darin, manches älter, manches jünger, aber noch immer aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems.

#### **XI. Die Schobach-Sage.**

15

§ 76. Diese Legende, auf die ich jetzt zu sprechen komme, bestärkt mich in der Überzeugung, daß wir es mit einem alten Buche zu tun haben, wo wir den Übergang von Bibel zu Agada noch schärfer verfolgen können und das uns in die Atmosphäre hinein- führt, welche man bisher als hellenistische Phantasterei bezeichnet hat. Diese midraschartige Schriftstellerei scheint im Gegenteil ihren Ursprung auf dem Boden Palästinas gehabt zu haben und ist von da aus nach Ägypten verpflanzt, dort lokalisiert und weiter ausgearbeitet worden.

Wenn man bedenkt, daß Bücher wie Henoch, die Apokalypse Mose's (Adambuch), die Testamente der 12 Patriarchen und besonders das Buch der Jubiläen in Palästina entstanden sind, von welchen letzteres in Tendenz und in romanhafter Ausschmückung biblischer Ereignisse, in der Beschreibung der Heldenkämpfe der Kinder Jacobs mit den Sichemiten und den verbündeten Königen von Kanaan einen ähnlichen Gedankengang wie Jos. Sam. entwickelt und sich nicht einmal so streng wie dieser an den biblischen Text hält; wenn man ferner bedenkt, daß die Geschichten Mose's, Arons und anderer biblischer Heroen sich hebräisch erhalten haben, die in vielen Punkten mit Artapanos, Eupolemos etc. übereinstimmen, aber von diesen unabhängig sind und vollständiger, wobei sie häufig mit Josephus zusammentreffen; wenn der trockene Demetrius mit Seder Olam Rabba und noch überraschender mit Seder Olam Zutta besonders in der Chronologie der Geburt der 12 Söhne Jacobs während seines Aufenthaltes bei Laban übereinstimmt, dann wird es nicht unmöglich erscheinen, daß eine große Sagenwelt auf dem Boden Palästinas entstanden ist, von der sich in jenen Büchern eben die Reste erhalten haben. Daher erklärt sich auch, warum so viele Agadas sich besonders in dem sogenannten palästinensischen Targum finden, die so frappante Ähnlichkeit mit den „Phantastereien“ der

45

Hellenisten haben, und ebenso in dem Prophetentargum, namentlich in denjenigen Kapiteln die als Haphtaroth dem öffentlichen Gottesdienst einverleibt wurden. In denselben werden häufig die Züge von einem Helden auf den andern übertragen; das ist das Wesen  
 5 der Sage in ihrer Weiterbildung. Alle diese Sagen scheinen aber palästinensischen Ursprungs zu sein und nicht hellenistisch, wie bisher allgemein angenommen wurde. Und darüber ist man sich jetzt wohl einig, daß Vieles aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt wurde, aber für das Entgegengesetzte hat bisher niemand  
 10 einen stichhaltigen Beweis erbracht.

§ 77. Die apokryphen Zusätze zu Daniel und Esther sind ein schlagender Beweis für diese ausschmückende und erweiternde Tätigkeit in Palästina. Zu dieser Reihe von palästinensischen Sagen gehört auch die Schobachsage im samaritanischen Buche Josua. Es  
 15 ist nicht die einzige apokryphe Sage, die sich bei den Samaritanern erhalten hat. Ich habe bei ihnen eine ziemlich ausführliche Mose-sage gefunden, ich habe ferner die Apokalypse Mose's (das Adam-buch) in samaritanischer Sprache und auch eine Variante der Susanna-  
 legende gefunden. Die Schobachsage gehört dem Kreise der Richter-  
 20 sagen an, von welchen Josephus eine in sehr verkürzter Gestalt in der Person des Kinesius (Kenas) erhalten hat. Eine zweite ist die Schobach- und eine dritte die Jephtasage. Diese Kenas- und Jephtasagen und die Vision des Kenas habe ich in hebräischer Form entdeckt in den „Chronicles of Jerahmeel“.

§ 78. Bei Gelegenheit der Herausgabe dieser Chronicles (London 1889) habe ich auch von der Vision des Kenas und der Geschichte des Jephta die lateinische Version derselben in den Antiquitates des (Pseudo-) Philon Judaei, Basel 1527 nachgewiesen. Dieses Buch,  
 das bisher außer von mir nur noch von L. Cohn untersucht worden  
 30 ist, gehört dem 3. oder 4. Jahrhundert an und beruht auf einer älteren griechischen Vorlage, welche auf ein noch älteres hebräisches Original zurückgeht (Chron. of Jerah. p. XXXI—XLI, Cohn, „Jew. Quart. Rev.“, vol. X, p. 227—332). Zu gleicher Zeit habe ich schon damals die Vermutung ausgesprochen, daß wir es mit Sagen  
 35 zu tun haben, die zu dem Kreise der samaritanischen Schobachsage gehören und daß sie spätestens dem 1. Jahrhundert angehören.

§ 79. Parallelen zu den einzelnen Zügen dieser Sage haben sich in der rabbinischen Literatur erhalten, manche in den Sissera-legenden und viele in dem Sagenkreis, der sich um David gebildet;  
 40 denn Schobach ist ja tatsächlich der Name des syrischen Feldherrn, der den Ammonitern zu Hilfe eilt und gegen welchen Joab und Abischa ben Šeruja, die Feldherrn des David, kämpfen. Im Anhang  
 teile ich die ausführlichste Version, die sich in einer alten orientalischen Handschrift erhalten hat, mit. Dort spielt auch die Taube  
 45 dieselbe Rolle, wie in der Schobachsage. Sie benachrichtigt Abischa von der Gefahr, in welcher David schwebt, der der Spielball eines Riesen geworden ist (die Mutter des Riesen ist auch Zauberin).



In demselben Kreise der Davidsagen finden sich merkwürdigerweise auch Parallelen zu der Weiterentwicklung der Schobachsage in Abu'l-Fath und im Chronicon, worauf ich aber hier nicht eingehen kann. Diese Dinge gehören der vergleichenden Sagenforschung an. Außerdem haben sich Spuren dieser Schobachsage erhalten in Pirke R. Elieser, wo es cap. 52 heißt, daß Josua mit Benutzung des heiligen Namens den Tag auf 36 Stunden verlängerte, weil er sah, daß die Zauberer den Lauf der Planeten beeinflussten und ihn dadurch zu bezwingen drohten. Und ebenso wird im Siphrei Sect. 52 ed. Friedmann, Wien 1864 fol. 85 b (s. Jalk. Schimeoni) Deut. 11, 25 so gedeutet, daß „sogar eine Frau mit ihren Zauberkünsten gegen Josua nicht standhalten konnte“. Die arabische Legende kennt auch den Kampf des Josua mit zauberkundigen Frauen, genau wie Pirke R. Elieser, bes. Jakubi (M. Grünbaum, Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde, Leyden 1893, p. 185). Ebenfalls in der arabischen Literatur findet sich eine Parallele zu Josuas Einteilung der Zeit (Weil, Bibl. Legenden), s. auch Juynboll, p. 108. In der Chronik von Jerahmeel ist die Mutter von Sissera (Tamar) eine Zauberin (Chr. of. Jer. p. 174). Dieselbe Legende kennt auch Albo in seinem Buche Ikkarim und wird dann von Abarbanel im Kommentare zur Michlol Jophi (Amsterdam 1685 p. 54c) zitiert.

§ 80. Daß sich von alter Zeit gewisse Legenden um Schobach gesammelt haben müssen, worin er als gewaltiger Riese hingestellt wird, geht aus einer Stelle in Mischna Sotah cap. VIII hervor (v. Anhang). Dort wird nämlich dem Feldpriester eine Rede in den Mund gelegt, die er dem Volke vor der Schlacht gehalten haben sollte. Nachdem der Vers Deut. 20, 2 ff. angeführt und ausgedeutet worden ist, fügt die Mischna noch folgendes hinzu: „Jene kamen gestützt auf Menschenkraft, ihr aber kommet gestützt auf die Kraft des Herrn. Die Philister kamen gestützt auf die Siegeskraft des Goliath und was war sein Ende? Er und sein Volk fielen durch das Schwert. Die Ammoniter kamen gestützt auf die Siegeskraft des Schobach und was war sein Ende? Er und sein Volk fielen durchs Schwert“. Daß von all den Königen und Feldherren, mit welchen die Israeliten gekämpft, gerade Schobach, der nur zweimal in der Bibel zitiert wird (2. Samuel X, 16, 19), herausgegriffen wird und der, nebenbei bemerkt, dort von David getötet und trotzdem dem Riesen Goliath gleichgestellt wird, findet seine Erklärung nur in der Sage, die sich im samaritanischen Josua erhalten hat. Es muß also zu jener Zeit diese Sage im Munde des Volkes gelebt und Schobach als das Sinnbild der scheinbar unüberwindlichen Macht gegolten haben.

§ 81. Der Einwand, daß im Sam. Jos. ein König von Armenien als Bundesgenosse des Schobach erwähnt wird, was einen spätern Ursprung beweist, ist nicht stichhaltig. Schon der anonyme Sam., der den Berg Gerisim (s. oben § 62) für heilig erklärt

hat, erzählt an derselben Stelle (Freudenthal p. 224), daß „Abraham gegen die Armenier zieht, die die Phönizier angegriffen hatten, *Ἀφενίους ἐπισπαρεύσαι τοῖς Φοινίξαι*, in deren Mitte er lebte, sie schlägt und die Gefangenen, die jene mitgenommen hatten, zurückbringt, wofür ihm Melchisedek dankt“. Also im 2. vorchristlichen Jahrhundert galten die Syrer als Armenier. Die Sache erklärt sich ganz einfach, wenn man an Aramäer = Syrer denkt und der Übergang (oder Schreibfehler) von Aramäer zu Armenier kann dann nicht mehr befremden. ארמארי ist überhaupt der einzige Name, unter welchem die Syrer gekannt werden; gegen diese Aramäer kämpft auch Abischai in der Sage, s. Anhang. Ja, in einer griechischen Historienbibel, die spätestens dem 9. Jahrhundert angehören soll, unzweifelhaft aber viel älter ist und nur als eine griechische Überarbeitung des Buches Jaschar gilt, kommt auch eine merkwürdige Geschichte der Richterzeit vor. Vassiliev druckt zum erstenmal diese griechische Historienbibel ab (Anecdota Graeco-Byzantina I, Moskau 1893), die die Grundlage der slavischen Palaea ist. Dort wird p. 262—263 eine lange Geschichte erzählt von einem Richter Aedör (Ehud), der sich anbietet die Juden zu befreien von der Herrschaft des Göt, dem Könige der Perser; denn nach dem Tode von Josua und den Ältesten wurden sie von den persischen Königen angegriffen und ihnen und den Chaldäern unterwürfig gemacht. Aedör befreit sie, indem er in derselben Weise den Göt, König der Perser, tötet wie Ehud den Eglon, König von Moab, an dessen Stelle jener getreten ist, und Aedör kehrt als Sieger zurück nach Jerusalem(!) Genau so wird die Geschichte erzählt in der slavischen Paleya (ed. Popow. Moskau 1881 p. 118/119).

§ 82. Der Briefwechsel zwischen Schobach und Josua wird von dem ersten Herausgeber des Juhassin, Konstantinopel abgedruckt „aus einer Chronik der Samaritaner, derzufolge es in einem Midrasch der Juden auch erwähnt sei“. Dieser Text ist aber aus einer arabischen Chronik (Abu'l-Fatḥ?) geflossen und nicht aus dem Jos. Sam., wie der Vergleich zwischen dem Wortlaute der beiden Texte es augenscheinlich beweist. Als entscheidend dürfte auch das Faktum gelten, daß der König der 2 $\frac{1}{2}$  Stämme יייה und nicht נבדו heißt. Nur durch die Verwechslung der Punkte, die auf den Buchstaben stehen, konnte aus einem arabischen نبيح die Form יייה = ניבich entstehen. Dieser Briefwechsel ist in alle späteren Ausgaben des Juhassin übergegangen und auch in Jachia's Schalschelet Hakabalah ed. Ven. 96 b, Amsterdam 78 a, außerdem Filipowski, London 1865, p. 60—61, Heilprin Sed. Hador. p. 94 und in meinem cod. 775, einer modernen Handschrift persischen Ursprungs, fol. 142 b—143 b.

§ 83. Wie die Sage jetzt vorliegt, kann sie wohl dem 1. oder 2. vorchristlichen Jahrh. angehören und als Vorbild gedient haben der Davidsage, die zur aggadischen Ausschmückung eines Bibeltextes verwendet wird, während die Schobachsage eine selbständige

Sage ist und unabhängig von der Interpretation des Textes des Buches Josua ist.

§ 84. Ein einziger triftiger Einwand gegen das hohe Alter, das ich diesem Texte zuschreibe, könnte vielleicht erhoben werden durch Hinweis auf einige der Städtenamen bei der geographischen 5 Verteilung des Landes. Aber auch dieser trifft nicht zu. Denn 1. müßte festgestellt werden, daß diese Namen die ursprünglichen sind und daß sie nicht wie bei Josephus, in den Targumim und in den arabischen Versionen des Buches Josua von den jeweiligen Abschreibern durch neuere ihnen besser bekannte Namen ersetzt 10 worden sind, und 2. wenn es festgestellt werden könnte, daß diese Namen die ursprünglichen sind, so gehören auch sie dann der herodianischen Periode an, namentlich Caesarea, Tabris, Nain usw.

## **XII. Schlußfolgerung.**

§ 85. Fassen wir nun kurz das Endergebnis dieser Unter- 15 suchung, die nicht den Anspruch erhebt, das Thema vollständig erschöpft zu haben, zusammen, so ergibt sich, daß sowohl Massoreticus als auch Samaritanus auf ein gemeinsames, sehr altes Original zurückgehen, mit welchem beide fast immer wörtlich genau übereinstimmen. Dieses alte Original kann leicht rekonstruiert werden 20 aus dem übersichtlichen Schema, das ich oben § 34 angegeben habe. Neben dieser Quelle hat dann jede Rezension noch andere Quellen benutzt zur Vervollständigung der Erzählung. In dieser Fassung, in welcher der Samaritaner jetzt vorliegt, gehört er unzweifelhaft einer Zeit an, die lange vor Josephus liegt, und diese 25 jüdische Rezension muß sich von Alters her einer gewissen Autorität erfreut haben, trotz der Tendenzen oder gerade wegen ihrer apologetischen Tendenzen. Die Abfassung dieser Rezension gehört ohne Zweifel jener Periode der Sagenbildung und apologetischen Abschwächung der alten biblischen Berichte an, und dieses 30 Buch ist ein Beispiel und eine Erklärung für die ähnliche Tätigkeit der Hellenisten. Aus diesem Grunde folgt Josephus diesem Texte, den er gewiß als autoritativ betrachtet hat, mit Vorliebe und die Samaritaner müssen auch von der Authentizität dieses Textes überzeugt gewesen sein, da sie ihn unter ihre Schriften aufgenommen 35 und ihn dazu verwendet haben ihre Ansprüche zu stärken.

Hätte dieser Text keine Autorität gehabt, so würden die Samaritaner ihn nicht aufgenommen und die Juden dagegen nicht polemisiert haben. Die einzigen Änderungen, welche die Samaritaner in dem Text angebracht haben, beschränken sich ohne Zweifel auf 40 diejenigen Stellen, die sie gemäß den Änderungen im Pentateuch auch hier gemacht, um ihren dogmatischen Standpunkt dadurch zu bekräftigen. Alles übrige scheint altes jüdisches Gut zu sein und wurde von den Juden als Agada behandelt. Daher die Parallelen in der jüdisch-agadischen Literatur. Aus dem Dunkel der Ver- 45 gangenheit taucht jetzt nach 2000 Jahren ein Buch der Bibel wieder

auf, das, welcher Ansicht man auch sein mag, durch sein Alter, seine Konstruktion, seine Ähnlichkeit mit, und seine Verschiedenheit von dem massoretischen Texte als ein neues und wichtiges Element in der Geschichte des Bibelkanons und der Bibelkritik betrachtet werden dürfte.

### XIII. Herausgabe des Textes.

§ 86. Als Grundlage für die Herausgabe des Textes habe ich cod. A genommen, der in jeder Beziehung als besserer und korrekterer gelten darf. Ich drucke ihn Blatt für Blatt und Zeile für Zeile ab, genau so, wie er in der Handschrift vorliegt. Die Lektionen werden wie im Original durch einen größeren Zwischenraum zwischen denselben getrennt. Von cod. B habe ich die Varianten, die eine bessere Lesart darbieten, in eckige Klammern [ ] in den Text gesetzt neben die Lesart von cod. A, die ich dann in runde Klammern ( ) eingeschlossen habe. Ebenso bin ich mit denjenigen Stellen verfahren, wo codd. B und C Lücken von cod. A ausfüllen. Sie werden von mir in den Text aufgenommen und in eckige Klammern eingeschlossen. Varianten, die nur verschiedene Lesarten oder verschiedene Schreibformen von B und C gegen A sind, habe ich als Fußnoten angemerkt. Die Interpunktion sowohl, als die Vokalzeichen und sonstige diakritische Zeichen sind ganz von codd. B und C übernommen. Die wenigen Stellen, wo cod. A Spuren einer Interpunktion erhalten hat, sind durch fetteren Druck hervorgehoben. Am Rande sind auch die Seitenzahlen von cod. B angegeben. Ich habe den Text dann in Kapitel und Verse geteilt, wobei ich mich zunächst von den ursprünglichen Abteilungen in den MSS. habe leiten lassen. Um aber den Vergleich mit dem Massoreticus zu erleichtern, habe ich häufig mehrere Lektionen in ein Kapitel zusammengefaßt und die Versabteilung so eingerichtet, daß sie, wo es nur ging, mit der massoretischen übereinstimmt. Aus demselben Grunde habe ich auch die massoretischen Verse am Rande angegeben, ferner Nachweis biblischer Zitate, Parallelen, wo auch der Verweis auf die Kapitel in Juynboll's Lib. Jos. (LJ.) zu finden ist.

In der Übersetzung bin ich, soweit es tunlich war, der Kautzsch'schen Bibel gefolgt, ohne mich sklavisch an den Wortlaut derselben zu halten. Im Anschluß an Text und Übersetzung füge ich noch einige Anhänge bei, wo ich die wichtigsten Parallelen aus der rabbinischen Literatur im Wortlaute mit Übersetzung und Erklärung hinzufüge.

Ein dritter Text (s. Nachtrag) konnte glücklicherweise noch für die Feststellung des Wortlautes des hebräischen Textes verwendet werden. Ich bezeichne ihn als C, und die Korrekturen, Zusätze usw. mit C'. Wo nichts weiter in den Fußnoten bemerkt wird, dort stimmt C mit B überein. Dagegen wo C mit A geht, wird die Fußnote als B bezeichnet.

## II. Text.

(1)

זה ספר הימים נמצא בו

דברי הימים מאז מובא

*Jos. Mass.*

יהושע בן נון אל ארץ

כנען עד היום הזה:

(I, 1) בשנת אלפים ושבע מאות שנה וארבע וחשעים

שנה לבריאת העולם<sup>1</sup> בחדש שנים עשר

*J. L. IX.*

באחד לחדש מת ארון הנביאים משה<sup>2</sup>

בן עמרם שלום יהוה עליו<sup>3</sup>:

*I, 1*

(2) בעת ההיא אמר יהוה אל יהושע בן נון

מִשְׁלַח מִשָּׁה: (3) עבדי [משה] מת: ועתה קום עבר את

הירדן הזה אתה וכל בני ישראל

אל הארץ אשר אנכי נתן להם: (4) כל מקום<sup>4</sup>

אשר תדרך כף רגלכם בו לכם נתתיו:

4 כאשר דברתי אל משה: (5) מן המדבר והלבנון:

הזה<sup>5</sup>: ועד<sup>6</sup> הנהר הגדול<sup>7</sup> נהר פרת: כל

הארץ החתים<sup>8</sup> ועד הים הגדול<sup>9</sup> מבוא<sup>10</sup>

השמש [יהיה] גבולכם: (6) לא יתיצב איש לפניך<sup>11</sup>

כל ימי חיך: כאשר הייתי<sup>12</sup> עם משה

7 אהיה עמך: לא ארפך ולא אעזובך: (7) רק חזק

ואמץ מאד<sup>13</sup> לשמר מאד לעשות ככל [מצות]

התורה אשר צוה משה עבדי<sup>14</sup> אל<sup>15</sup> תסור

*J. L. XII.*

ממנו<sup>16</sup> [לא] ימין [ולא] (ר) שמאל: למען תשכיל בכל אשר

הלך: (8) וישב יהושע על כנו: (9) ויקרא אל<sup>17</sup>

*cf. Num.*  
28, 1. 2.

שוטרי העם. ויצא אלם לאמר: (10) פקדו את

*p. 2.*

בני ישראל מבן עשרים שנה ומעלה כל יצא

צבא בישראל חפקדו<sup>18</sup> אלם: [ויפקדו אלם] כאשר צוה יהושע:

(11) ויהיו כל פקדי בני ישראל מבן עשרים

עליו השלום: <sup>3</sup> C auf Rasur. <sup>2</sup> B add. ארונן. <sup>1</sup> עלמה.

<sup>4</sup> דמי. <sup>5</sup> om. הזה. <sup>6</sup> anstatt von ועד. <sup>7</sup> C om. מן.

<sup>8</sup> om. <sup>9</sup> B. <sup>10</sup> B. <sup>11</sup> B. <sup>12</sup> B. <sup>13</sup> B. <sup>14</sup> B. <sup>15</sup> B. <sup>16</sup> B. <sup>17</sup> B. <sup>18</sup> B.

האחרון. <sup>19</sup> B. <sup>20</sup> B. <sup>21</sup> B. <sup>22</sup> B. <sup>23</sup> B. <sup>24</sup> B. <sup>25</sup> B. <sup>26</sup> B. <sup>27</sup> B. <sup>28</sup> B. <sup>29</sup> B. <sup>30</sup> B.

(8)

- שנה ועד בן חמשים שנה: שש מאות אלף ואלף  
ושבע מאות ושלשים: (12) ומספר שבט בני לוי  
מבן חדש ומעלה שלשה ועשרים אלף: (13) ויהי  
אחר הדברים האלה. [וישמע] (ו) יהושע (יהושב)<sup>1</sup> בן נון  
בדבר <sup>2</sup> עם הכנעני: (14) ויאמר לראובני ולגדי  
על. 12 ולחצי שבט המנשה. (15) זָכְרוּ את הדבר הזה<sup>3</sup>  
13 אשר צִוָּה אתכם משה עבד יהוה לאמר:  
(16) יהוה אלהיכם מִיָּחָד<sup>4</sup> אתכם ונתן לכם  
14 את הארץ הזאת: (17) נְשִׁיכֶם<sup>5</sup> וטַעֲמֶם<sup>6</sup> וּמִקְנֵיכֶם<sup>7</sup>  
ישבו בארץ<sup>8</sup> אשר נתן לכם משה עבד יהוה  
בעבר הירדן: (18) ואתם תַּעֲבְרוּ חֲמִשִּׁים<sup>9</sup> לַפָּנִי  
אחֵיכֶם: בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כֹּל (גְּבוּלִי) הַחֵיִל וְעַד־חֵם<sup>10</sup>  
15 אתם. (19) עַד אֲשֶׁר יֵיחַד יהוה להם<sup>9</sup> כֹּכֶם וַיִּירָשׁוּ  
גַם הֵם: את הארץ אשר יהוה אלהיכם  
נתן להם: בעבר הירדן ושבחם [איש]<sup>10</sup> לארץ ירשתכם:  
16 (20) ויענו את יהושע לאמר: כֹּל אֲשֶׁר צִוִּיתָנוּ נַעֲשֶׂה  
17 וְאֵל כָּל אֲשֶׁר תִּשְׁלַחַנוּ נֶלְכָּ: (21) כָּכָל אֲשֶׁר שָׁמַעְנוּ  
p. 8. II אל<sup>11</sup> משה כֹּן נִשְׁמַע אֵלֶיךָ: 1. (1) וישלח יהושע בן  
נֹון מִן הַשְּׁבִטִים<sup>12</sup> אֲנָשִׁים מִרְגָּלִים: 2. תֹור<sup>13</sup> את ארץ  
כְּנַעַן: (2) ויצאם<sup>14</sup> יבֹאוּ<sup>15</sup> את עֵיר יְרִיחוֹ וַיִּדְעוּ  
(מִצְרִיִּם) [מִסְפָּר]: אֲנִשִּׁיה וּמִי אֲשֶׁר יֹאסֶף לָהֶם מִן  
הַמַּחֲזִיגִים וַיִּשְׁיבוּ לוֹ<sup>16</sup> דָּבָר: (3) וילכו ויבאו בית  
2 אִשָּׁה זֹנָה וּשְׂמָה רַחֲבִי: וַיִּשְׁכְּבוּ שָׁם: (4) ויאמר  
לְמֶלֶךְ<sup>17</sup> יְרִיחוֹ הִנֵּה אֲנָשִׁים בָּאוּ (אֵנָה) [הַנָּה] הַלִּילָה  
3 מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְחַפֵּר את הארץ (5) וישלח  
מֶלֶךְ יְרִיחוֹ אֶל רַחֲבִי לֵאמֹר:  
(6) הוֹצִיא אֶת־<sup>18</sup> הָאֲנָשִׁים הַבָּאִים אֵלֶיךָ אֲשֶׁר בָּאוּ  
אֶל בֵּיתְךָ<sup>19</sup> כִּי לְחַפֵּר<sup>20</sup> אֵת כָּל הָאָרֶץ בָּאוּ:  
4 (7) וחקח האשה את האנשים המרגלים

1 om. 2 מר. 3 om. 4 מנחיל. 5 ונ: b a. 6 בעריכם.  
7 חמישים. 8 והזהרתם. 9 om. 10 C ausradiert. 11 למר.  
12 השבטים. 13 לחור. 14 B ויצו. 15 om. C am Rande  
zugeschrieben. 16 B om. 17 C אל מלך. 18 om. 19 ביתך.  
20 לחפר B.

(8)

- ותצפנס': ותאמר כן. באו אלי [האנשים] ולא ידעתי מאין הם:  
 5 ויהי השער לסגור בחשך: והאנשים בחשך יצאו<sup>1</sup>  
 ולא ידעתי אנה<sup>2</sup> הלכו: רדפו מחר אחריהם  
 6 כי<sup>3</sup> תשיגו(ם) [אתם]: (9) והיא העלתם' הגנה<sup>4</sup> ותטמנם'  
 7 בשתי(!) העץ הערכות לה על הגג: (10) והאנשים  
 רדפו אחריהם: [דרך הירדן על המעברות והשער סגרו  
 8 אחרי כאשר יצאו הירדפים אחריהם: C'] (11) והם' נגים  
 ישכבון והיא עלתה אליהם על הגג (12) ותאמר להם<sup>5</sup> ידעתי כי<sup>6</sup> נתן  
 יהוה<sup>7</sup> אלהי אבותיכם נתן<sup>8</sup> לכם את הארץ:  
 וכי נפלה<sup>9</sup> אימתכם עלהנו<sup>10</sup> וכי נמגו כל  
 10 יושבי הארץ מפניכם: (13) כי שמענו את אשר  
 הוביש יהוה את מי ים סוף מפניכם בצאתכם  
 ממצרים: ואשר עשיתם לשני מלכי האמרי  
 אשר בעבר הירדן לסיחון: ולעוג [מלכי האמרי B] אשר  
 11 החרמם אתם (14) ונשמע וימס לבבנו ולא  
 קמה<sup>11</sup> עוד רוח (באש) [באיש] מפני(הם) [יכם]: כי יהוה אלהיכם  
 הוא [אלהי] האלהים בשמים ממעל ועל הארץ  
 12 מתחת: (15) ועתה השבש נא לי [ביהוה] אלהי אבותיכם:  
 כי עשיתי עמכם חסד. [ועשיתם' גם אתם עם בית אבי חסד]:  
 ונתתם לי אות אמת:  
 13 (16) והצללתם' את<sup>12</sup> בית [אלהי] [אבי] ופרקתם את כל  
 נפשותינו מן המות: (17) ויכרתו האנשים  
 14 עמה: ברית על זה הדבר לאמר (18) בחת  
 יהוה אלהינו לנו את הארץ הזאת  
 15 ועשינו עמך חסד ואמת: (19) וחורדם  
 בחבל בעד החלון כי ביתה בקיר  
 16 החומה: ובחומה היא<sup>13</sup> יושבת: (20) ותאמר  
 להם ההרה לכו פן יפגעו<sup>14</sup> בכם' (ו)רדפים [הרודים]  
 אחריכם: ונחבתם<sup>15</sup> שם בהר שלשת ימים  
 עד שב הרדפים<sup>16</sup> ואחר תלכו<sup>17</sup> לדרככם:  
 17 (21) ויאמרו אליה האנשים נקואים אנחנו  
 18 משבעתיך אשר השבעתנו: (22) אם לא תשקרי (!)  
 חוט שני בחלון אשר הורדתנו בו:  
 ואת כל בית אביך תאספי אליך

p. 4.

p. 5.

העליתם' אל<sup>4</sup> כי: für עד<sup>3</sup>. לאנה<sup>2</sup>. C<sup>1</sup> וי.  
 5 om. 6 B für: אן. 7 hat b a. 8 om.  
 9 נשלאה. C. 10 hat b a. 11 קמו. 12 B מן.  
 13 B om. 14 יפגעו. 15 B ונשבחם. 16 omit. C' nach-  
 getragen. 17 לכו.

(4)

- 21 אל הבית הזה: ותשלחם וילכו: (23) ותקשר<sup>1</sup> את חוט שני בחלון: (24) וישבו האנשים המרגלים ויבאו אל יהושע בן נון ויספרו לו את כל (25) המצאות אלהם (26) וידברו את הדברים<sup>2</sup> לפני ולפני אלעזר בן אהרן הכהן ולפני כל ראשי שבטי ישראל:.

### III, 1 (1) וישכם יהושע בן נון בבקר ויסעו מהשטים

- ויבאו עד<sup>3</sup> הירדן הוא וכל בני ישראל (וילנו) [וילינו] טרם יעברו: (2) ויהי מקצה<sup>4</sup> שלשת ימים: ויעברו (השופטים) [השופטים] בקרב המחנה<sup>5</sup> (3) ויצאו את העם לאמר: כראותיכם את ארון ברית יהוה אלהיכם והכהנים הלויים נשאים אהו: ואחם תסעו [מ]מקומכם והלכתם אחרי<sup>6</sup> (4) אך רחוק יהיה בינכם<sup>7</sup> ובינו<sup>8</sup> כאלפים אמה במדה אל תקרבו אליו למען אשר תדעו את הדרך אשר תלכו בה: כי לא עברתם<sup>9</sup> בדרך<sup>10</sup> מתמול שלשום: (5) [ויאמר יהושע בן נון אל העם התקדשו כי מחר יעשה יהוה אלהיכם בקרבכם<sup>11</sup> נפלאות]: (6) ויאמר יהושע בן נון אל הכהנים לאמר שאו את ארון ברית יהוה ועברו<sup>12</sup> לפני העם: הזה<sup>13</sup>: [וישאו את ארון ברית יהוה וילכו לפני העם: C] (7) וישירו הכהנים ליהוה לאמר (8) יתהלל מי הוא טרם כל כלום<sup>14</sup>: (9) יתהלל מי גאותו על כל מאום<sup>15</sup>: (10) יתהלל מי הוא מפני כל עת<sup>16</sup>: (11) יתהלל מי הוא אשר ברא כל עת: (12) יתהלל מי תחת<sup>17</sup> רצונו כל מאום: (13) יתהלל מי הוא לא (ממו) [כמו] מאום: (14) יתהלל מי הוא לא מן ולא מאום: (15) יתהלל מי הוא עשה כל מאום: (16) יתהלל אלהי האלהים ואדוני האדונים: (17) יתהלל מי תחת דברו<sup>18</sup> השמים והארץ והים: (18) [ישתבח מי ברא היום והלילה]: (19) יתהלל<sup>19</sup> מי ברא כל הברואות<sup>20</sup>: (20) יתהלל<sup>20</sup> מי עשה הנפלאות:

בעיניכם C<sup>5</sup>. מקץ B<sup>4</sup>. עד für אל<sup>8</sup>. דבריהם<sup>2</sup>. ותקשר<sup>1</sup>. ובעינו. מאום<sup>9</sup>. om.<sup>8</sup>. וילכו B<sup>7</sup>. om. C<sup>6</sup>. ויעברו. יתרבי B<sup>14</sup>. דבריו<sup>18</sup>. B om.<sup>12</sup>. מאום<sup>11</sup>. כלום B<sup>10</sup>. ויתחיל C<sup>16</sup>. הברואות<sup>15</sup>.



(5)

7. p. (21) <sup>1</sup> יתהלל מי גלא האוחות והמפחים: (22) אין עוד מלבדו: (23) ולא גאה כי אם גאו<sup>2</sup>: ולא משל אלא מ'שלו: ולא שלטן אלא שלטנו: [ולא] קדוש [אלא קדשו] (24) יתקדש<sup>3</sup> שמו. וברוך שמו לעולם: 10

7 (25) ויאמר יהוה אל יהושע היום הזה החל אנולך<sup>4</sup> בעיני כל עם<sup>5</sup>: ישראל<sup>6</sup> למען ידעו כי כאשר הייתי עם משה עבדי כן אהיה עמך: 8 (26) ואחזה [יצור] [חצה] את הכהנים נשאי ארון ברית יהוה לאמר. כבאכם [עד] קצה מי הירדן. ב'ירדן חעמדו: (27) ויאמר יהושע אל הכהנים נשאי ארון ברית יהוה: (28) ויעשו כן כאשר צ'ה יהוה את המלך יהושע בן נון: (29) וילכו הכהנים בעלות הענן: ויהיו רחוקים מן המזחנ(ים) [ינה]. כאשר צ'ם<sup>7</sup> המלך יהושע: 10

xv cf. 12 (30) ויצ' יהושע בן נון את העם לאמר: (31) קחו לכם' שנים עשר איש אחד איש אחד<sup>8</sup> לשבט: (32) והיו<sup>9</sup> כנזח רגלי הכהנים נשאי ארון ברית יהוה ב'מי הירדן מי הירדן יכרתון המים<sup>10</sup> הירדים<sup>11</sup> מלמעלה יעמדו<sup>12</sup> נא (!) אחד: (33) ויהי כבוא נשאי ארון ברית יהוה<sup>13</sup> עד הירדן ורגלי[הם] נטבלו בקצה המים: והירדן מלא על כל גדותיו<sup>14</sup> כל ימי קציר: (34) ויעמדו המים הירדים מלמעלה קום<sup>15</sup> נד אחד<sup>16</sup>: (35) והמים יבשו ונכרתו: [C': והעם עברו נגד יריחו] (36) ויעמדו הכהנים נשאי ארון ברית יהוה: (עד הירן ורגלי נטבלו<sup>17</sup>) 1 בחרבה בתוך הירדן: (37) הכהנים<sup>18</sup> וכל עם ישראל עברים בחרבה עד אשר ת'מו כל הגוי לעבור IV את הירדן [-1:] (1) ויקרא יהושע בן נון על<sup>19</sup> שנים עשר איש אשר הכין<sup>20</sup> מבני ישראל: (2) ויאמר להם' עברו לפני ארון ברית<sup>21</sup> יהוה: IV, 4 5

עמה. 5 omit. א. 4. יתברך. 3. אלא גאוהו: 2. יתרום. 1. הירדנים C 11. om. C 10. ויהי. 9. om. B 8. צוה. 7. om. 6. העם. 16. קמו C 15. גדלותיו. 14. om. B 13. ויעמדו C 12. אל. C על. B ל 19. omit. 18. gestrichen in A. 17. אחד. 16. B 20. אכן. 20. omit. 21.

(6)

- אלהיכם אל תוך הירדן: הרימו<sup>1</sup> לכם [כל B] איש אבן  
 אחד<sup>2</sup> על שכמו: למספר<sup>3</sup> שבטי בני ישראל.  
 (3) למען תהיה זאת אות בעברכם<sup>4</sup>: כח ישאלון  
 בניכם (בחר) [מחר] לאמר: מה האבנים האלה לכם?  
 (4) ואמרתם אשר נכרתו<sup>5</sup> מי<sup>6</sup> הירדן. [C': מסני ארון ברית יהוה  
 בעברו בירדן נכרתו מי הירדן] והיו<sup>7</sup> האבנים<sup>8</sup>  
 האלה<sup>9</sup> לזכרון לבני ישראל עד עולם: (5) ויעשו  
 כן בני ישראל כאשר צִוָּה (אחם) [יהוה] [ית C] יהושע בן נון<sup>10</sup>  
 כן עשו: (6) וישאו שתיים עשרה אבנים<sup>11</sup> (הקים  
 יהושע בן נון)<sup>12</sup> בתיך [מתוך] הירדן וינחום<sup>13</sup> העם: (!)  
 (7) ושתיים עשרה אבנים הקים יהושע בן נון  
 בתוך הירדן: תחת מצב רגלי הכהנים נשאי  
 ארון ברית יהוה: ויהיו שם: (8) ביום ההוא:  
 הגדל יהוה את<sup>14</sup> יהושע בן נון בעיני כל  
 עדת בני ישראל: (9) ויהי בעלרת הכהנים  
 נשאי ארון ברית יהוה מתוך הירדן:  
 וישבו מי הירדן למקומם: (10) והעם עלו מן  
 הירדן בעטור לחדש הראשון<sup>15</sup>: (1) ביום ההוא  
 V עמד יהושע [בן נון] ישיר בשירת משה אשר היה<sup>16</sup>  
 אז ישיר<sup>17</sup>: משה ובני ישראל<sup>18</sup>: אשר בה משה  
 אדון הנביים (עליהם) [על ים] סוף: וכל בני ישראל  
 עמו: (2) ואחר כלה אלה אמר:  
 (3) יתהלל אשר ברא הבוראות:  
 (4) [יתהלל אשר ברא השמים והארצות]:  
 (5) יתהלל<sup>19</sup> אשר לו האחידות<sup>20</sup>:  
 (6) יתהלל<sup>21</sup> אשר הוא אל<sup>22</sup> הרוחות:  
 (7) יתהלל<sup>23</sup> אשר (עין) [אין] לו דמות:  
 (8) יתהלל<sup>24</sup> אשר עשה הנפלאות:  
 (9) יתהלל<sup>25</sup> אשר גלא האותות:  
 (10) יתהלל<sup>26</sup> אשר לא תדעו המדעות:  
 (11) יתהלל<sup>27</sup> אשר אמצא הנמצאות:

p. 9.

J. L. XVI. 19<sup>a</sup>

בקרבתם: 4 על C. 5 אחת. 6 והר- C, ואר- B. 7 omit. 8 מהימי C, ממיי B. 9 ad. B ידיו, את B ית. 10 omit. 11 עשר אבן. 12 omit. 13 ידאנו C. 14 הראר. 15 היא. 16 ישר. 17 om. 18 יתקדש B. 19 ידאות. 20 יתרבי B, יתקדש C. 21 אלהי. 22 יתחיל. 23 יתרום. 24 יכבד. 25 יתודי. 26 ישתבח.

(7)

- (12) יתהלל אשר סוביב כל המקומות:  
 (13) יתהלל<sup>1</sup> אשר אִזִּיר את החטכות:  
 (14) יתהלל<sup>2</sup> אשר לא תסובבנו כל המכונות:  
 (15) יתהלל<sup>3</sup> מִי אשר הולִיד<sup>4</sup> את הכוכבים  
 בשמים: (16) אֵתֶה הוא האלהים: אשר אין כמוֹד:  
 (17) אֵתֶה הוא עֲשֵׂה את כל המעשים והחמ[ו]נות  
 והעצומות והרוחות: (18) יתברך שִׁמְךָ הגדול  
 לעולם: ועד<sup>5</sup> בְּרוּךְ שֶׁם קדשך לעולם: לית  
 אלה אלא אחד: 10.

(19) ויהושע בן נון גִּדֵּל בעיני כל קהל ישראל מגדלות  
 אדון הנביאים משה בן עמרם עָלִיו השלום<sup>6</sup>

(20) (ויקמו) [ויקמו] ראשי העם את שתי עשר האבנים

במקום הגלגל [C': זכרון] לאשר עֲשֵׂה יהוה עִם עמו

בני ישראל בעת<sup>7</sup> מעברם את הירדן: (21) וישמעו

את מלך המשק במעבר בני ישראל את

הירדן: ויבֹשׁוּ לַעַת מעברם בו ושובתו

כאשר היה בראשון<sup>8</sup> לַעַת צֹאחֶם מִמֶּנּוּ: (22) ותֵּל

עליהם אימה ופחד: (23) ויאמר יהוה אל יהושע

בן נון: ראה נחתי את פחדך ויראך<sup>9</sup> על פְּנֵי

כל העמים: (24) ונשאתי מִלְּעִיד ומַעַל כל עִמְךָ

כל מגִּשָׁה: (25) ויקרא יהושע בן נון את שם

המקום הַזֶּה: 10 גלגל: (1) ונעלה העֵן מעל בני

ישראל בחדש הראשון ראש שני בני

ישראל לשני השמטה: והיוביל<sup>10</sup>: (2) אשר היה<sup>11</sup>

שנת אלפים ושבע מאות וארבע ותשעים

שנה לבריאֵת העולם: (3) בחדש הזה בארבע<sup>12</sup>

עשר יום מִמֶּנּוּ: בין הערבים עשו את קרבן

הפסח: בערבות<sup>13</sup> וריחו: (4) יאכלו<sup>14</sup> מצות שבעת

יָמִים מעבור הארץ (5) [וישבת הַמֶּן בַּיּוֹם הַזֶּה באכלם

מעבור הארץ] ולא היה עוד: 12

(6) ויאכלו מתבואת הארץ בשנה ההיא:

ועוד<sup>5</sup>. B omit. <sup>4</sup> יתרבי. <sup>3</sup> תרומם, C יתרבי B. <sup>2</sup> יתרבי<sup>1</sup>.  
<sup>6</sup> für —, C. ausradiert. <sup>5</sup> B נות, C. <sup>7</sup> לעת. <sup>8</sup> שלום יהוה עליו.  
 ויאכלו<sup>14</sup>. B יבת. <sup>13</sup> ידה. <sup>12</sup> היא. <sup>11</sup> בל B. <sup>10</sup> ויראתך<sup>9</sup>.

(8)

- V, 13 והיה [ויהי] בהיות יהושע בן נון ביריחו: וישא  
 עיניו וירא והנה עמד איש<sup>1</sup> אל נגדו וחרבו  
 שלופה בידו: (8) וילך יהושע בן נון אליו<sup>2</sup>  
 ויאמר לו הלנו<sup>3</sup> אתה (או) [אם] (לארצינו)<sup>4</sup> [לצרינו]: (9) ויאמר  
 (לו) [לא:]: כי אני שר<sup>5</sup> צה יהוה עתה באתי: וישל  
 יהושע בן נון על פניו ארצה וישתחוו:  
 (10) ויאמר לו [מה אדני מדבר אל עבדו: ויאמר לו] של בעליך  
 מעל רגליך כי המקום  
 אשר אתה עמל עליו [ארמת] קדש הוא: ויעש יהושע  
 כן: 10: p. 12

- VII (1) ויאמר מלאך יהוה אל יהושע בן נון כה אמר  
 יהוה ראה: נתתי בידך את העיר הזאת:  
 ואת מלכה גבורי ההיל<sup>6</sup> (2) וסבתם את העיר:  
 כל אנשי המלחמה הקיפו את העיר:  
 (3) [עם] אחת: כה תעשה לעיר ששת ימים:  
 והכהנים נשאו את<sup>7</sup> ארון העדות<sup>8</sup> (ויהיו) [יהיו B]  
 לפני העם ובידיהם את [הסופרים] (הסוברים): (4) וביום  
 השביעי חבסו<sup>10</sup> כביבת העיר שבעה<sup>11</sup> פעמים:  
 שבעה פעמים<sup>12</sup> והכהנים יתקעו בשופרות:  
 (5) יהוה במשפטכם [במשך היוביל] ית קול השופר יריע<sup>13</sup>:  
 כל העם תדענה גדולה אמדו<sup>14</sup> יהוה גביר  
 במלחמה יהוה סמו: ונפלה חומת העיר  
 תחתיה: ועלו העם איש נגדו: (6) ויקרא  
 יהושע בן נון את<sup>15</sup> הכהנים ויאמר אליהם  
 שאו את ארון ברית יהוה: ושבעה כהנים  
 ישאו שבעה שופרים יובלים לפני  
 ארון ברית יהוה: (7) ויאמרו אל העם עברו  
 חבסו את<sup>16</sup> העיר (והחזקו) [יהחזקו] יעבר לפני<sup>17</sup> ארון  
 ברית יהוה: (8) ויהי כאשר [אמר] יהושע אל העם,  
 ויעברו הכהנים [ו]יתקעו בשופרות:  
 (9) וארון ברית יהוה הלך אחריהם<sup>18</sup>

p. 12.

<sup>1</sup> b a. <sup>2</sup> omit. <sup>3</sup> C' האלנו. <sup>4</sup> B לא רצינו. C korrigiert  
 in לצרינו. <sup>5</sup> כאשר. <sup>6</sup> העיר. <sup>7</sup> הקים. <sup>8</sup> omit.  
<sup>9</sup> B העדות für ברית יהוה. <sup>10</sup> B חסו. <sup>11</sup> שבע. <sup>12</sup> om.  
<sup>13</sup> B יריעו. <sup>14</sup> B יראו. <sup>15</sup> אל. <sup>16</sup> עת. <sup>17</sup> C add: פני.  
<sup>18</sup> אחריהם.

(9)

- 10 וְאֵת הָעָם צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ לֵאמֹר<sup>1</sup> לֹא תִרְיֻצוּ<sup>2</sup> וְלֹא  
תִשְׁמְצוּ<sup>3</sup> אֶת קוֹלְכֶם עַד יוֹם אֲמַרוּ אֲלֵיכֶם  
11 הַכְהִנִּים הִרְיֻצוּ וְהִרְיֻצְתֶּם: (11) וַיִּסֵּב אֲרוֹן הָעֲדוּת  
אֶת הָעִיר<sup>4</sup> הֶקֶף פַּעַם אַחַת: וַיָּבֹא הַמַּחֲבָאָה וַיִּלְכְּוּ  
12 בַּמַּחֲבָאָה: (12) וַיִּשְׁכַּם יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נוּן בַּבֶּקֶר: וַיִּשְׁאֹר  
cf. 13 הַכְהִנִּים אֶת אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה: (13) וַיִּתְּקֻצוּ  
cf. 14 הַכְהִנִּים בְּשׁוֹפְרוֹת: (14) וַיִּסְבּוּ [אֶת הָעִיר<sup>5</sup> שֶׁשֶׁת יָמִים כָּל  
15 יוֹם פַּעַם אַחַת]: (15) וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי  
וַיִּשְׁכְּמוּ [C' בַּעֲלֹת] הַשַּׁחַר וַיִּסֵּב אֶת הָעִיר שֶׁבַע  
16 פַּעַמִּים: (16) וַיְהִי בַּפֶּלֶם הַשְּׂבִיעִית תִּקְצוּ הַכְהִנִּים  
15, 8. בְּשׁוֹפְרוֹת וַיִּצְעֲקוּ כָל הָעָם: יְהוָה גָּבוּר  
בַּמִּלְחָמָה יְהוָה שְׁמוֹ: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל  
הָעָם הִרְיֻצוּ כִּי נָתַן לָכֶם יְהוָה<sup>6</sup> אֶת הָעִיר:  
17 (17) וַיְהִי־הָעִיר הַזֹּאת חָרָם (יְהִי) [הִיא] וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ  
לִיהוָה: רַק רָחֵב הַזּוֹנָה (תַּהֲיֶיהָ) [תַּחֲיֶיהָ] הִיא וְכָל [אֲשֶׁר]  
אֹתָהּ בְּבֵית כִּי הַחֲבָאָתָה<sup>7</sup> אֶת הַמִּלְאָכִים  
18 אֲשֶׁר שָׁלַחְנוּ לְרַגֵּל אֶת הָעִיר הַזֹּאת: (18) רַק אֹתָם  
שְׁמְרוּ מִן הַחָרָם: וְשִׁמְתֶם<sup>8</sup> אֶת מַחֲבָאָה יִשְׂרָאֵל  
p. 14. לַחָרָם: וְעִכְרָתֶם<sup>9</sup> אֹתוֹ: (19) וְכָל כֶּסֶף וְכָל זָהָב  
20 וְנַחֲשֶׁת: וּבְרֹזֶל קִדָּשׁ הוּא לַיהוָה: (20) וַיִּרַע הָעָם  
תְּרוּעָה גְדוֹלָה: וַתֵּלֶךְ הַחֹמָה תַּחְתִּיהָ: וַיַּעַל  
הָעָם הָעִירָה אִישׁ נֶגְדוֹ: וַיִּלְכְּדוּ אֶת הָעִיר  
21 (21) וַיַּחְרִימוּ<sup>10</sup> אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּעִיר: מֵאִישׁ וְעַד  
22 אִשָּׁה וְעַד שׁוֹר וְשֹׁאֵל: וַחֲמֹר לִפְנֵי חָרָם: (22) וּלְשָׁנִים<sup>11</sup>  
הָאֲנָשִׁים הַמִּרְגָּלִים אֶת הָאָרֶץ אָמַר יְהוֹשֻׁעַ  
בֶּן נֹון בָּאוּ בֵּית הָאִשָּׁה וְהוֹצִיאוּ מִשָּׁם  
אֶת הָאִשָּׁה וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהּ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּם  
23 לָהּ: (23) וַיָּבֹאוּ אֶל הַבַּיִת וַיּוֹצִיאוּ אֶת  
רָחַב וְאֶת בֵּית<sup>12</sup> אֲבִיהָ וְאֶת אִמָּהּ וְאֶת  
24<sup>a</sup> [הַחֲיָה] אַחִיהָ וְאֶת כָּל מִשְׁפַּחְתִּיהָ<sup>11</sup> (24) וְהָעִיר שָׁרְפוּ  
26 בָּאֵשׁ וְכָל אֲשֶׁר בָּהּ: (25) וַיִּשְׁבַּע יְהוֹשֻׁעַ בַּעַת [הַחֲיָה]  
לֵאמֹר: אֲרוּר הָאִישׁ לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר  
יָקוּם וּבְנֵא<sup>12</sup> אֶת הָעִיר הַזֹּאת אֶת

1 — omit. 2 B יִרְיֻצוּ. 3 C תִּשְׁמְצוּ. 4 omit. 5 C וַיִּסְבּוּ  
הַכְהִנִּים סְבִיבַת הָעִיר. 6 B a b. 7 B אִתָּה C, הַחֲבָאָה durch Rasur des zweiten א. 8 יִרְמֹו. 9 B add: עֶשֶׂר.  
10 om. 11 C יִחַד. 12 וּבֶן.

(10)

27 יריחו: (26) ויהי יהודה את יהושע בן נון ויהי  
VIII שמעו בכל הארץ: [ו:] (1) ויבא איש מבני ישראל cf. VII, 1

אל בית מבית<sup>1</sup> סלמי את (!) עיר יריחו: p. 15.

L. 2250 libr.

ויקח סלם זהב ולשון זהב משקלם<sup>2</sup>

אלפים ומאתים שקל: (2) ויחר אף יהודה

על בני ישראל: [ו:] (3) וישלח יהושע בן נון cf. 3, 4

מן העם שלשת אלפים איש מן יריחו

אל העיר<sup>2</sup> ויגרשו אנשי העיר<sup>8</sup> את שלשת<sup>4</sup>

אלפים איש אשר שלח יהושע: בן נון<sup>5</sup>

(4) ויברח[ו] משני [אנשי] העיר<sup>6</sup> כי הכו מהם<sup>7</sup> ששה

ושלשים איש: (5) וישבו אל יהושע בן נון אל

המחנה: (6) ויקרע יהושע את בגדיו: ויפל<sup>6</sup>

על פניו ארצה לפני<sup>7</sup> ארון העדות: וכל זקני

בני ישראל עמו: (7) ויאמר יהושע אה ארני יה[וה]: 7

למה הבאת את העם הזה את הירדן לתת אלנו:

ביד האמרי להשמידנו: (8) מה אמר אחרי כי 8

הלכו בני ישראל אחרנית לפני (אביהם) [איביהם]: (9) ושמעו 9

את (!) כל יושבי הארץ כנען וסבו בנו להשמידנו

מן הארץ: (10) ויאמר יהוה אל יהושע בן נון [לאמר] 10

למה אתה נל על אפיך: (11) קום [נא] כי חטא ישראל cf. 11

ויקחו מן החרם: (12) לך אל העם והיה [האיש] אשר לקח cf. 15

מן החרם תשרפהו באש: ואת<sup>8</sup> כל אשר לו: p. 16.

כי עשה נבלה<sup>9</sup> בישראל:

L. XVIII. cf. 16

(13) ויקם יהושע בן נון ויאסף את כל מחנה

בני ישראל לפתח אהל מועד לפני אלעזר

בן אהרן חכהן ושורי האבנים על ח'טנו:

ואת האורים ואת התמים: (14) ויגש את שמות [המטות מטה

מטה: ותהי המעלה משבט יהודה: ויגש את שמות] 17

משפחת שבט יהודה: (15) ותגלי<sup>10</sup> המעלה

ממשפחת [האחרי] [הזרחי C]: ויגש את שמות

משפחת<sup>11</sup> הזרחי (16) ותגלי<sup>10</sup> המעלה מבית

זבדי C' ויגש את בית זבדי לגברים: (17) ותחשך את

האבן על שם

1 om. 2 העיר. 3 העיר. 4 השר. 5 om. 6 B העם, C korrigiert. 7 פני. 8 om. 9 b—a. 10 ותגלי. 11 B omit.

(11)

- עילן: (18) והוא עילן בן כרמי בן זבדי למטה  
 יהודה: (19) ויאמר יהושע בן נון אל עירן<sup>1</sup> בן<sup>2</sup>  
 בני: דע כי קני<sup>3</sup> השמים והארץ ידע  
 הנסתרות והנגלאות ואיו דבר יכסי<sup>4</sup>  
 ממנו<sup>5</sup>: הגיד<sup>6</sup> נא לי מה עשית' לפני העם  
 הזה: אל תכחד<sup>7</sup> ממנו<sup>8</sup>: (20) ויען עילן(ר)ן  
 את יהושע בן נון<sup>9</sup>: (21) יהודה הצדיק ואני  
 הרשע: ויאמר אמנה. אנכי חטאתי ליהודה  
 אלהי ישראל (ו)כזאת [וכזאת] עשיתי: (22) וישלח  
 יהושע בן נון מלאכים וירצו האהלה:  
 והנה סלם הזהב והלשון טמונים  
 באהלו והכסף תחתיה: (23) ויביאום' אל יהושע  
 בן נון ויצקם<sup>10</sup> לפני יהודה: (24) ויקח יהושע  
 [את הסלם ואת הלשון ואת הכסף:] ואת  
 עילן ואת בניו ואת בנוחיו ואת כל נפשות  
 ביתו ואת כל אשר לו: (25) וירגמו אדם כל  
 קהל [עדת B] בני ישראל באבנים: וישרפו אדם  
 (באבנים וישרפו אתם)<sup>11</sup> באש: (26) ויק[י]מו עליהם  
 גל: אבנים גדול עד היום הזה: וינחם  
 יהודה על העם: וישוב מחרון אפו: 1

- VIII, 1 IX (1) ויאמר יהודה אל יהושע בן נון אל תירא [ו]אל  
 תלח: (2) קח אנשי המלחמה וקום עלה אל  
 העי כי נחתי בידך את מלך העי ואת כל  
 עמו ואת ארצו: (3) ויבחר יהושע בן נון  
 מן העם שלשה אלפים איש: וישלחם לילה:  
 ויצאו אחם יהושע בן נון: לאמר. ראו  
 אתם ארבעים (!) לעיר. מאחרי העיר<sup>12</sup> לא  
 תרחקו מאד: והייתם' כלכם' נכונים:  
 ואני וכל העם אשר אתי נקרב אל העיר: (5)

עליו B<sup>5</sup>. יתכסא<sup>4</sup>. קנא<sup>3</sup> B. אה C, יא B<sup>2</sup>. עילן<sup>1</sup>.  
 ויצעק<sup>10</sup>. B<sup>9</sup> omit. יני<sup>8</sup>. תשחר<sup>7</sup>. ידה<sup>6</sup>.  
 לעיר B<sup>12</sup>. omit.<sup>11</sup>

(12)

- (6) והיה כי יצאו אנשי העיר לקראתנו  
ונסנו<sup>1</sup> לפניהם<sup>2</sup>: (7) ואחם תקדמו ותצאו מארבעם<sup>3</sup>  
והורשתם את העיר: ונתנה [יהודה] אלהיכם בידכם<sup>4</sup>:  
(8) ויעשו כן כאשר צוה יהושע בן נון:  
(9) ויתנה יהודה ביד ישראל וישרשו [באש] אתה  
ואת<sup>5</sup> כל אשר בה: כאשר צוה [C: יהודה] את יהושע:  
(10) וזאת העיר היא<sup>6</sup> מקדם להרגריזים  
אשר שמו בית אל: לסאת מזרחה: (11) וילך  
יהושע אל עיר לוזא אשר בהר גריזים  
אשר הוא בית אל: ויך [B אלהם] [C: את כל העם היושב בה]  
[לא] [ולא] השאיר מהם שריד:  
ויצו יהושע בן נון את העם לאמר: [C: ויסעו מן הגלגל]  
ויחנו (12)  
(ויחנו) באלון מורא אשר הוא אלל עיר  
שכם: ולצבו את אהל מועד שם: (14) ויבן יהושע  
בן נון מזבח אבנים בהר גריזים אשר הוא  
בית אל כאשר צוה משה את בני ישראל  
על פי יהודה אבנים שלמות: (15) ויעלו עליו  
עלות ושלמים: (16) ותצא אש מלפני יהודה: ותאכל  
על המזבח: וישמחו בני ישראל ויעברו<sup>7</sup>  
מן השירות והתהללות ליהודה אלהיהם:  
אשר מכל העמים בחר בהם<sup>7</sup>: (17) ויכתב נשיא  
נשיאי הלויים אלעזר בן אהרן הכהן  
על האבנים את כל דברי תורת משה ביאר  
הייטב כאשר צוה משה בספר התורה  
לאמר: (18) והיה בעברכם את הירדן תקימו  
את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם<sup>8</sup>  
היום בהרגריזים: ושדה אתם בשיד:  
(19) ויק[י]מו אלהם בהרגריזים כאשר  
צוה יהודה את משה: 1

p. 19

Levit. 9, 24.

Deut. 27, 8.  
Deut. 27, 4.

ib. v. 11 ff.

אשר: C add: <sup>5</sup> וכל B. <sup>4</sup> בידכם. <sup>3</sup> משנ. <sup>2</sup> וננוס B. <sup>1</sup>  
להם C, במ: <sup>7</sup> וירבו. <sup>6</sup>



(18)

ויק'הל יהושע בן נון את כל קהל עדת בני

ישראל לאצל הרגריזים בית [א'ל] ויקהלו

בסביבת ההר מן הפאתים הארבע: (21) ויקרבו

cf. 34

הכהנים הלויים ויקראו את כל דברי

27, 18.

ספר התורה באזניהם: (22) ואחרי כן הבדילו

את שבטי ראובין<sup>1</sup> ג'ה ואשר: זבולן<sup>2</sup> דן<sup>3</sup>

27, 12.

ונפתליה: וילכו ויעמדו<sup>2</sup> על הר עיבל (28) ושבת

שמעון ולוי ויהודה ויששכר ויוסף

v. 30

ובנימין וילכו<sup>8</sup> ויעמדו על הרגריזים: (24) וארון

35

ברית יהודה עמהם<sup>4</sup>: לשאים א'תו הכהנים

cf. 33

הלויים: (25) ולפניהם<sup>5</sup> הכהן הגדול אלעזר

בן אהרן הכהן עליו השלום: ובנו פינחס

ואחיו<sup>6</sup> איתמר<sup>7</sup> עליהם השלום<sup>8</sup> וכל זקני

ישראל ושושטיהם: (26) ויברכו גדולי [הכהנים] על הרגריזים

בית א'ל בשם יהודה הקדוש את כל קהל בני

ישראל: (27) ויקראו את [כל] דברי הברכה עליהם<sup>9</sup>

28—24.

ויברכו א'תם: וירא<sup>9</sup> כבוד יהודה על ארון

העדות: (28) ויראו כל העם וירנו ויפלו על

פניהם [C]: ואחרי כן פנו הלויים את פניהם אל פאת הר

עיבל: (29) ויקראו את כל

דברי הקללה הכתובה בספר התורה [הזה]: כאשר

p. 21.

צוה יהודה את משה :-

KIV am  
isse des  
ches

(30) ויהי אחר הדברים האלה וילכו העם כל איש

cf. XXIV v. 32

לאהלו: (31) ויצו יהושע בן נון ויקברו את

עצמת יוסף בחלקת השדה אשר קנה א'תה

אבינו יעקב מיד בני חמור אבי ש'לם

במאה קשיטה: (32) והיא עם ש'לם באלון

מזרא במקום המזבח אשר בנאו<sup>10</sup> יעקב

ישראל: ויקרא שמו א'ל אלהי

ישראל :-

1 ראובן. 2-3 B om., C' nachgetragen. 4 עמם. 5 ופניהם.

6 B om. 7 B אהרן בן איתמר, C add: הכהן. 8 C om.

9 ויראה. 10 B א'תו בנה.

X (1) ויהי אחר הדברים האלה שמעו את כל העמים J. L. XIX. cf. IX, 1

- והגוים כי יהושע בן נון ועמו בני ישראל  
לכדו את עיר יריחו ואת העיר ואת עיר  
לוזה. (2) [ו] את עיר שכם ואת כל קרייתם<sup>2</sup> ויראו<sup>3</sup> cf. v. 3  
מאד: (3) ויבאו יושבי קרייתם<sup>3</sup> קרובים<sup>4</sup> מזאת  
הערים האלה: מהם<sup>5</sup> יושבי גבעון אל יהושע  
בן נון. ואל אלעזר הכהן. ואל כל זקני  
בני ישראל בערמה: (4) ויבאו בשקים בליום.<sup>4</sup>  
(5) ונעלו[ת] בלילות ומטלאות ברגליהם<sup>6</sup>: ושלמותם<sup>6</sup>  
בלילות עליהם: וכל [לחצידם] [לחם צידם] יבש נקודים:  
(6) ויבאו אל יהושע בן נון ויאמרו אליו.<sup>6</sup>  
ואל אלעזר [בן אהרן] הכהן ואל כל [ראשי העם: מארץ]  
רחוקה באו אליכם:  
ועתה כרתו<sup>7</sup> לנו ברית: (7) ויאמרו אליהם יהושע  
בן נון. ואלעזר בן אהרן הכהן. וזקני העם.  
אולי בקרבנו אתם יושבים ואיך נכרת לכם  
ברית: (8) ויאמרו אליהם מארץ רחוקה אנחנו  
עבדכם<sup>8</sup>: ויאמרו אליהם מי אתם: ומאין באתם.  
(9) ויאמרו מארץ רחוקה מאד באו עבדיכם:  
לשם<sup>9</sup>: יהודה אליהם כי שמעו שמעו<sup>10</sup> [כל מזה עשה  
יהודה במצרים]  
ואת (10) כל<sup>11</sup> אשר עשה לשני [המלכים B] מלכי האמרי p. 23.  
אשר בעבר הירדן. [לסחיון] [לסחיון] מלך חשבון:  
(11) ולעוג מלך חשבון<sup>12</sup> ולעוג מלך הבשן  
אשר בעש[ת]רות [בארצי]: (11) ויאמרו אלינו זקינינו  
וכל י[נ]שבי ארצינו לאמר. קחו בידכם  
צידה לדריך: ולכו לקראתם: ואמרתם אליהם  
עבדיכם אנחנו ועתה כרתו<sup>13</sup> לנו ברית: (12) זה  
לחמנו חם הצטי[ד]נו אלו מבתינו: ביום  
צאתנו ללכת אליכם: ועתה הנה [הוא] יבש: והיה  
נקדים<sup>14</sup> (13) ואלה נאדות היין אשר מלאנו  
חלשים: והנה [כד] התבקעו: ואלה שמלותינו

קרייתם B om., C קרייתם. <sup>1</sup> C קרייתם korrigiert aus קרייתם.

בשם<sup>9</sup> יריכם<sup>8</sup>: אכרתו<sup>7</sup> B om. ושמות<sup>6</sup> ומהם<sup>5</sup>. הקר<sup>4</sup>.  
נקודי<sup>14</sup> אכרתו<sup>13</sup> B om. וכל מזה<sup>11</sup>. משמעם<sup>10</sup>.

- (15)  
 14 ונעלינו בלוי מרב הדרך מאז<sup>1</sup>: (14) ויקחו<sup>2</sup> האנשים  
 15 מצרים<sup>3</sup>: ואת פי יהודה לא שאלו: (15) ויעש להם  
 יהושע בן נון שלום ויכרחו<sup>4</sup> ברית לחיותם:  
 16 וישב[ע]ן להם נשיאי העדה: (16) ויהי מקצת<sup>5</sup>  
 שלשת ימים אחרי<sup>6</sup> אשר כלהו<sup>6</sup> להם ברית.  
 (וישמשו)<sup>7</sup> [C] וישמעו כי קרובים הם: אליהם<sup>8</sup> ובקרבם<sup>9</sup> הם  
 17 (ישובים) [יושבים]: (17) ויסעו בני ישראל ויבאו אל  
 עריהם ביום השלישי: ועריהם (ו)גבעון<sup>10</sup> וקיזה  
 18 וזיתיה וקרית יערים: (18) ולא הכום בני ישראל  
 כי נשבעו להם [בני ישראל] יהושע בן נון ואלעזר בן<sup>11</sup>  
 אהרן<sup>11</sup> הכהן ונשיאי העדה ביהודה [אלהי] ישראל:  
 (וישראל)<sup>12</sup> וילכו כל העדה על הנשיאים.  
 19 (19) ויאמרו כל הנשיאים אל כל העדה אנחנו  
 נשבענו להם ביהודה אלהי ישראל: ועתה  
 20 לא נוכל לנגע<sup>13</sup> בהם: (20) זאת נעשה להם  
 (והחיה) [ונחיה] אתם: ולא יהיה עלינו קצף  
 21 על השבועה אשר נשבענו להם: (21) ויאמרו  
 אליהם הנשיאים יחיו ויהיו<sup>14</sup> חטבי<sup>15</sup>  
 עצים ושאבי מים לכל העדה: כאשר  
 22 דברו להם הנשיאים: (22) ויקרא להם יהושע  
 וידבר אליהם לאמרה למה רמתם  
 אתם לאמר<sup>16</sup> רחוקים אנחנו מכם  
 23 מאד ואתם בקרבנו<sup>17</sup> יושבים: (23) ועתה  
 ארורים אתם ולא יכרת מכם<sup>18</sup> עבר: וחטבי<sup>19</sup>  
 24 עצים ושאבי מים לבית אלהי: (24)  
 ויענו את יהושע ויאמרו כי הגד [הגיד]  
 לעבדיך את אשר (צֹדֶךְ) [C: צוה] יהוה אלהיך  
 את משה עבדו לחת<sup>20</sup> לכם<sup>20</sup> את כל הארץ [וצוה לכם]  
 (ו)להשמיר את כל יושבי<sup>21</sup> הארץ [היושבים בארץ]  
 משניהם [יניכם]: לנפשותינו

<sup>1</sup> °-° בלו מעל רגלינו מן רחוקות הדרך: C korrigiert  
 מהדכרת B<sup>6-6</sup> מקץ<sup>5</sup>. וברת להם<sup>4</sup>. מצרים<sup>3</sup> B<sup>3</sup> wie Text.  
<sup>7</sup> so in A und B, in C aber korrigiert. <sup>8</sup> B und C om. aber C  
 nachgetragen. <sup>9</sup> B<sup>9</sup> יבכם. <sup>10</sup> גב. <sup>11</sup> om. <sup>12</sup> om. <sup>13</sup> B<sup>13</sup> לנגע.  
<sup>14</sup> ויהיו<sup>14</sup>. <sup>15</sup> מחט. <sup>16</sup> למימר C<sup>16</sup>. <sup>17</sup> קרובים B und C om.,  
 nicht aber C'. <sup>18</sup> B<sup>18</sup> ומחט. <sup>20</sup> B und C<sup>20</sup> נתן, aber C  
 korrigiert. <sup>21</sup> om.

(16)

- 25 ונעשה<sup>1</sup> את הדבר הזה: (25) ועתה הננו בידך:  
 כָּטוֹב וְכִישָׁר לְעִינֶיךָ לַעֲשׂוֹת לָנוּ עֲשֵׂה<sup>2</sup>  
 26 (26) ויעש להם כן: ויצל<sup>3</sup> אחם מיד בני  
 27 ישראל ולא הרגום<sup>4</sup> (27) ואחרי כן נתן  
 אתם יהושע<sup>4</sup> חטבי<sup>5</sup> עֲצִים: ושאבי מים  
 למזבח יהוה במקום המבחר הר<sup>6</sup> גריזים:

of. J.-L. XX  
 ganz  
 allgemein!

X, 1

XI (1) ויהי כישמע מלך יבוס כי השלימו

p. 26.

- את יושבי גבעון את ישראל<sup>7</sup> ויהיו  
 בקרבם: (2) ויירא מאד כי עיר (גדודה) [גדולה] כאחת  
 ערי הממלכה: וכי היה<sup>8</sup> גדולה מן העי  
 3 וכל אנשיה גבורים: (3) וישלח מלך יבוס  
 אל מלך חברון ואל מלך ירמותה  
 4 ואל מלך ילמיש [לכיש: corr. C'] ואל מלך עגלון  
 לאמר<sup>9</sup> (4) עלו אלי ועזרוני ונכח את  
 5 גבעון כי השלימו את יהושע בן נון  
 ואח (העם) [עם] בני ישראל: (5) ויאספו ויעלו  
 חמשת מלכ[י] האמריה מלך יבוס ומלך  
 חברון מלך<sup>10</sup> ירמותה ומלך לכיש ומלך  
 6 עגלון הם וכל מחניהם ויחנו על גבעון:  
 [ויילחמו עליה (6) וישלחו אנשי גבעון]  
 ליהושע בן נון לאמר<sup>11</sup>: אל תרף ידיך מעבדיך  
 עלה אלינו מדהיה<sup>12</sup> והושיעה<sup>13</sup> לנו ועזרנו  
 כי נקבצו אלינו כל מלכי [האמרי] יושבי ההר:  
 7 ויקם יהושע בן נון מן הגריזים  
 בית אל המקום המבחר הוא וכל עם  
 המלחמה עמו: וכל גבורי החיל:  
 8 ויאמר [C': מלאך] יהוה אל יהושע אל תירא  
 מהם כי בידך נתתם<sup>14</sup> לא יצמד  
 9 איש [מהם] בפניך<sup>15</sup>: (9) ויבא אליהם יהושע

p. 27.

עבר. עמן כָּטוֹב בעיניך וכל מה תתריח עשה<sup>2</sup> עשינו<sup>1</sup>.  
 מחטי B<sup>5</sup> om.<sup>4</sup> רגמדם: <sup>3</sup> לנו: הא אנחנו בין ידיך:  
 ומר B<sup>10</sup> למימר: <sup>9</sup> היא. <sup>8</sup> הישראלים. <sup>7</sup> בהרגר B<sup>6</sup>.  
 פניך B<sup>15</sup> נתתם: B<sup>14</sup> במר. <sup>12</sup> למימר C<sup>11</sup>.

(17)

- 10 (פאחם) [פחאם]: (10) ויהמם יהודה לפני ישראל ויכס'  
מלכה גדולה בגבעון: וירדסם' דרך מעלה  
בית חרון (11) ויכס' עד עזקה ועד מקדה:  
אשר היא מים לבית אל אשר הוא  
הרגרזים: [C 10:] (12) אז ידבר יהושע לפני יהודה  
ביום ההוא. את (!) יהודה ארני [שם] את האמרי  
לפני בני ישראל: (13) ויתן יהודה את מלכי  
האמרי ביום [תהוא ביד] בני ישראל: (14) ויכום<sup>1</sup>  
מלכה רבה מלד: (15) וישבו יהושע בן נון  
וכל בני ישראל עמו אל בית<sup>2</sup> אל: אל<sup>3</sup> הרגרזים  
המקום המבחר: (16) וינסו [חמשה] המלכים האלה  
ויחבאו במערה במקדה: (17) ויגד (אל יהושע) [ליהושע]  
לאמר נמצאו חמשת [ה]מלכים נחבאים  
במערה במקדה: (18) ויאמר יהושע<sup>4</sup> גלו אבנים  
גדולות<sup>5</sup> (לפי) [על פי B] המערה [ו]הפקידו (עליהם) [עליה]  
אנשים לשמורם: (19) ואחם אל תעמדו רדפו  
איביכם וזנבתם' אחם אל תהנו: (20) לבוא  
אל עריהם: כי נתנם' יהודה אלהיכם ביריכם:<sup>6</sup>  
(20) ויהי ככלות יהושע ובני ישראל  
להכותם' מכה גדולה מאד עד חמם: והשרודים<sup>7</sup>  
שרדו מהם ויבאו אל ערי מבציר<sup>8</sup>  
(21) וישבו<sup>9</sup> כל העם אל המחנה אל יהושע  
בן נון מקדה<sup>10</sup> בשלום לא חרץ [ל]בני  
ישראל לאיש את<sup>11</sup> לשונו: (22) ויאמר  
יהושע פתחו את פי המערה והוציאו  
אלי את חמשת המלכים האלה  
מן המערה [ויעשו כן: ויוציאו את חמשת המלכים האלה מן  
המערה:]: את<sup>12</sup> מלך יבוס. את<sup>13</sup> מלך חברון.  
את<sup>14</sup> מלך ירמזת. את<sup>15</sup> מלך לכיש.  
את<sup>16</sup> מלך עגלון: 1-1

p. 28.

עשו: C add: 4. B om. 8. לבית 2. ויכס' 1.  
עיר המבציר 8. והשרודים 7. בירכס B 6. גדלי 5.  
ית. C 14. וית. 18. ית. 12. B om. 11. למי 10. ויבאו B 9.  
וית B 15.

24 (24) ויהי כהוציאם את המלכים האלה אל

יהושע: ויקרא יהושע אל כל איש ישראל:

ויאמר אל קצינר<sup>1</sup> אנשי המלחמה ההלכו

אתו קרבו שימו את רגליכם על צוארי

p. 29.

המלכים האלה ויקרבו וישמו את<sup>2</sup> רגליהם

25 על צואריהם: (25) ויאמר אליהם יהושע אל

תיראו ואל תחתו<sup>3</sup> חֲזָקוּ וּמָצְאוּ כִי

כֹּה יֵעָשֶׂה יְהוָה לְכָל אֹיְבֵיכֶם אֲשֶׁר אַתֶּם

26 מלחמים אתם: (26) ויכם יהושע אחרי

כן: וימיתם<sup>4</sup> ויתלם<sup>5</sup> על חמשה (חצים) [עצים]

ויהיו תלויים על העצים עד הערב:

(27) ויהי לעת בוא<sup>6</sup> (השמים) [השמש צוה יהושע ויורידם מעל

27 העצים] (ו' ע' ד' ה' ע' ר' ב' י' ה' י' ו')

וישליכם אל המערה אשר נחבאו שם:

וישמו אבנים<sup>7</sup> גדולות על פי המערה

28 עד עצם היום הזה: [ו:] (28) ואת מקדה לכד

יהושע ביום ההוא ויכם לפי חרב ואת

כל מלכה החרם אתם: ואת כל הנפש אשר

בה לא השאיר שריד: ויעש למלך מקדה

כאשר [עשה] למלך יריחו: ו:]

29 (29) ויעבר יהושע וכל אשר עמו ממקדה לבנה [C': וילחם עם לבנה]

30 (30) ויתן יהוה גם אתה ביד ישראל.

ואת מלכה ויכו<sup>8</sup> לפי חרב ואת כל

p. 30.

הנפש אשר בה לא<sup>9</sup> השאיר בה שריד

ויעש למלכה<sup>9</sup> כאשר עשה למלך יריחו<sup>10</sup>:

31 (31) ויעבר יהושע וכל ישראל עמו מלבנה

לכיש ויתן עליה וילחם בה:

32 (32) ויתן יהוה את לכיש ביד ישראל וילכדה

ביום השני ויכו לפי חרב ואת כל הנפש

אשר בה כאשר עשה<sup>10</sup> ללבנה: .]

<sup>1</sup> זקני.

<sup>2</sup> B om., aber C' nachgetragen.

<sup>3</sup> תחתו.

<sup>4</sup> ייף אתם.

<sup>5</sup> ויתלם אתם.

<sup>6</sup> כבוא.

<sup>7</sup> B om.

<sup>8</sup> om.

<sup>9</sup> vv. 31—32 om., i. e. von יריחו bis עשה.

(19)

33 אז עלה<sup>1</sup> ה' מלך גזר לעזר את לכיש ביד

ישראל<sup>2</sup> ויכדו יהושע ואת עמו עד בלתי

34 השאיר לו שריד: (34) ויעבר יהושע וכל

ישראל עמו מלכיש עגלנה<sup>3</sup> ויחנו עליה

35 וילחמו עליה: (35) וילכדוה ביום ההוא ויכדו

לפי חרב: ואת כל הנפש אשר בה ביום

ההוא החרם<sup>4</sup> כאשר עשה ללכיש: -

36 ויעל יהושע וכל ישראל<sup>5</sup> עמו מעגלונה

37 חברונה<sup>6</sup> וילחמו עליה (37) וילכדוה ויכדו<sup>7</sup>

לפי חרב: ואת מלכה ואת כל עריה

ואת כל הנפש אשר בה [לא השאיר שריד כאשר עשה לעגלון

ויחרם אתה ואת כל הנפש אשר בה: -]:

38 וישב יהושע וכל ישראל עמו דברה וילחמו

39 עליה: (39) וילכדוה ויכדו לפי חרב<sup>8</sup> ואת

מלכה ואת כל עריה<sup>9</sup> ויח[ר]מו את כל

הנפש אשר בה לא השאיר שריד[ח] [ר] כאשר

p. 81.

עשה לחברון כן [עוד B] עשה לדברה ולמלכה

וכאשר עשה ללכנה ולמלכה: -

40 ויכדו<sup>10</sup> יהושע את כל ארץ הנגב וההר

והשפלה והאשדות<sup>11</sup> ואת כל מלכיהם' לא

השאיר שריד ואת כל הנשמה החרים

41 כאשר צוה יהוה אלהי ישראל: (41) ויכם'

יהושע מקדש ברנה [ברנע] ועד עזה: ואת כל

42 ארץ גשן ועד גבעון: (42) ואת כל המלכים

האלה ואת<sup>12</sup> כל ארצם' לכד יהושע פעם

אחת כי יהוה אלהי ישראל נלחם

לישראל: (43) ויהי מוצא [ישראל] [יהושע] בן נון

להלחם עמך: (!) בראש חדש השמיני: וישב

אל המקום המבחר

<sup>1</sup> B ארם. <sup>2</sup> om. <sup>3</sup> B לעגנ. <sup>4</sup> C ירים. <sup>5</sup> add. אשר.

<sup>6</sup> B חברונה. <sup>7</sup> om. <sup>8</sup> om. <sup>9</sup> add: לפי חרב.

<sup>10</sup> ויך. <sup>11</sup> והשדות. <sup>12</sup> B om.

(30)

בחדש הראשון מן השנה השנית לעבר<sup>1</sup>  
 בני ישראל ארץ כנען: כי יהוה אלהי ישראל  
 נלחם לישראל: (44) וישב יהושע בן נון טרם  
 מובאו אל המקום המבחר בגלגל הוא וכל עם  
 המלחמה במקום לבדם שבעת ימים:  
 (45) ויהי בערב יום<sup>2</sup> השביעי<sup>3</sup> וירחצו יהושע  
 בן נון ואת כל אנשי המלחמה אשר היו עמו  
 את כל בשרם ויתחטאו במי הזדה: ביום  
 השלישי וביום השביעי ויכבסו בגדיהם  
 במים ויטהרו: (46) ויעשו כל בני ישראל  
 בחדש הזה את קרבן השכת במועדיו  
 במקום המבחר חרגריזים בית אל  
 בשמח וטטו רב<sup>4</sup> עד מאד: --

p. 52.

J. L.  
 Ende von  
 cap. XXI p. 154

# **XII (1) ויהי כשמע יבין מלך חצור: וישלח אל<sup>5</sup>**

**XI, 1**

- יובב<sup>6</sup> מלך מדון, ואל<sup>7</sup> מלך<sup>7</sup> שמרון, ואל<sup>7</sup> מלך<sup>7</sup>  
 2 אכשף (2) ואל המלכים אשר מצפון בהר  
 ובעריבה: נגב כנרות ובשילה<sup>9</sup> ובנפוח  
 3 דור מים: (3) הכנעני ממזרח ומים  
 והאמרי והחתי והפרזי והיבوسی בהר:  
 (הח'י) והח'י תחת חרמון בארץ  
 4 המצפה: (4) ויצא[ו] הם וכל מחניהם עמם  
 עם רב<sup>10</sup> כחול אשר על שפת הים לרב<sup>11</sup>  
 5 וסוס<sup>12</sup> ורכב רב [עד] מאד: (5) ויועדו<sup>18</sup> כל המלכים  
 האלה ויבאו ויחנו ויחדו [יחדו B] אל מי  
 מרום להלחם  
 עם ישראל: --

<sup>1</sup> למעבר. <sup>2</sup> B היום. <sup>3</sup> B omit. <sup>4</sup> omit. <sup>5</sup> omit.  
<sup>6</sup> ליובב. <sup>7</sup> ולמלך. <sup>8</sup> B אכשף, C korrigiert. <sup>9</sup> ובשילה. <sup>10</sup> וסוס.  
<sup>11</sup> רב. <sup>12</sup> רכב. <sup>18</sup> ויועד.



(21)

- (6) ויאמר יהודה אל יהושע אל תירא מפניהם' כי מחר בעת הזאת אנכי<sup>1</sup> נתן את כלם' חללים לפני ישראל את סוסיהם תעקר: ואת מרכבותיהם' תשרף באש: (7) ויבא יהושע וכל עם המלחמה עמו עליהם על<sup>2</sup> מי מרום: שתאם ויפלו בהם<sup>3</sup> (8) ויתנם יהודה ביד ישראל: ויכום' וירדסום' עד צידון רבה: ועד משרפות מים. ועד בקעת מצפה מזרח: ויכום' עד בלתי השאיר להם שריד: (9) ויעש להם' יהושע<sup>4</sup> כאשר אמר לו יהודה את סוסיהם<sup>5</sup> עקר ואת מרכבותיהם' שרף באש: .
- (10) וישב יהושע<sup>6</sup> בעת ההיא וילכד את חצור ואת מלכה הכה בחרב כי חצור. לפנים<sup>7</sup> היא ראש כל הממלכות האלה: (11) ויכו כל הנפש אשר בה לפי חרב החרים לא נותר כל נשמה ואת חצור שרף באש: (12) ואת כל ערי המלכים האלה. ואת [C' כל] מלכיהם' לכד יהושע בן נון ויכום' לפי חרב. החרים אתם כאשר צוה משה עבד יהודה: (13) רק (כל) <sup>8</sup> כל (החרים) [הערים] העמדות<sup>9</sup> על תלם לא שרפם' ישראל זולתי את חצור לבדה: שרף<sup>10</sup> יהושע: (14) וכל שלל הערים האלה והבהמה בזו ליהם<sup>11</sup> בני ישראל וק<sup>12</sup> כל<sup>13</sup> האדם הכו לפי חרב: עד השמידם<sup>14</sup> אתם לא השאירו כל נשמה: (15) כאשר צוה יהודה את (יהושע) [משה C'] עבדו כן צוה משה<sup>15</sup> את יהושע בן נון<sup>16</sup>

p. 33.

p. 34.

<sup>1</sup> B אֲנִי, C' korrigiert. <sup>2</sup> אל. <sup>3</sup> B :בם. <sup>4</sup> B om.  
<sup>5</sup> B הסוסים, C' korrigiert. <sup>6</sup> B יהודה. <sup>7</sup> B לפני. <sup>8</sup> om.  
<sup>9</sup> העמדות. <sup>10</sup> שרפה. <sup>11-12</sup> B om, C' nachgetragen.  
<sup>13</sup> B כל. <sup>14</sup> עד. <sup>15</sup> B om, C' nachgetragen. <sup>16</sup> B om.

וְכֵן עָשָׂה יְהוֹשֻׁעַ<sup>1</sup> לֹא הִסִּיר<sup>2</sup> דְּבַר מִכָּל אֲשֶׁר

צִוָּה יְהוָה אֶת מֹשֶׁה: 1.

16 (16) וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל הָאָרֶץ הַזֹּאת [אֶת כָּל] הַהָרִים

וְאֶת כָּל הַנֶּגֶב וְאֶת כָּל אֶרֶץ הַגִּשְׁן<sup>3</sup>:

וְאֶת הַשְּׁפֵלָה וְאֶת הָעֲרֵבָה וְאֶת הַר יִשְׂרָאֵל:

17 וּשְׁפִלְתָּהּ<sup>4</sup>: (17) מִן הַהָר הַחֹלֶק<sup>5</sup> הָעֵלָה שְׁעִיר<sup>6</sup>

וְעַד בַּעַל גֹּר בְּבִקְעַת הַלְּבָנוֹן תַּחַת הַהָר<sup>7</sup>

חֲרָמוֹן וְאֶת כָּל מַלְכֵיהֶם (לְכָל) [לְכָד]: (18) וַיִּכְסּוּ

19 וַיִּמְנְוּ<sup>8</sup> (19) לֹא הָיְתָה עִיר אֲשֶׁר הִשְׁלִימָהּ

לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: בְּלַחֲמֵי<sup>8</sup> הַחֲוִי יוֹשְׁבֵי גִבְעוֹן

20 אֶת הַכָּל לְקַחְוּ בַּמִּלְחָמָה: (20) כִּי מֵאֵת יְהוָה

הָיְתָה לַחֲזֹק אֶת לְבָם: לְקִרְאֵת הַמִּלְחָמָה

אֶת יִשְׂרָאֵל: לְמַעַן הַחְרִימוּ לְבַלְחֵי

הַיּוֹת לָהֶם תַּחֲנָה כִּי לְמַעַן הַשְׁמִידִם

21 כֹּאשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת מֹשֶׁה: (21) וַיָּבֵא יְהוֹשֻׁעַ

בַּעַת הַהִיא וַיִּכְרַת אֶת הָעֲנָקִים מִן הַהָרִים

מִן חִבְרוֹן מִן דְּבַר מִן עֵנֶק עִם עֲרִיֹהֶם:

p. 35

22 הַחֲרִים<sup>9</sup> יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון: (22) לֹא נֹוֹתֵר עֲנָקִים

בָּאָרֶץ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: רַק בַּעֲזָה (בְּגֹר) [בְּגֹת] וּבְאֲשֻׁדּוֹת [דְּוֹד]

23 נִשְׁאָרוּ: (23) וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל הָאָרֶץ כֹּאשֶׁר

דְּבַר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה: וַיַּחֲנֶה יְהוֹשֻׁעַ לְנַחֲלָה

לְיִשְׂרָאֵל בְּמַחְלָקָתָם לְשִׁבְטֵיהֶם וְהָאָרֶץ

שָׁקְטָה<sup>10</sup> מִמִּלְחָמָה: .

XIII (1) וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לָקַח יְהוֹשֻׁעַ

בֶּן נֹון וְכָלֵב בֶּן יִסָּחֵב: לַעֲשׂוֹת מִקֻּדָּם

לְהָקִים אֶת מִשְׁכַּן יְהוָה בַּמָּקוֹם הַמְּבֻחָר

הָרְגֵרִזִּים בֵּית אֵל כֹּאשֶׁר צִוָּה יְהוָה

אֶת מֹשֶׁה עֲבָדוֹ: (2) וַיִּכְרְתוּ אֶת הַגִּבְעָה<sup>11</sup>

<sup>1</sup> B om. <sup>2</sup> חִסִּיר. <sup>3</sup> גִּשְׁן. <sup>4</sup> B om. <sup>5</sup> חֹלֶק. <sup>6</sup> שְׁעִיר. <sup>7</sup> הָרִי. <sup>8</sup> B om. <sup>9</sup> יִמְנְוּ. <sup>10</sup> שָׁקְטָה. <sup>11</sup> יִבֵּעַ.

<sup>6</sup> B. <sup>7</sup> הָרִי. <sup>8</sup> B om. <sup>9</sup> יִמְנְוּ. <sup>10</sup> שָׁקְטָה. <sup>11</sup> יִבֵּעַ.

(23)

v. Gen. 49, 26.

אשר היתה בראש הרגריזים אשר נקרא  
(שם) [שמה] גבעת עולם: (3) וימשחו אתה ויק[י]מו  
את המשכן עליה את קדש הקדשים ויבן  
יהושע בן נון חציר<sup>1</sup> על ההר ההוא  
מפאת צפונה:

v. J. L. Ende  
von c. XXIV  
p. 158.

(4) ויחנו בני ישראל איש במקומו: ויחזקו

p. 86.

בני לוי כל איש במקום אשר היה לו:  
וישב ישראל בבטח[:]. (5) ויהי יהושע בן נון  
יודי בכל שבעת ימים יום אחד עם הכהן:  
הגדול אלעזר בן אהרן הכהן: (6) ויום אחד  
עם חכמי<sup>2</sup> בני ישראל והזקנים: (7) ויום אחד  
עם ראשי העם ושוטרי: (8) ויעמד יום אחד  
במעשר אשר לעצמו להראות<sup>3</sup> בדברי  
הקהל<sup>4</sup> ולשפט את העם שלשת ימים[:].

(9) ויבן יהושע בן נון על פי יהוה ויכל

v. Deut.  
12, 11.  
v. Exod.  
35, 12, 16.

על ראש הרגריזים בית אל כי הו[א] המקום  
אשר בחרו יהוה לשכן את שמו שמה<sup>5</sup>: (10) וישב  
בו את אהל<sup>6</sup> מועד<sup>7</sup> ואת ארון העדות: ואת  
פרכת המסך: ואת כל המזבחות ואת כל כלי

המשכן כל מאום על כנו[:]. (11) [בער] [בעת] ההיא הקהל cf. 13, 7  
אף כל<sup>8</sup> העם את כל ראשיהם<sup>b</sup> ושוטריהם<sup>a</sup> ושוטריהם<sup>9</sup>

(12) ויחלקו את ארץ כנען על חשעה<sup>10</sup> המטות

13

וחצי המטה בגורל: למשפחותיהם<sup>b</sup>

p. 87.

cf. 8

כאשר צוה יהוה על יד משה עבד<sup>a</sup>

(13) כי מטה [בני] ראובן<sup>12</sup> ומטה בני<sup>18</sup> הגדי<sup>14</sup>

וחצי שבט מנשה לקחו נחלתם אשר נתן

להם משה עבד יהוה: בעבר הירדן:

9

מזרחה (14) מערער אשר על שפת נחל

ארכנ. והעיר אשר בתוך הנחל וכל

1 החציר. 2 חכמי, C חכומי B. 3 ולה. 4 B את. 5 שם. 6 האהל. 7 om. 8 om. 9 a b. 10 שעת. 11 C a b. 12 בני B. 13 ובני. 14 נד.

(24)

10 המישור [מידבא] ער דיבון: (15) וכל ערי

סיחון מלך האמרי אשר מלך בחשבון

11 ער גבול בני עמון: (16) והגלעד וגבול הגשורי<sup>1</sup>והמעכתי<sup>2</sup> וכל הר (חלמון) [חרמון] וכל הבשן ער

12 סלכיה: (17) כל ממלכת עוג בבשן אשר מלך

בעש[ת]רוֹת ובאדרי הוא נשאר מיתר

13 הרפאים: ויכם' משה ויירשם (18) ולא הורישו

בני ישראל את הגשורי<sup>3</sup> ואת המכעתי:14 וישב גשור<sup>4</sup> ומכעתי בקרב ישראל: (19) רק לשבט

לרי לא נתן נחלה: אשי יהודה אלהי

ישראל הוא נחלתו כאשר דבר לו: ו

p. 88.

15 (20) ויתן משה למטה בני ראובן למשפחותם<sup>5</sup>cf. Deut.  
II u. III.

16 (21) ויהי להם' הגבול מערער אשר על שפת

נחל ארנון והעיר אשר בתוך הנחל וכל

17 המישור. וכל מידבא: (22) חשבון וכל עריה. אשר

במישור. דיבון. ובמות בעל. ובית בעלמון

18. 19 ויחצה. [יהוצה C] וקדמת. ומערת. (23) וקריתיה. ושבמה:

20 וצרת השחר: בהר הצמק (24) ובית פעור.

ואשדות העסגה. ובית הישמות:

21 (25) וכל ערי המישור: וכל ממלכת סיחון

מלך האמרי: אשר ישב בחשבון: אשר

הכה משה אתו<sup>6</sup> ואת [כל] נשיאי מדין: את

אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת

22 רבע נסיכי<sup>7</sup> סיחון ישבי<sup>8</sup> הארץ: (26) ואת

בלעם בן בעור הקוסם הרגו בחרב אל

23 חלליהם<sup>9</sup>: (27) ויהי גבול בני ראובן הירדן

וגבול זאת נחלת בני ראובן למשפחותם:

p. 89

והערים<sup>10</sup> וחצריהן:

1. הגישי. 2. והמכעתי. 3. הגישי. 4. גשורי. 5. יתיהם.

6 om. 7 נכסי. 8 יושבי. 9 B. 10 הערי.

(25)

- 24 (28) ויתן משה למטה בני גד: למשפחותם:  
 25 (29) ויהי להם הגבול יעזר וכל ערי  
 הגלעד וחצי ארץ בני עמון עד ערער  
 26 אשר על פני רבדה (30) ומחשבון עד רמת המצפה:  
 27 ובטנים: וממחנים עד גבול לדביר: (31) ובעמק  
 בית הרם<sup>1</sup>: ובית נמרה וסכות וצפון:  
 יתר<sup>2</sup> ממלכת סיחון מלך חשבון הירדן  
 וגבול עד קצה ים כנרת עבר הירדן מזרחה:  
 28 (32) זאת נחלת בני גד למשפחותם הערים  
 וחצירי[ה]ם:

(33) ויתן משה לחצי שבט בני<sup>3</sup> מנשה C ויהי לחצי שבט בני  
 מנשה [למשפחותם]: cf. 29

- 30 (34) ויהי גבול<sup>4</sup> (ממחניהם) [ממחנים] עד הבשן: כל ממלכת  
 31 עוג [מלך] הבשן וכל<sup>5</sup> חות יאיר אשר בבשן  
 ששים עיר: (35) וחצי הגלעד ועשתרות

ואדרעי ערי ממלכת עוג בבשן לבני p. 40.

(36) מכיר בן מנשה לחצי בני מכיר<sup>6</sup> למשפחותם:

32 אלה אשר נחל משה בערבת מואב: מעבר

33 לירדן וריחו מזרחה: (37) ולשבט הלוי

לא נתן משה נחלה: יהוה אלהי ישראל

הוא נחלתם כאשר דבר להם: 1

# XIV (1) ואלה אשר נחלו בני ישראל בארץ כנען XVI, 1

אשר נחלו אלהם אלעזר הכהן ויהושע בן נון

2 וראשי אבות המטות לבני ישראל: (2) בגורל

3 נחלתם כאשר צוה יהוה ביד משה לתשעת<sup>7</sup>

המטות וחצי המטה (3) [כי נתן משה נחלת שני המטות  
 וחצי המטה מעבר] (בעבר) לירדן: וללויים

4 לא נתן נחלה בתוכם: (4) כי היו בני יוסף

שני מטות: מנשה ואפרים ולא נתן נחלה<sup>8</sup>

חלק ללויים בארץ כי אם ערים לשבת

ומגרשיהם<sup>9</sup> למקניהם ולקניהם<sup>10</sup>:

<sup>1</sup> ה.רן C.

<sup>2</sup> יחיר: C.

<sup>3</sup> om.

<sup>4</sup> -לם.

<sup>5</sup> וכפר.

<sup>6</sup> B om.

<sup>7</sup> אל חש- C.

<sup>8</sup> om.

<sup>9</sup> י.הן.

<sup>10</sup> C יאנב.

(36)

- 5 (5) כאשר צִוָּה יהוה את משה כן עשו  
בני ישראל ויחלקו את הארץ: .

cf. c. XV ff. (6) p. 41. ויהי הגורל למטה בני יהודה למשפחותם

- (7) ותהי פאתו מקדמה ים כנרת: (8) ומשאת ימה  
גבול נחלת [B מטה]<sup>1</sup> בני שמעון: (9) ומשאת תימנה  
המדבר וגבול מצרים: (10) ומשאת צפונה גבול  
נחלת מטה בני בנימין: יבוס ועריה: .

c. XIX  
v. 40—48.

- (11) ויהי הגורל למטה בני דן למשפחותם:  
ותהי נחלתם לפאת עיר קרית הארבע  
אשר היא עיר<sup>2</sup> חברון ואת כל עריה: .

c. XIX  
v. 1 ff.; 9.

- (12) ויהי הגורל למטה בני שמעון למשפחותם  
משאת קדמה נחלת מטה בני יהודה: (13) ומשאת  
ימה הים: ומשאת תימנה גבול מצרים.  
(14) ומשאת צפונה נחלת מטה בני יהודה  
ועזה ואת כל עריה: ובאר שבע ואל [C יד]  
הירדן: .

cf. c. XVIII,  
11 ff.

- (15) ויהי הגורל למטה בני בנימין למשפחותם:  
משאת קדמה יבוס ואת כל עריה מקדמה  
עם נחל הירדן<sup>3</sup> ומשאת ימה קרית יערים:  
ונחלת מטה בני דן: (16) ותימנה נחלת<sup>4</sup>  
מטה בני יהודה: וצפונה נחלת מטה  
בני אפרים: (17) ומשאת מטה בני דן ימה הים  
וקדמה נחלת מטה [בני C'] בנימין: (18) וצפונה  
נחלת<sup>5</sup> מטה בני אפרים ותימנה [נחלת בני יהודה: ותהי  
נחלת בני בנימין] [ו] נחלת מטה  
בני דן' תאמין קדמה וימה: (19) הראש בהר<sup>6</sup> ובו יבוס  
עד הירדן. והשני משאת ימה ובו  
פלשתים וצרעה: .

p. 42.

<sup>1</sup> C om. <sup>2</sup> B om. <sup>3</sup> ירדנה. <sup>4</sup> B om, C' nachgetragen.  
<sup>5</sup> ° B om. <sup>6</sup> B om., C' nachgetragen.

vv. 17—18 gehören wohl ursprünglich zu v. 11, „Dan“ wo alle  
Details ausgelassen und hier an dieser Stelle angebracht sind.

(37)

c. XVI,  
v. 4-9.

(20) ויהי גורל<sup>1</sup> למטה בני אפרים למשפחותם  
מסאת קדמה נחל הירדן מגבול בנימין  
עד גבול מטה בני מנשה: (21) ומסאת ימה  
ים המלח (על) [עד] גבול מטה בני דן: (22) ומסאת  
תימנה נחלת מטה בני דן ונחלת מטה  
בני בנימין: (23) וצפונה נחלת חצי שבט  
בני מנשה: (24) וזוה הגורל עיר שכם ועיר  
שמרון ואת כל עריהם: ו

c. XVII,  
v. 1 ff.

(25) p. 43. ויהי הגורל לחצי מטה בני מנשה מסאת  
קדמה נחל הירדן בין גבול מטה בני אפרים  
ובין גבול מטה בני יששכר ומסאת ימה  
הים עד הר הכרמל: (26) ומסאת תימנה נחלת  
מטה בני אפרים: (27) ומסאת צפונה נחלת  
מטה בני זבולן ונחלת מטה בני<sup>2</sup>  
יששכר: (28) ומערי בני מנשה קיסריה ועתלת<sup>3</sup>  
ודורה ואת כל עריהם: ו

c. XIX,  
v. 17 ff.

(29) ויהי הגורל למטה בני יששכר למשפחותם  
מסאת קדמה נחל הירדן בין גבול  
מטה בני מנשה ובין גבול מטה בני  
זבולן וימה גבול מטה בני זבולן<sup>4</sup>  
וגבול מטה בני מנשה: (30) מסאת צפונה  
גבול מטה<sup>5</sup> [בני מנשה] C<sup>6</sup> (ומאת) [ומסאת] תימנה  
גבול מטה בני מנשה וגבול [מטה] בני זבולן:  
(31) ומזה הגורל עיר גינתא ועיר גלברע  
ונורס ונין: ו

c. XIX,  
v. 10 ff.

(32) ויהי הגורל למטה בני זבולן למשפחותם

<sup>1</sup> הגי. <sup>2</sup> om. <sup>3</sup> קיסאריה ועתלית C. <sup>4</sup> B om. <sup>5</sup> hier in A eine kleine Lücke offen gelassen. <sup>6</sup> B om.

(33)

44 p. (33) משאת קדמה נחל הירדן. וים טבריס<sup>1</sup> ומשאתימה ים המלח<sup>2</sup> ומשאת צפונה [נחלת] מטה<sup>3</sup>

בני נפתלי ומטה בני אשׁר: (34) ומשאת חימנה

נחלת מטה בני יששכר ומטה בני מנשה:

(35) ומן ערי גורלו טבריס ואת כל עריה: ו

c. XIX,  
v. 24 ff.

(36) ויהי הגורל למטה בני אשׁר למשפחותם

משאת ימה ים המלח<sup>2</sup> [ומשאת חימנה צידון<sup>3</sup> וצורה<sup>4</sup> וחמא<sup>5</sup>]  
(37) [ומשאת קדמה נחלתמטה בני נפתלי (38) ומשאת צפונה [ערי שומרה<sup>6</sup>] B] וכן<sup>7</sup>  
משאת<sup>8</sup> צפונה<sup>9</sup> [נחלת מטה

בני זבולן. (39) ומשאת קדמה נחלת מטה

בני נפתלי: ו

c. XIX  
v. 22 ff.(40) ויהי הגורל<sup>1</sup> למטה בני נפתלי ערי ההר:

משאת קדמה נחלת מטה בני אשׁר: (41) ומשאת

חימנה נחלת מטה [בני] זבולן: (42) ומן ערי בני

נפתלי (ו) צפורה וקדשה ואת כל עריהם: ו

cf. J. L. Ende  
c. XXII.

cf. XX, v. 2

46 p. (43) ואלה הם ערי המקלט את שלש הערים אשר

מעבר לירדן מזרחה: (44) והם ערי [עיר] בציר

בנחלת מטה בני ראובן. ועיר גלעד בנחלת

מטה בני גד: (45) עיר<sup>2</sup> גולן בנחלת מטה בני<sup>3</sup>

cf. v. 7

חצי שבט מנשה: (46) ואת שלש הערים

בארץ כנען ואלה שמותם: עיר קדשה בנחלת

מטה בני נפתלי שכס הקדוש בנחלת

מטה בני<sup>4</sup> אפרים עיר חברון בנחלת

מטה בני יהודה: ו

cf. J. L.  
XXIII.

XXII, 1

XV (1) ויקרא יהושע בן נון לכל זקני בני

ראובן ובני גד ולחצי שבט<sup>5</sup> בני

2

מנשה: (2) ויאמר אליהם אחם שמרתם את כל

<sup>1</sup> B om., C' nachgetragen.<sup>2</sup> om. C ומשאת.<sup>3</sup> ועיר.<sup>4</sup> om. <sup>5</sup> om. <sup>6</sup> מטה C.

v. 39 wohl Dittographie von v. 37.



## Tafel I.

[illegible][illegible]

2000. 45. 060655. 17  
 0600. 6700. 1501. 00050. 585 m.  
 5000. 5000. 6700. 40655. 25 F  
 5000. 5000. 5000. 5000. 5000.  
 0600. 5000. 5000. 2500. 5000.  
 5000. 5000. 5000. 5000. 5000.

5456. 65. 060. 65679. 11. 7/2

[illegible][illegible][illegible]



(29)

- אשר צִוָּה אתכם משה עבד יהוה ותשמעו  
 3 בקולו<sup>1</sup> לכל אשר צִוִּיתִי אתכם (3) לא עזבתם  
 את אחיכם זה ימים רבים עד היום  
 הזה: ושמרתם את משמרת יהוה אלהיכם:  
 4 ועתה הניח יהוה אלהיכם: לאחיכם  
 כאשר דבר להם: ועתה פנו (ו) לכם  
 לאהליכם אל ארץ אחזתכם אשר נתן לכם:  
 5 משה עבד יהוה בעבר הירדן: (5) רק שמרו  
 מאד לעשות את המצוֹת ואת החורה  
 אשר צִוָּה אתכם משה עבד יהוה לאהבה  
 את יהוה אלהיכם וללכת בכל דרכיו  
 ולשמר חקיו ומצוֹתיו ולדבקה<sup>2</sup>  
 6 בו ולעבדו בכל לבבכם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: (6) ויברכם  
 יהוה בן נון ואלעזר בן אהרן הכהן:  
 7 ויקחו את נבח בן חפר בן גלעד בן מכיר  
 בן מנשה בן יוסף: לעיני כל קהל [עדת] בני  
 ישראל וימליכו<sup>4</sup> אֹתוֹ על שני המטות<sup>5</sup>  
 וחצי המטה (8) ויברכו (אתה) [אתו] וישלחו  
 אתו ואֹהֶ<sup>6</sup> כל אנשיו: וילכו אל ארץ  
 נחלחם: אשר מעבר לירדן יריחו מזרחה  
 בשלום: (9) ויעמד נבח שופט על שני  
 המטות וחצי המטה: בעיר קנת אשר<sup>7</sup>  
 קרא לה<sup>8</sup> נבח<sup>9</sup> בשמו:.

p. 46.

v. 9 cf. Num.  
32, 42.

# XVI (1) ויהי אחר הדברים האלה ויקם מלך

J. L. XXVI.

- חדש ושמו שובך והוא בן חם<sup>10</sup>  
 בן רעואן: (2) ויהי<sup>11</sup> תחת ידו מחנה רב  
 מאד וסוס ודָּלֵב ופרשים: (3) וישלח שובך  
 לקרא לשאר<sup>12</sup> הכנענים: וישלח מל[א]כים [אל ארמינה  
 הגדולה ואף מלאכים]  
 אל ארמינה הקטנה: ואל מלך צידון.  
 וצורה ואל מלך דמשק ויאססם<sup>13</sup> שובך

p. 47.  
(Fehl:  
Schre  
sweim)

וימלכו<sup>4</sup> B om., C' nachgetragen. 1. לוי. 2. ולהד. 3. °° B om., C' nachgetragen. 4. וימלכו.  
 5. השבטים. 6. °° B. 7. וישלחו. 8. °° B. 9. לשלח. 10. לשלח. 11. °° B. 12. לשלח. 13. לשלח.  
 9 B לנבח, C radiert. 10 B חמאם. 11 והוה. 12 לנותרת. 13 B ויאססם.

(30)

בקימון [דן] המלכים הם' ומחניהם: (4) ויהיו

צבאותם [מחנה] רב עד מאד: באין מספר:

(5) ויכתב שובך מכתב אגרה אל יהושע בן נון

על פִּיר ועל פי המלכים אשר אתו בקימון

(המלכים): (6) וישלחו את האגרה אל יהושע

בן נון<sup>1</sup> אל הרגריזים בית אל וזה אשרכתבו<sup>2</sup> בה: [כמה הוא:]

(7) מאת העדה המחור[ע]ים אליך [אה]

יהושע בן נון ועליך השלם:

(8) ידענו כי זהב מכה אחת<sup>3</sup>: ידענו בכלאשר עשית<sup>4</sup> בארשינו ובמלכותינו<sup>5</sup> (9) וכי

הכית' חמשה ושלשים מלך: (10) והם סיחון

מלך האמרי: ועוג מלך

(11) ו בלק בן צֶעֱרָה ומלך י

XII, 9 (12) p. 47. ומלך יריחו<sup>6</sup> העי10 (13) ומלך יבוס<sup>7</sup> חברון<sup>8</sup> מלך<sup>9</sup>11 (14) מלך ירמות<sup>10</sup> לכיש<sup>11</sup> מלך12 (15) מלך (חגרון) [עגלון] מלך גזר<sup>12</sup>13 (16) מלך דבר<sup>13</sup> גדר<sup>14</sup> מלך14. 15 (17) מלך חרמדה<sup>15</sup> עדר<sup>16</sup> מלך16 (18) מלך לבנה [ומלך עדלם]<sup>17</sup> מקדה<sup>18</sup> מלך17 מלך לוזה<sup>19</sup> חפחה<sup>20</sup> מלך18 מלך חפר<sup>21</sup> אֶקָה<sup>22</sup> מלך19 מלך לשרון<sup>23</sup> מדון<sup>24</sup> מלך20 מלך חצור<sup>25</sup> שמדון<sup>26</sup> מלך21 מלך אכשה<sup>27</sup> חענך<sup>28</sup> מלך22 (קדה) [קדש] מלך מגדו<sup>29</sup> (קדה) מלךלכרמל מלך יקנעם<sup>30</sup> מלך<sup>31</sup>23 מלך דור<sup>32</sup> נפת<sup>33</sup> דור<sup>34</sup> מלך(27) מלך גרים<sup>35</sup> גל<sup>36</sup> מלך

J. L. XXVII.

of Jos. c. XII,  
v. 1-8.

מה עברת עמנו וכן<sup>1</sup> om. <sup>2</sup> כתבה. <sup>3</sup> om. <sup>4</sup> om. <sup>5</sup> om. <sup>6</sup> V. 13-20. <sup>7</sup> om. <sup>8</sup> פש C. <sup>9</sup> וכן במל-<sup>10</sup>

## Tafel II.

-:2:-

[illegible]

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |    |     |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|-----|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 | 31 | 32 | 33 | 34 | 35 | 36 | 37 | 38 | 39 | 40 | 41 | 42 | 43 | 44 | 45 | 46 | 47 | 48 | 49 | 50 | 51 | 52 | 53 | 54 | 55 | 56 | 57 | 58 | 59 | 60 | 61 | 62 | 63 | 64 | 65 | 66 | 67 | 68 | 69 | 70 | 71 | 72 | 73 | 74 | 75 | 76 | 77 | 78 | 79 | 80 | 81 | 82 | 83 | 84 | 85 | 86 | 87 | 88 | 89 | 90 | 91 | 92 | 93 | 94 | 95 | 96 | 97 | 98 | 99 | 100 |
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 | 13 | 14 | 15 | 16 | 17 | 18 | 19 | 20 | 21 | 22 | 23 | 24 | 25 | 26 | 27 | 28 | 29 | 30 | 31 | 32 | 33 | 34 | 35 | 36 | 37 | 38 | 39 | 40 | 41 | 42 | 43 | 44 | 45 | 46 | 47 | 48 | 49 | 50 | 51 | 52 | 53 | 54 | 55 | 56 | 57 | 58 | 59 | 60 | 61 | 62 | 63 | 64 | 65 | 66 | 67 | 68 | 69 | 70 | 71 | 72 | 73 | 74 | 75 | 76 | 77 | 78 | 79 | 80 | 81 | 82 | 83 | 84 | 85 | 86 | 87 | 88 | 89 | 90 | 91 | 92 | 93 | 94 | 95 | 96 | 97 | 98 | 99 | 100 |



(31)

מלך תרצה (28) וחרמת<sup>1</sup> את עריהם<sup>2</sup> ושרפת<sup>3</sup>  
את כל מקומותם<sup>4</sup>: (29) ועתה הננו דרשים  
לנקם נקמתם<sup>5</sup> ממך: (30) דע כי אנחנו באים  
אליך לעשות עמך מלחמה במקום אלון  
מזרא מול הרגריזים אשר הק[י]מת היכלך<sup>6</sup>  
עליו<sup>7</sup> לעבר את יהוה אלהיך: (31) ובעוד<sup>8</sup>  
שלשת ימים נבוא אליך וזה אשר<sup>9</sup>  
דברנו<sup>10</sup> אליך:

p. 48.

# XVII (1) וישלחו את מכתב האגרה זאת עם איש

[נבון] בעל [שכם] ויצאו אחו הן<sup>8</sup> יתן את  
האגרה ביד יהושע מלך ישראל: (2) וישמע  
האיש אל דבריהם: וילך ויבא אל יהושע  
בן נון: (3) וימצאהו<sup>9</sup> ישב על כסא מלכו  
ויקח לו ממנו צו לבוא עליו<sup>10</sup> (4) ויתן  
[אחו על יד יהושע ונסבו ממנו] (5) ויתן

לו צו [לבוא עליו] ויבא אליו ביום הששי [אשר הוא יום הששי] מן  
השבוע השביעי אשר מן שבועה<sup>11</sup> השבעות

(6) ומספר<sup>12</sup> [ו] היה שמנה וארבעים יום מן

חמש[י]תי יומיה אשר צוה<sup>13</sup> יהוה אחם<sup>14</sup>  
את עמו בני ישראל לספר אתם

כל שנה על<sup>15</sup> יד<sup>16</sup> עבדו משה[:]. (7) ויקח יהושע

p. 49.

את המכתב מיד האיש ויקרא<sup>16</sup> אתו<sup>17</sup>

וידע את כל אשר בו ויצא לשמר את

האיש נושא המכתב: (8) וישבתו בני

ישראל את השבת השביעי ויה[ג]ו

את חג השבעות במחר השבת השביעי

הזה<sup>18</sup> בשמחה וטוב לבב

כאשר [צוה] יהוה על יד

משה עבדו<sup>19</sup>:

<sup>1</sup> וזהה. <sup>2</sup> B וזבחת, C ואב. <sup>3</sup> מקומם C. <sup>4</sup> B a b,   
אן. <sup>5</sup> רינו. <sup>6</sup> אחר. <sup>7</sup> B om., C ובחר. <sup>8</sup> עליו משכנך C.   
אשר מספרו B. <sup>9</sup> השבע C, שבש B. <sup>10</sup> om. <sup>11</sup> om. <sup>12</sup> om. <sup>13</sup> B om. <sup>14</sup> om. <sup>15</sup> B om. <sup>16</sup> וקרא. <sup>17</sup> יתה. <sup>18</sup> dafür <sup>19</sup> B u. C:   
וידע כל מה בו והכסיהו מן עמו ויצא לשמר האיש דנשא:   
המכתב כי הכיר יהושע אן בו נבונה: ואסתיר המכתב עד יום השני   
מחרת השבת השביעית וזהה: <sup>19</sup> a b.

(9) וישכם יהושע בן נון בבקר ביום השני [הזכיר]

מִן השבוע אשר הוא מחר חג השבעה<sup>1</sup>

(10) וישלח ויאסף את כל ראשי העם ואת כל

זקניו:<sup>2</sup> ושוטרייו: ויקרא את מכתב אגרת

שובך. ואת המלכים אשר אֵתו באזניהם:<sup>3</sup> ואז

כלה<sup>4</sup> מן מקרא<sup>5</sup> האגרה אמר אליהם: מה

תאמרו אה<sup>6</sup> עמי על כן: (12) ויענו את יהושע קול

אחד. כל אשר תאמר אלינו נשמע [ו]נעשה

לא נמרי לפיך: 1.

(13) ויכתב יהושע מכתב תשובה אל

המלך שובך: ואל המלכים אשר אֵתו: (14) ויקרא

אתו באזני כל זקני [העדה B] וכל ראשי שבטי בני

ישראל: (15) וזה [אשר] כתבו בו [B] דייתי פניך:.

J. L. xxix.

XVIII (1) בשם יהודה גדול הגדולים: (2) ורחום

הרחומים: (3) מכה הרשעים הכפורים:

(4) מאבד הזידנים והגבורים (5) מִלִּיץ

הנאספים: (6) מכנש הנפרדים: (7) ממית החיים:

(8) מחיי המיתים: (9) ידר חזקה:<sup>7</sup> וזרועתו

נטושה: (10) והוא מלעל העליונים: (11) [ו]שלטן

השלטנים: (12) [ו]דיאן הדיאנים: (13) תחת<sup>8</sup> זרועתו

עולם: (14) [ו]בגאותו שחוקי מעונה: (15) ברוך

הוא וברוך שמו לעולם: 1.

p. 51  
(p. 50 h  
Schrei  
falsch :  
paginale  
den fri  
Fehler  
korrigiert

vv. 13-14  
cf. Deut.  
33, 27, 28.

(16) אחר כן<sup>9</sup> אני יהושע בן נון בן עדן

בן שותלח בן אפרים בן יוסף: אשר מלך

על כל ארץ מצרים: (17) תלמוד אדון הנב[י]אים

משה בן עמרם אשר עשה יהוה על ידו

בארץ מצרים אותות ומופתים גדלים:

(18) ויוצ[ו]א [משה] [משם:] את עמו בני ישראל

1 om. 2 B om. 3 B בזבניהם, C korrigiert. 4 אחכלל.  
5 דת. 6 om. 7 החזר. 8 B ות. 9 כל זה:.



(28)

בִּיד חֲזָקָה וַיּוֹלִיכֶם דָּרֶךְ יָם סוּף: וְנָטָה  
אֶת יָדוֹ עַל הַיָּם: (19) וַיִּבְאוּ<sup>1</sup> עַמּוֹ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
בַּחוּךְ הַיָּם בִּיבְשָׁה: (20) וְהַמַּיִם לָהֶם<sup>2</sup> חוֹמָה<sup>3</sup>  
מִיָּמִן[־]ם' וּמִשְׁמָאלֶם: (21) וַיֵּצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל  
מִן הַיָּם שְׁלֹמִיִּם כָּלָם: (22) וּפְרַעְה מֶלֶךְ מִצְרַיִם  
וְכָל חֵילוֹ וְסוֹסָיו וְרִכְבּוֹ (ו) טָבְעוּ בּוֹ:  
(28) וַעֲתָה דַע (כָּל) [כִּי] עָלִי (וְכָל) [וְעַל] עַמִּי הַשָּׁלֵם וְהַרְחָמִים:  
וְעַלִּיכֶם<sup>4</sup> הַקִּלְלָה וְהַמִּגְפָּה: לֹא שָׁלֵם<sup>5</sup> עֲלֵיכֶם  
חֲמִיד<sup>7</sup>:

p. 52.

# XIX (1) זְכַרְתֶּם כִּי תִבְאוּ אֵלַי בַּעֲדֹר שְׁלֹשִׁים יוֹם

וְאִמְרַתֶּם כִּי תִבְאוּ<sup>7</sup> אֵלַי<sup>8</sup> אֶצֶל הָרִגְרִיזִים  
בֵּית אֵל: [אֵל] מְקוֹם אֱלֹהִים מוֹרָא אֲשֶׁר אֶעֱבֹד אֶת  
אֱלֹהֵי עַלְיוֹ וְנִקְרִיב בּוֹ אֶת קֶרְבָּנִי כִּי הוּא[א]  
הָרַ הַבְּרֻכּוֹת: (2) הָרַ הַנִּחְלָה וְהַשְׁכִּינָה: מְקוֹם  
הַקְּדוּשִׁים: מְקַלֵּט הַדְּרוּשִׁים: בֵּית אֱלֹהֵי: הָרַ  
נִחְלָה: מְכוֹן לִשְׁבֹּחַ: (8) הֲלוֹא יִדְעֶחֶם'  
כִּי זֶה מְקוֹם הַקְּדוּשִׁים לֹא תֹכְלוּ תִשְׁיֹגוּ  
לּוֹ וְלֹא תִרְאוּ אֱלֹהִים וְלֹא תַעֲמִדוּ  
עֲלָיו: (4) בַּעֲדֹר שְׁלֹשָׁה<sup>9</sup> יָמִים אֲנֹכִי<sup>10</sup> אֵלֶיךָ  
אֲלִיכֶם: (5) וּמַחֲנֶה קָהֵל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עַמִּי  
בְּטַחֲתִים עַל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל מַעֲשֵׂנוּ:  
(6) מִנְּצִירִים<sup>11</sup> לִיחִידָאוֹתָ אֶת [כָּל B] יִצְרִירוֹ<sup>12</sup>  
כִּי הוּא מְכַל לַחֶץ יִצְרִילָנוּ  
וּמְכַל מִצּוֹר<sup>13</sup> יַפְלִטָנוּ:  
(7) וּמְכַל מִצּוֹק יוֹשִׁיעֵנוּ:  
וַיַּעֲשֵׂה עִמָּנוּ כְּאֲשֶׁר עָשָׂה לְאַבְרָהָם:  
(8) כִּי הוּא יָדַע (רָק) [רַע] יִצְרָכֶם<sup>14</sup> וְטַהֲרוֹת יִצְרִינוּ<sup>15</sup>  
אֲתָם<sup>16</sup> מִשְׁתַּחֲוִיִּים לְאֱלֹהִים זָכָרִים: אֲשֶׁר לֹא יִרְאוּן  
וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֵאֱכֹלוּ וְלֹא יִרְחֹקוּ:  
וְלֹא יִדְעוּ מֵאוֹמֶה:

p. 53.

Deut. 4, 28.

וְעַלִּיכֶם וְעַל<sup>5</sup> a b. <sup>4</sup> C om. <sup>3</sup> הָרַת לֹן. <sup>2</sup> רִבְאוּ. <sup>1</sup> כָּל עַמִּיכֶם.  
עַלִּיכֶם אֵל יוֹם אַחֲרִית<sup>7</sup> אֲנִי<sup>10</sup> מִנְּצִירִים<sup>11</sup> יִצְרִירוֹ<sup>12</sup> יִצְרִירֶכֶם<sup>14</sup> יִצְרִירוֹ<sup>15</sup> אֲתָם<sup>16</sup>.  
וְלֹא רַחֲמָה<sup>6</sup> C add.: מְקוֹם אֱלֹהִים מוֹרָא<sup>8</sup> add.: שְׁלֹשָׁה<sup>9</sup> C add.: יִצְרִילָנוּ<sup>13</sup> add.: אֲתָם<sup>16</sup> add.: אֲתָם<sup>16</sup>.

(84)

(9) ואנחנו משתחווים לו לבדו כי [הוא] אל

אלהי הרוחות: חכום הנסתרות והנגלות:

מעני הנקאות<sup>1</sup> לא נאמן באלהים: אחרים

מלבדו: (10) והוא בכל דבר ידבקנו: ויכל עקה

יושיענו: ואין לכם שלום מאתו: . ו

J. L. XXX.

**XX (1)** אז שמעו [קהל] בני ישראל את כל דברי מכתב

האגרה הזאת אשר קראה יהושע בן נון

p. 54.

באזניהם: (2) ויענו [כל העם] קול אחד: ויאמרו:

(3) יתהלל מי אניר מרעך: (4) יתהלל מי שם

החכמה (במרעך) [בלבבך]: (5) יתהלל<sup>2</sup> מי בכלבינה<sup>3</sup> הפלא<sup>4</sup> (6) הרמת את ראשינו:

(7) וחזקת את לבבינו: (8) ואמצת את (ו) כוחינו:

(9) ואגדלת את זכר[ו]ינינו: וזכרון את

בנינו: (10) אבדת את שנאינו: בבלי<sup>5</sup> ח'כ:

(11) שמעים אנחנו לקולך: ולא נמרי את פך: . ו

(12) ויתן יהושע את מכתבו לאיש אשר שלחו

שומר ימים אשר שלחו: עמו

(13) וילך: ויהל נבך? הלב: והמרע: לבש

לבוש: ויאמרו לבני ישראל

היום: ואת מחניהם: ושובות

ל צבא[ו] חם: (14) ויבא

(15) ויתן להם את מכתב

(16) ויספר להם את

האשר ראה בעיניו:

בזו ידע בלש[ו]ן

היה: ויהי

(17) עד לא כלה<sup>6</sup><sup>1</sup> הנקעות

א

ויהי

מחר

המנוח

אנשי המ

היה כמוה

מחרו אחינו

יהושע (והצלה)

בתוך שבעה קירו

(25) ואז ש'מער אנשי המ

הזה וימהרו וילכו ויב

קימון במחר[ה]: (26)

שובך ועם המלכום אשר

את שובך<sup>4</sup> ואת כל עמו ויב

(28) ויקרא<sup>5</sup> נבח: ויאמר אל<sup>6</sup> פי

הכהן<sup>7</sup> תקע<sup>8</sup> בחצ' צרות<sup>9</sup> הת

(29) ויתקעו בהם וימסו את קירות המ

אשר סביבותיהם ויצא יהושע ואת

אשר עמו בשלום: לא נפקד מהם

יהיה ביום ההוא את שובך ואת כ

עמו ביד ישראל:

XXII (1) ויהי מקץ ימים רבים: אחי

יהיה

יהושע C<sup>4</sup> ויעברו<sup>8</sup> nachgetragen.

om.<sup>7</sup> אה.<sup>6</sup> add. ויזעק בהם.

om.<sup>10</sup>

(86)

J. L. XXXIV.

לאלון קימון: (4) ולעת באו למקום ההוא  
 עשו להם חרטמים מעשים בלחטיהם'  
 ויאסרו [את] יהושע ואת כל האנשים אשר  
 עמו במקום ההוא (5) ולא ידעו אנשי ישראל  
 אלא והם אסורים באלון קימון [ו]לא [ידעו מה הוה לון: ולא C]  
 יכלו לצאת ולבוא:<sup>1</sup> (6) אז עמד יהושע  
 ויתפלל ליהוה:<sup>2</sup> אלהי ישראל: עד יצילנו<sup>3</sup>  
 מזאת הצרעה הוא וכל העם אשר עמו:  
 (7) ויאמר אדני יהוה [שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך:  
 (8) אדני יהוה] אתה החלת' להראות

7: Exod. 32, 12.

8: Deut. 8, 24.

9: = 7

10: Ex. 32, 12.

את עבדך: (ו)את<sup>4</sup> גדלך ואת ירך החזקה  
 אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה  
 כמעשיך וכגבורתיך: (9) שוב מחרון [אפך] והנחם  
 על הרעה לעמך. (10) זכור לאברהם ליצחק  
 וליעקב עבדיך אשר נשבעת' להם' בך:  
 (11) ולצדיקות אבי יוסף<sup>5</sup> אהבך: ולמשה  
 בן עמלם<sup>6</sup> נאמן<sup>7</sup> ביתך: (12) ראה<sup>8</sup> כי עתה אסורים:  
 אנחנו בישועתך: הושיענו מיד שטאנו:  
 ושלח לנו מלאך למשמרנו: (13) ויפל יהושע  
 והנה יונה עמדה לפניו ותלך ותעמד  
 בין ידיו: (14) ויגמור יהושע ויכתב  
 מכתב אגרה לנבח בן דלז ויאמר  
 לו (15) [אה] בני<sup>9</sup> נבח (לעד) [לעת] מקראך את מכתבי  
 הזה הן היית [ישן איקץ מן שנחך: והן היית C] מתקץ<sup>10</sup>  
 עמך<sup>11</sup> על רגליך:

J. L. XXXV.

J. L. XXXVI.

והן היית' עגלך לך לך אלינו:

והן היית' הלך<sup>12</sup> מהר אלינו:(16) ודע<sup>13</sup> כי אני ואת כל<sup>14</sup> אחיך בני ישראל

אשר אתי אסורים בתוך שבעה

הסדב C<sup>5</sup> את. ילו. <sup>3</sup> אל יהוה. <sup>2</sup> ולאבוא: B<sup>1</sup>.  
 וראה<sup>8</sup>. ונא<sup>7</sup> B. ולאדוני משה עבדך B<sup>6</sup>. הצדיק.  
 מתהלך<sup>12</sup> קום B<sup>11</sup>. מחיקך<sup>10</sup>. אה בן אביבי C<sup>9</sup>.  
<sup>13</sup> B om., C' nachgetragen. <sup>14</sup> B om., C' nachgetragen.

(87)

קירות מן ברזל באלון קימון: (17) וישם יהושע  
 את המכתב בפי הירנה ותקח אתו בפיה  
 ותעק: (18) וכרגע השיגת לעיר קנת (וחשליג) [ותשליך]  
 את מכתב האגרה בחיק נבח: (19) וירא את המכתב  
 ויפתחו ויקרא את כל הדברים אשר בו: (20) וישא  
 את קולו ויבך ויקרע שמלותיו: וישם שק במ[תניו]  
 ויצלע צעקה גדלה: ומרה עד מאד: (21) ויאמר מ[הרה]  
 מהרה [אה C] בני עמי: (22) וישמעו את כל אנשי [עירו]  
 וישמעו את כל אנשי שני  
 המטות והצי המטה: (23) ויאספו אליו את כל  
 אנשי המלחמה: ותהי צעקה גדלה לא  
 היה כמוה' בישראל: (24) ויאמר אליהם נבח  
 מה'רו אחיננו מהרו [אחיננו] אל תעמדנו<sup>1</sup> כי בן דדי  
 יהושע (והצוה) [והצבא] אשר עמו כלם אסורים'  
 בתוך שבעה קירות ברזל: באלון קימון  
 (25) ואז ש'מעו אנשי הצבא מן נבח את הדבר:  
 הזה וימהרו וילכו ויבאו<sup>2</sup> אל ארץ [כנען עד] אלון  
 קימון במהרה[ה]: (26) ויעשו<sup>3</sup> מלחמה גדלה עם המלך  
 שובך ועם המלכים אשר עמו: (27) ויחלש נבח  
 את שובך<sup>4</sup> ואת כל עמו ויכם לפי ח'ר'ב  
 (28) ויקרא<sup>5</sup> נבח: ויאמר אל<sup>6</sup> פינחס בן אלעזר  
 הכהן<sup>7</sup> תקע<sup>8</sup> בחצ'צרות<sup>9</sup> התרועה אשר בידך:  
 (29) ויתקעו בהם וימסו את קירות הברזל  
 אשר סביבותיהם ויצא יהושע ואת האנ[שים]  
 אשר עמו בשלום: לא נשקד מהם' איש: (30) ויתן  
 יהוה ביום ההוא את שובך ואת כל אשר<sup>8</sup>  
 עמו ביד ישראל:.

XXII (1) ויהי מקץ ימים רבים: אחרי הנית cf. XXIII, v. 1  
 יהוה לישראל

יהושע C<sup>4</sup> ויעברו. B om. C' nachgetragen. ידו. <sup>1</sup>  
 אה. <sup>6</sup> ויזעק בהם. C add. <sup>5</sup> ית נבח ית שובך.  
 om. <sup>7</sup> אחקע. <sup>8</sup> בחאצ' <sup>9</sup> om. <sup>10</sup>

(35)

מכל איביהם מסביב: (2) ויהושע בן נון  
 זקן<sup>1</sup> בא בימים (3) ויאסוף יהושע את כל  
 שבטי [בני] ישראל שכמה<sup>2</sup> (4) ויקרא לכל זקני  
 בני ישראל<sup>3</sup> ולראשיהם<sup>4</sup> ולשופטיהם  
 ולשוטריהם: (5) ויעלו אליו אל המקום  
 המבחר הרגריזים: בית אל ויחיצבו  
 לפני האלהים: בשתח אהל מועד:

2<sup>b</sup> (6) ויאמר אליהם יהושע בן נון: אנכי p. 60.

מת והלך מב[י] ייכם: (7) ואתם ידעתם את כל [אשר]

עשה יהוה לכם: (8) ויוציא את

8 = Deut. 4, 34.

אבותיכם מארץ מצרים באותות ובמופתים

ובמלחמה. וביר חזקה ובזרוע נטויה

ובמראים גדלים. ותעברו את [מי C] ים סוף ביבשה:

(9) ויתן לכם<sup>5</sup> את הארץ אשר לא יגעתם<sup>6</sup> c. XXIV v. 13

בה: והערים אשר לא בניתם: ותשבו<sup>7</sup> בהם:

כרמים וזיתים אשר לא נטעתם<sup>8</sup> אתם

אכלים: (10) ועתה יראו את יהוה אלהיכם 14

ועבדתם אותו [מכל כוחיכם<sup>9</sup>] בתמים<sup>9</sup> ובאמת: (והסריו)  
 [והסירו]

את אלהי הנכר מב[י] ייכם ולא תעבדו

כי אם את יהוה אלהיכם: לבדו: (11) ואם רצ 15

(מבייניכם) [בעיניכם] לעבד את יהוה אלהיכם

בחרו לכם היום (מה) [מי] תעבדון: אם את יהוה

אלהיכם: אם את אלהי הגוים אשר אצל

יושבים בארצם: ואנכי וביהי לא נעבד p. 61.

כי אם את יהוה אלהינו לבדו:

(12) ויען<sup>10</sup> כל העם ויאמר<sup>10</sup> (הלילה) [חלילה] לנו 16

-----

<sup>1</sup> ° ° ויהי כי זקן יהושע. <sup>2</sup> B om. <sup>3</sup> ° ° העם. <sup>4</sup> C ° ° ואל-  
<sup>5</sup> ° ° לך, C' korrigiert. <sup>6</sup> C תדעו. <sup>7</sup> B ° ° יכון. <sup>8</sup> ° ° ובית-  
<sup>9</sup> B ויענו. <sup>10</sup> B ימרו.

(39)

- מעזב את יהוה אלהינו לעבר אלהים  
 21 אחרים: (13) כי יהוה אלהינו נעבר: כי הוא<sup>1</sup>  
 22 אלהינו ואלהי אבותינו: (14) ויאמר יהושע  
 אל העם (עבדים) [עדים] אִתָּם בָּכֶם: כי אִתָּם בחרתם'  
 לכם' את יהוה לעֲבָד אֱלֹהֵי: (15) ויאמרו עדים:  
 25 (16) ויכרת יהושע בֶּן נֹון<sup>2</sup>: ברית לעם ביום ההוא[א]  
 ויִשָּׁט לִי<sup>3</sup> חק ומשפט בעיר שכם הקדושה  
 אשר [היא] מתחת (ל)הר גריזים בית אֵל וישִׁמָּה  
 26 כסא המשפט: (17) ויכתב את הדברים האלה בספר:  
 ויחננו אל הכהנים בני לוי: ויאמר אליהם<sup>4</sup>  
 לקחו את הספר<sup>5</sup> הזה ושמרתם' אֱלֹהֵי: ויקחו  
 אבן גדולה ויקימה שם<sup>6</sup> תחת האילה  
 אשר בִּסְדֹד הר גריזים מקום (קדש) [מקדש] יהוה:  
 27 62. (19) ויאמר יהושע אל העם: הנה האבן הזאת  
 תהיה בנו לעדה: (20) ויִבֶּן שֵׁם' מזבח תחת  
 ההר ויקח אֵיל אחד מן הצאן ויקריבו  
 על הברית הזו<sup>7</sup> אשר כרתו בני ישראל  
 עמו: (21) ואחרי כן בחר יהושע בן נון  
 שנים עשר נשיא מן נשיאי בני ישראל  
 איש אחד לשבט: (22) וישלֹךְ<sup>8</sup> עליהם גורל  
 על פי אלעזר בן אהרן הכהן: במקום  
 המבחר הר גריזים בית אֵל: לפני יהוה  
 ויצא גבול [גורל] המלכות על בני ישראל: [C] לאיש שמו  
 נתנאל בן אחי כלב משבט יהודה וימליכו על בני ישראל[:  
 29 (23) ויהי אחר הדברים האלה: וימת יהושע  
 בן נון עבד יהוה בן מאה ועשר שנים:  
 30 (24) ויקברו אחרו בגבעה<sup>9</sup> אשר היא מול  
 המקום המבחר הר גריזים בית אֵל:  
 (במתנת) [במתנת C] סֵרַח: ויבכו אחרו בני ישראל

וזעק לון לידה ואמר לון<sup>4</sup> לון B<sup>3</sup> om.<sup>2</sup> יהוה B<sup>1</sup>.  
 5 B יצא. 6 C שמה. 7 om. 8 B יצא. 9 B יצא. ספר התורה B<sup>5</sup>.

XXIII (1) ונתנאל בן קנז והוא בן אחי כלב ממשח

בני יהודה מלך על בני ישראל: (2) ויהי בשנה

הרביעית למלך נתנאל בן קנז מת אלעזר

בן אהרן הכהן: ותהי כל ימי כהנתו חמשים

שנה במקום המבחר הר גריזים בית אל:

Gen. 47, 29.

(3) ויהי כי קרבו ימיו למות ויקרא לכל

הכהנים הלויים ולכל זקני ישראל

לעיר שכס הקדושה: ויתאספו<sup>1</sup> ראשי העם

יחדו בשכס: (4) ויעלו על פי אלעזר הכהן

למקום<sup>2</sup> המבחר הר גריזים בית אל:

Deut. 11, 16.

(5) ויאמר אליהם: השמרו [לכם B] פן יפתח לבבכם:

וסרתם מן הדרך אשר צוה אתכם משה

עבד יהוה<sup>3</sup> על פי יהוה: (6) שמרו את כל

דברי התורה הזאת כי היא חכמתכם

Deut. 4, 6.

ובינתכם<sup>4</sup> לעיני כל<sup>4</sup> העמים: (7) ולא תסורו

מעל האמת ימין ושמאל: (8) ויקח אלעזר

איל אחד ויקריבו קרבן על זה הברית

על מזבח [יהוה]: (9) וישתחוו לפני המזבח

ולפני ארון העדות ויפשוט את בגדיו וילבש

אתם את פינתם בנו: (10) ויצא משם: וילך על

רגליו והכהנים הלויים וכל נשיאי בני

ישראל: על ימינו ועל שמאלו עד

השיגו לקרית עמרתה: (11) ויעמדו כל

הכהנים בני לוי וכל זקני העם ושוטרי

וראשיו לפניו: (12) ושינחם בנו חליפתו:

היה [עמד] על ימיניו והדמעות תזל מן

<sup>1</sup> C om. B, ויהי בהתאספו.

<sup>2</sup> במק.

<sup>3</sup> om.

<sup>4</sup> om.



(41)

עיניו<sup>1</sup> על פרקן אביו: (18) וכל בית הכהנה עשים כמעשיו: (14) וילכו כלם עד השיגו אל גבעת פינחס בנו ויחדש שם<sup>2</sup> עמם<sup>3</sup> הברית לאמר: (15) השמרו לכם<sup>4</sup> פן תעבדו אלהים אחרים: פן תעלו עלותיכם<sup>5</sup> בכל המקום<sup>6</sup> אשר<sup>7</sup> תראו<sup>8</sup> כי אם במקום הזה הרגריזים בית אל אשר בו בחר יהוה אלהיכם<sup>9</sup> לשכן את שמו שם<sup>10</sup>: cf. XXIV v. 33 p. 66. (16) (ויגבע) [ויגהע] אלעזר: וימת ויאסף אל עמו: ויקברו אלו בגבעת פינחס בנו מול הר הקדש המקום אשר בחרו יהוה הר גריזים בית אל: ויכהן פינחס בנו תחתיו: (17) והוא אשר כתב<sup>11</sup> חשבן קשטה נסה אתו<sup>12</sup> על רחב הר גריזים בית אל: והוא חשבן ראש החדשים: על חשבן צמות הירח והשמש: כי ממנו תחודע יומי המועדים והחדשים: והשנים:

# XXIV (1) ויולד פינחס<sup>9</sup> בן אלעזר בן אהרן הכהן

בן<sup>10</sup> בשנת מובא בני ישראל ארץ כנען ויקרא את שמו אבישע: (2) ואבישע הזוכיר בשנת שלשה עשר למעבר בני ישראל ארץ כנען אשר היא שנת שלשה עשר<sup>11</sup> לימי חייו (ו) כתב את הספר התורה הקדושה הנמצא<sup>12</sup> בכנשת עיר שכם הקדושה בבית הכהנה<sup>13</sup> עד היום הזה: (3) והכתב זה המכתב בהר גריזים בית אל בפתח אהל מועד [ותשקולו ממצא בו בלא מוסף ולא מגרע] (4) ועוררו<sup>14</sup> מן עוריו<sup>15</sup> זבח השלמים אשר היו יקריבו אתם את הקהל על המזבח (5) והוא מתשקל באותות בתוך העמודים [מן דברי התורה באותות מתודעים בתוך העמודים]

(6) ומשקלו<sup>16</sup> מן והיה כי יביאך אשר

ut. 11, 29.

7. נסה. 6. C. 5. om. 4. דת. 3. om. 2. מקום. 1. עינו. 8. om. 9. לפי. 10. om. 11. om. 12. את ספרה קדושה הממצא. 13. מולד זה אבישע בשלש עשר שנה. 14. ירו. 15. om. 16. ותשי.

(42)

בעֹד קִצַּת<sup>1</sup> שֶׁמֶע יִשְׂרָאֵל. (7) וְזֶה כָּלִי מִשְׁקָלִי<sup>2</sup>

(8) אֲנִי אֲבִישָׁע בֶּן פִּינְחָס בֶּן

אֶלְעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן. לָהֶם רָצוֹן יְהוָה

וּכְבוֹדֵהוּ. כִּתְבֹתִי זֶה סֵפֶר הַקְדוּשׁ בִּפְתַח

אֶהֱל מוֹעֵד בַּהָר גְּרִיזִים בֵּית אֵל בִּשְׁנַת

שְׁלֹשָׁה עָשָׂר לְמוֹשֶׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ כְּנָעַן

אוֹדָה אֶת יְהוָה: .

יְהוָה יִשִּׁיב עָלֵינוּ מְבָרַכְתּוֹ וּמְבָרַכּוֹת אֲשֶׁר

כָּתְבוּ בִּידוֹ הַקְדוּשָׁה וּמְבָרַכַת מִשְׁכָּן שֵׁם יְהוָה

אֲשֶׁר הִכְתֵּב בִּפְתָחוֹ: וּמְבָרַכַת הַמָּקוֹם הַמְּבַחֵר

אֲשֶׁר הִכְתֵּב עָלָיו אֱמֵן בְּעֵמֶל מֹשֶׁה הַנֶּאֱמָן אֱמֵן: <sup>3</sup>

הַכֹּל זֹאת הַסֵּפֶר הַמְּתַקְרָא סֵפֶר

יְהוֹשֻׁעַ מִשְׁרַת אֲדוֹנָן מֹשֶׁה עָלָיו

הַשְׁלוֹם בְּרִמְשׁ יוֹם הַחֲמִישִׁי אֲשֶׁר

הוּא: לִד: מִן חֲמִשְׁתֵּי יוֹמֵיָה דְצֹנֹנוּ

יְהוָה דְּנִסְפֵּר אֲתָם: וְהוּ: כ: מִן חֲדָשׁ

הַשְּׁנִי הַמְּתַקְרָא בִלְשָׁן אֲלַעֲרָבִי

מִן שְׁנַת אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וּשְׁנַיִם וְעָשָׂר

לְמַמְלַכַת בְּנֵי הַגָּר: עַל יַד הָעֶבֶד

הַמִּסְכִּין הַדֹּל הַצָּרִיךְ אֲבִישָׁע

בֶּן פִּינְחָס בֶּן יִצְחָק הַכֹּהֵן

הַלֵּוִי שֶׁמֶשׁ מִקוֹם הַקְדוּשִׁים

מִדִּי יִסְלַח לוֹ כָּל חַטָּא וְעוֹן

וְשִׁשָׁע וִיהִיָּה לוֹ מִן חַטָּאוֹת

נִשְׁשׁוּ גִרְשָׁה בְּעֵמֶל שְׁלֹשָׁה זְכָאִים

וְיוֹסֵף וּמֹשֶׁה אִישׁ הֵ(אֱלֹהִים)

אֱמֵן אֱמֵן אֱמֵן

רַחוּם רַחוּם רַחוּם: .

אֵה מַגִּיב הַשִּׁיאֲלִים!

<sup>1</sup> בִּתְר.<sup>2</sup> om.<sup>3</sup> מֹשֶׁה כָּתוּב בִּתְר' C, מִי הוּא כָּתוּב בַּחֲשִׁקוֹלֹ B.

Kolophon von Kodex C.

הָיָה הַכָּלּוּל מִן מַכְתָּב דִּן סִפְרָה  
קְדִישָׁה בְּיוֹם הָרִבְעִי יוֹט: מִן  
חֹדֶשׁ אֶחָד עָשָׂר שָׁנָה שְׁלֹשָׁה  
אַלְפִים וַחֲמִישׁ מֵאוֹת וְשֶׁבַע  
וָאַרְבָּעִים לְמוֹשֶׁב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
לָאָרֶץ כְּנָעַן עַל יַד הַמַּסְכִּין  
יַעֲקֹב בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן יֹסֵלַח  
לוֹ יְהוָה אֱמֵן בַּעֲמַל מֹשֶׁה הַנָּאֱמָן.  
אֱמֵן.

(Siegel des  
Hohen Priesters.)

הִתְעַתֵּק זֶה הַמַּכְתָּב עַל שֵׁם הָאֱדוֹן  
הַיְקִיר הַחֲכָם הַגָּדוֹל הַנִּכְבָּר  
דְּכַתֵּר מֹשֶׁה כַּאֲסָטִיר יְהוָה בְּרִיךְ  
וּמְבָרֵךְ עָלָיו וְעַל בָּנָיו וְיִשְׁמַר  
חַיָּיו וְחַיֵּי בָנָיו אֱמֵן. אֱמֵן.

(Schluß folgt.)

---

## Zu Musil's zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea.

Von

**A. Fischer.**

A. Musil hat von seinen so außerordentlich ergebnisreichen Forschungsreisen in Arabia Petraea auch zwei kürzere arabische Inschriften mitgebracht, die er in dem letzten verausgabten Hefte der WZKM. (Bd. XXII, Heft 1, S. 81—85) in Text und Übersetzung mitteilt. Die nachstehenden Bemerkungen sollen das Interesse be-  
kunden, mit dem ich seinen trefflichen Aufsatz gelesen habe.

Zu Inschrift I. Z. 3—4. Die Wendung **مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ**, die, wie M. richtig angibt, aus Sūra 48, 2 stammt, besagt m. E. nicht: „was vorangegangen ist von seinen Sünden und  
10 was davon kommen soll<sup>1)</sup>“, sondern: „seine früheren und späteren, d. h. alle von ihm begangenen Sünden“. Vgl. die Qorān-Kommentare zu Sūra 48, 2 (z. B. Kaššāf: **يُرِيدُ جَمِيعَ مَا فَرَطَ مِنْكَ** Baiḍāwī: **جَمِيعَ مَا تَقَدَّمَ فِي الْجَعْلِيَّةِ وَمَا بَعْدَهَا** الخ  
al-Hāzin, Lubāb at-ta'wīl: **مَا فَرَطَ مِنْكَ مِمَّا يَصِحُّ أَنْ تُعَاتَبَ عَلَيْهِ**  
15 **وَمَعْنَى الْآيَةِ لَا يُغْفَرُ لَكَ إِلَّا جَمِيعَ مَا فَرَطَ مِنْكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ** und vor allem die Wendung **أَخَذَهُ مَا تَقَدَّمَ وَمَا تَأَخَّرَ** Tabarī, Annales, II, ١٨٣, 9, die im Ḥadīṭ in der Gestalt **وَمَا حُذِّثَ** erscheint und

1) Von mir gesperrt.

2) Unter den mir momentan zugänglichen Qorān-Kommentatoren versteht nur Tabarī die Worte **وَمَا تَأَخَّرَ** von zukünftigen Sünden (Tafsīr XXVI, ٣٩ oben). Sein Kommentarwerk steht aber als philologische Leistung nicht sehr hoch. — Hinsichtlich der theologischen Verwertung der Qorān-Stelle vgl. z. B. Statio quinta et sexta . . . libri Mevakif, ed. Soerensen, ٢٣٤, 10 v. u.

nicht anders gedeutet werden kann als: „altes und neues, d. h. schwere Sorge, bemächtigte sich seiner<sup>1)</sup>“. Der Ausdruck bildet also ein Beispiel für die Redefigur des *μερισμός*, der Bezeichnung des Ganzen durch seine Teile.<sup>2)</sup>

Z. 4—7: *وَعَرَّفَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذُرِّيَّتِهِ فِي مَسْتَقَرٍّ مِنْ رَحْمَتِكَ* M. 5  
gibt hierzu die Übersetzung: „und bestimme Verbindung zwischen ihm und seiner Nachkommenschaft in dem sicheren Orte deiner Gnade“. De Goeje, Gloss. Tab. s. *عرف*, hat den genau entsprechenden Satz *وَعَرَّفَ (الله) بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ فِي جَنَّتِهِ* übersetzt: *notitiam, familiaritatem inter nos faciat Deus*. Ich möchte die Deutung<sup>10</sup> wagen: „und bestimme ihm zusammen mit seinen Nachkommen (einen Platz) an einem Ruheorte deiner Gnade“. Der Ausdruck *وَعَرَّفَ* dürfte sich nämlich an die Qorān-Stelle *وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا* (Sūra 47, 7) anlehnen, und *بَيْنَ . . . بَيْنَ*, bzw. *و . . . بَيْنَ*,<sup>15</sup> das bekanntlich nicht nur trennende, sondern ebenso häufig verbindende Kraft hat, nimmt zuweilen direkt die Bedeutungen an: „sowohl . . . als auch“ (vgl. das Beispiel *جاءني ما بين فقير وغني* *there came to me both rich and poor* Wright a. a. O. S. 181 A), „... zusammen mit“ o. ä. (vgl. Kaššāf zu Sūra 30, 26: *يولد بين* „gezeugt wird von einem gebrechlichen Greise zusammen<sup>20</sup> mit einer Unfruchtbaren“). — *مَسْتَقَرٍّ* als Ruheort der Insassen des Paradieses Sūra 25, 26, die Vereinigung des Frommen mit seinen Kindern bzw. allen seinen Angehörigen im Paradiese Sūra 52, 21. 13, 23.

1) Vgl. Lexx. s. *حدث* und *قدم*, Gloss. Tab. s. *قدم*, Harīrī's *Durra* ol, 1 und *١١٤٣٥*, ult.

2) De Goeje hat bereits Gloss. Tab. a. a. O. als verwandte Ausdrucksweisen namhaft gemacht Wendungen wie *وما بعد* „große Angst ergriff mich“ (s. auch Gloss. Tab. s. *قرب*), *ما أقامه وأقعد* „eine ernste Sache, Kummer o. ä.“ (s. ibid. s. *قوم*, ferner Lane und Dozy, Suppl., s. *قعد* I und IV, Hamaḍānī, *Maqāmāt*, ed. Bairūt 1889, ٢٩, 4, Kāmil ٢١٣, 4 u. a.).

3) Wright, *Grammar*<sup>3</sup> II, S. 180 C. Weitere Möglichkeiten s. Reckendorf, *Syntakt. Verhältnisse*, 239 f. und Nöldeke, *Zur Grammatik*, S. 56 f. *بين . . . أو* im Verszwang z. B. auch Šaḥrastānī ٢٢٠, 6).

Z. 7—8: ... حَوْضَ مُحَمَّدٍ [وَأَذِمْهُ عَلَى]. Ich möchte auf M.'s erste, von van Berchem gebilligte Lesung وَاْفَرَط zurückgreifen, freilich unter Verwandlung des bloßen وَاْفَرَط in <sup>1)</sup> وَاْفَرَطْ عَلَى: „und laß ihn (am Tage der Auferstehung) als einen der ersten zur Zisterne Muḥammad's gelangen“. <sup>5</sup> فَرَط „vor andern zur Tränke gelangen“ ist ja nichts weniger als selten (s. die Lexx.; Quṭāmī II, ٩٣ = IHišām, Šarḥ Bānat Suṣād, ed. Guidi, ٥١, 11; Kitāb al-Aqdād ٢٩, 1 = Lexx. s. غَطَط und رَطَن und Iḥšāš ١٩, 11; Iāqūt I, ١١٩, 1 u. a.) und findet sich verhältnismäßig oft auch in Verbindung mit حَوْض (vgl. den <sup>10</sup> Hadīṭ <sup>2)</sup> أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ Lane und Nihāja) s. فَرَط, Kitāb al-Aqdād ٢٩, 2, IHišām, Šarḥ Bānat Suṣād ٥١, 7, Kāmil v. ٥, 14 etc., und die Dichterstelle أَحْوَاضُ الشَّبَابِ وَاْفَرَط Iāqūt III, ٧٩, (22). Auch dieses أَفَرَطْ dürfte, seine Richtigkeit vorausgesetzt, durch eine Qorān-Stelle beeinflußt sein, nämlich durch das den Götzen- <sup>15</sup> dienern angedrohte لَا جَزْمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ (Sūra 16, 64), das doch wohl besagt: „Sicherlich ist das Höllenfeuer ihr Teil und werden sie eilends (hinein) geschickt werden“ (s. die Qorān-Kommentare z. St., die Lexx. s. فَرَط, Kitāb al-Aqdād ٢٥, 6 v. u., IHišām, Šarḥ Bānat Suṣād ٥١, 3 u. a.<sup>3)</sup>). — Der حَوْض مُحَمَّد begegnet als حَوْض <sup>20</sup> schon in einem Gedichte des Abu 'l-Asqad ad-Du'alī (diese Zeitschr. XVIII, 239, 5).

Zu Inschrift II. Hier nur eine Kleinigkeit: S. 85, 11 l. لَخْدَمٌ für لَخْدَمٌ (تَنَقَّلَ فِي): „er wechselte in den Ämtern“.

1) Oder إِلَى.

2) Vgl. hier auch: وَأَنَا وَالنَّبِيُّونَ فَرَّاطُ الْقَاصِفِينَ (ومنه الحديث) فَأَنَا وَالنَّبِيُّونَ عَلَى: ferner Kāmil v. ٥, 2. 12: وَلَقِيلَ إِلَى الْحَوْضِ لِلْحَوْضِ فَرَّاطٌ لِقَادِمِينَ.

3) Vgl. auch Sūra 39, 71: وَسَيَقِفُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ (zwei Verse weiter wird dasselbe سَيَقِفُ von den Schaaren der in das Paradies eingehenden Seligen ausgesagt), 52, 13: يَدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ تَبَا: etc.

## Zum semitisch-griechischen Alphabet.

Von

**Fr. Praetorius.**

Die Umwertung der phönizischen Gutturale א, ה, ו, ף in griechische Vokale wird, soviel ich sehe, allgemein als ein Akt reiner Willkür angesehen; kein Band, das die phönizischen Werte mit den griechischen verknüpfe, ist m. W. gefunden worden. Vgl. A. Gercke, Zur Geschichte des ältesten griechischen Alphabets, im 41. Bande <sup>5</sup> des Hermes S. 545 3. Abs. a. A.; ferner S. 556 „Das Beilegen des Lautwertes ξ [für ף] beruhte auf einem einmaligen Akte der Willkür, wie die ältere Umwertung von θ und β = ē“.

Ich möchte aber die Umwertung des phöniz. ו in ξ so lange nicht in Parallele zu der Entstehung der griechischen Vokalbuchstaben <sup>10</sup> setzen, als wir ersteren Vorgang so beurteilen wie es Gercke tut, und wie er m. W. fast<sup>1)</sup> allgemein beurteilt wird.

Ich habe bereits auf S. 10 meiner Schrift „Über den Ursprung des kanaänischen Alphabets“ kurz den Weg angedeutet, der die phöniz Gutturale gerade zu denjenigen Lautwerten hingeführt hat, <sup>15</sup> die ihnen im griech. Alphabet eigen sind. Der Name des Gutturals war es, der für den jedesmaligen vokalischen Wert maßgebend wurde. Da die Griechen αλφ<sup>2)</sup>, ἄλφα nicht für den Kehlkopfverschluß gebrauchen konnten oder zu gebrauchen verstanden, so verschwand natürlich (mindestens im Bewußtsein der Sprechenden) <sup>20</sup> auch der Kehlkopfverschluß am Anlaut des Buchstabennamens. Und

1) Abgesehen von dem verfehlten Versuche Lagarde's, Mitteilungen 4. Bd. S. 379 ff., hat Halévy im Journ. asiat. Nov.-Déc. 1902 S. 352 f. unter Beziehung auf die Form des ξ in den etruskischen Alphabetreihen eine Entwicklung des ו zum ξ angedeutet. — Ob es sich bei β = ē um eine Umwertung, und nicht vielmehr um eine Umformung handelt, scheint noch nicht sicher.

2) Über diese älteste Namensform s. Nöldeke, Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft S. 126 f.

da ihnen somit der Name mit  $\alpha$  anlautete, war es nur natürlich und dem sonstigen Verhältnis zwischen Lautwert und Buchstabennamen entsprechend, daß diesem Buchstaben der vokalische Wert  $\alpha$  von selbst zufiel. Und welche anderen vokalischen Werte, als die von  $e$ -Lauten, hätten die Zeichen  $H\bar{e}$  und  $H\bar{e}t$  annehmen sollen, wenn man sie nicht für  $h$  gebrauchen wollte? Wenn diese bei  $\alpha$   $\epsilon$   $\eta$  so nahliegende Erklärung bisher übersehen zu sein scheint, so mag dies daran liegen, daß sie bei  $o$  zunächst versagt. Und in diesem einen Falle mag vielleicht wirklich nur ein Akt der Willkür vorliegen, d. h. man mag  $\gamma = o$ ,  $ov$  angesetzt haben, bloß weil man ein Zeichen für diesen vokalischen Wert suchte. Für mindestens ebenso wahrscheinlich halte ich es aber, daß der Buchstabennamen wie  $\bar{a}in$  klang, entsprechend pausalem  $\gamma:\bar{a}^1$ ); so daß also auch hier der Name, nach Abwurf des den Griechen unbrauchbaren gutturalen Anlauts, die Richtung für den vokalischen Gebrauch angewiesen hätte.

Wenn somit aber auch Grund zu der Annahme vorliegt, daß die Umwertung der phönizischen Gutturale in griechische Vokale sich ganz oder fast ganz automatisch vollzogen hat, begünstigt durch die Lautverhältnisse der griechischen Sprache, so wird doch nicht in Abrede zu stellen sein, daß bewußte Geistesarbeit sich von Anfang an dieses Vorgangs bemächtigt, vielleicht den Anstoß zu ihm gegeben, seine Entwicklung gefördert hat. Schon die ältesten griechischen Inschriften haben vollständig mit der unklaren, vieldeutigen Silbenschrift der Phönizier gebrochen; bereits in diesen ältesten Inschriften erscheint — zum erstenmal in der Welt — das konsequent angewendete, jede einfache Silbe in ihre beiden Bestandteile zerlegende Alphabet: kein allmähliches, zögerndes Werden und Wachsen, sondern eine plötzliche, bewußte Tat. Nur  $\pi$  sehen wir noch im Übergang begriffen. Daraus folgt aber nicht, daß auch bei  $\alpha\pi$  ein Übergang stattgefunden haben müsse. — Die Tat der Griechen war es, den Vokal aus der Silbe zu isolieren, und die Vereinigung des isolierten Konsonanten mit dem isolierten Vokal zum Grundsatz der Schreibung zu erheben. Erst jetzt war die Silbenschrift überwunden, und das Alphabet erfunden.

Zu einer Zeit, da die Aspiratae  $k^h$  und  $p^h$  noch durch die Zusammensetzungen  $K\Theta$ ,  $\Phi\Theta$  bez.  $\Pi\Theta$  ausgedrückt wurden, schrieben

1) Bei dem alten, doppelkonsonantisch ausgehenden  $\alpha\lambda\varphi$  wäre die Annahme einer Aussprache  $\bar{a}lf$  mehr als unwahrscheinlich.



die Griechen für  $\text{t}^h$  bereits einfaches  $\text{⊗}^1$ ). Nur sehr vereinzelt kommt für  $\text{t}^h$  auch die zusammengesetzte Schreibung  $\text{⊗⊖}$  vor; und ich vermute, daß diese vereinzelte Schreibung nicht auf gleiche Stufe mit  $\text{Ⓚ⊖}$ ,  $\text{ⓖ⊖}$ ,  $\text{Ⓝ⊖}$  zu stellen, sondern als Pleonasmus ( $= \text{t}^h + h$ ) aufzufassen sein wird, wie ähnliche pleonastische Schreibungen ja auch bei anderen zusammengesetzten Konsonanten in griechischen Inschriften vereinzelt vorkommen. — Auch wird nie etwa  $\text{Ⓣ⊖}$  für  $\text{t}^h$  geschrieben (Larfeld, Handbuch der griech. Epigraphik 1. Bd. S. 363); sondern  $\text{Ⓣ}$  als nichtaspiriertes,  $\text{⊗}$  als aspiriertes  $\text{t}$  sind von Anfang an bei den Griechen gesondert.

Es kann keine Rede davon sein, daß das phöniz.  $\text{Ṭṭ}$  der griech. Aspirata  $\text{⊗}$  lautlich entsprochen habe; denn nach allem was wir wissen, ist das semit.  $\text{Ṭṭ}$  gerade umgekehrt so aspirationslos wie möglich — abgesehen von anderen Unterschieden. Man hat freilich eine gewisse lautliche Gleichheit von phöniz.  $\text{Ṭṭ}$  und griech.  $\text{Ⓣ}$  durch die Annahme zu erweisen gesucht, daß in Lehnwörtern älterer Zeit phön.-hebräisches  $\text{ט}$  durch griech.  $\text{Ⓣ}$  wiedergegeben werde. Aber die Beispiele die hierfür angeführt werden, sind nur wenig; und alle sind sie mehr als zweifelhaft:  $\text{מלך} = \mu\acute{\alpha}\lambda\theta\eta$ ,  $\text{יִצְחָק} = \dot{\iota}\theta\acute{\alpha}\nu\eta$ ,  $\text{יָצָא} = \kappa\acute{\omega}\theta\alpha\nu$ .  $\text{Θορπαθ}$ , wenn  $= \text{ⓉⓉⓉ}$ , sieht wie junge Umschrift aus (mit  $\text{Ⓣ}$  am Ende für  $\text{Ⓣ}!$ ). Man erwartete freilich  $\text{τορφαθ}$ ; doch mag die Aspiration vom  $\varphi$  auf den Anlaut geworfen sein, zur Dissimilierung von dem gleich folgenden Schluß- $\text{Ⓣ}^2$ ). Als einziges scheinbar sicheres Beispiel bliebe noch der Name des Buchstabens selbst:  $\text{ⓉⓉ} = \text{Ⓣῆτα}$ . Aber auch diese Gleichung beweist nicht das Geringste für Lautgleichheit von  $\text{ט}$  und  $\text{Ⓣ}$ . Denn bei der Bildung des griech. Buchstabennamens kam es nicht darauf an, den entsprechenden phöniz. Namen möglichst genau wiederzugeben, sondern darauf, einen Namen zu haben, der akrophonisch den Lautwert des griech. Buchstabens anzeigte. So daß also, wenn  $\text{ט}$  in einem dem phöniz. Zeichen fremden Lautwerte von den Griechen übernommen wurde, dieser nichtphönizische Lautwert auch in dem griech. Buchstabennamen anzunehmen wäre.

1) Weshalb versucht worden ist, die jüngeren Aspiratenzeichen,  $\text{ⓧ}$  und  $\text{Ⓣ}$ , von der Form der alten Aspirata  $\text{⊗}$  herzuleiten.

2) Ries, Quae res et vocabula a gentibus semiticis in Graeciam pervenerint (Dissert.), Vratislaviae 1890 und Heinr. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griechischen, Berlin 1895, sind über das was Aug. Müller im 1. Bd. von Bezzenberger's Beiträgen S. 282 ff. zusammengestellt hat, und worauf man sich immer bezieht, in diesem Punkte nicht herausgekommen.

Der Gedanke, daß  $\otimes$  schon aus der phöniz. Heimat den Wert des aspirierten  $t$  mitgebracht habe, ist also abzulehnen.

Wenn man bedenkt, daß die Griechen von den beiden phönizischen k-Buchstaben K (asp.  $\text{KE}$ ) vor  $a, e, i, \varphi$  (asp.  $\varphi\text{E}$ ) dagegen vor  $o, u$  anwandten, und daß diese Differenzierung unmittelbar aus der semitischen Artikulation der beiden k-Buchstaben heraus ihre Begründung findet, so sollte man erwarten, daß bei  $\text{T}$  und  $\otimes$  eine ganz gleiche Differenzierung hätte Platz greifen müssen. Denn zwischen beiden Buchstaben besteht im Semitischen dasselbe Artikulationsverhältnis, wie zwischen K und  $\varphi$ . Man sollte also erwarten,  $\text{T}$  (asp.  $\text{TE}$ ) vor  $a, e, i$ ,  $\otimes$  (asp.  $\otimes\text{E}$ ) vor  $o, u$  anzutreffen. Statt dessen finden wir bei den beiden phönizischen t-Buchstaben im Griechischen eine ganz andere Differenzierung, die in der semitischen Artikulation der beiden Buchstaben nicht im mindesten begründet ist, die wir vielmehr eher in umgekehrter Weise erwarten sollten: nämlich daß  $\otimes$  als nichtaspiriertes,  $\text{T}$  dagegen als aspiriertes  $t$  von den Griechen hätte aufgenommen werden sollen (wenn auch in alter Zeit die beiden phönizischen t-Buchstaben nach dieser Seite hin noch nicht so stark voneinander abwichen, wie später).

Wenn sich also kein innerer Grund erkennen läßt, weshalb  $\otimes$  von den Griechen als Aspirata aufgenommen worden ist, so müßte lediglich Zufall oder Willkür bei dieser Wertung gewirkt haben. Aber vielleicht läßt sich doch noch der Weg erkennen, der das phönizische aspirationslose  $\text{Tet}$  in die griechische Aspirata  $\theta\eta\tau\alpha$  umgewandelt haben könnte: die Gestalt des Buchstabens.  $\Theta$  ( $\text{O}$ ) konnte leicht als formale Variation des Hauches  $\text{E}$  ( $\square$ ) erscheinen, das innere Kreuz als eigentliches Zeichen für  $t$ ; so daß das ganze Zeichen  $\otimes$  als Zusammensetzung aus  $t + h$  aufgefaßt werden konnte. Nicht durchweg erscheint ja  $\otimes$  rund,  $\text{E}$  eckig; vielmehr erscheint  $\otimes$  hie und da auch eckig,  $\text{E}$  hie und da auch rund. So ist im Umbrischen  $\Theta$  die herrschende Form für  $\text{E}$  geworden; und die 2. Tafel bei Kirchhoff, Studien<sup>4</sup> zeigt mehrfach völlig eckige Formen des  $\otimes$ . Gelegentlich wird man noch allerlei Variationen antreffen können; so fällt mir das sehr längliche, fast eckige  $\otimes$  der 540. (theräischen) Inschrift des 12. Bd. der Inscr. graecae auf.

In seiner ~~Ein~~gangs genannten Abhandlung beschäftigt sich Gercke auch mit einigen von mir vorgetragenen Ansichten, die er z. T. nicht richtig wiedergibt. „Andere Buchstaben, wie F ... will

Praetorius . . . aus einem den Šafāinschriften zugrunde liegenden Alphabete herleiten“ (S. 544 Anm.). Das ist nicht meine Ansicht. Auf den Kopf gestellt aber wird das von mir Vorgebrachte durch Gercke's Worte (S. 553 Anm.) „Am wenigsten würde ich das hohe Alter von  $\Phi = w$  auf die These von Praetorius stützen, daß 5 daraus die Form des griechischen  $\Phi$  herstamme“.

Ich sehe die Urform des griechischen Digamma in dem cyprischen Zeichen für  $w$ :  $\Gamma$  (Ursprung des kan. Alphabets S. 13 f.). Aus dieser Urform erklärt sich sowohl die Form des griech.  $\Phi$ ,  $\Gamma$  samt seinen lokalen Variationen, wie die des  $\Phi$  ( $w$ ) des süd- 10 semitischen Schriftzweiges. Und schon bevor ich auf das cyprische  $\Gamma$  gestoßen war, hatte ich in dieser Zeitschrift Bd. 58 S. 461 f. das südsemitische  $\Phi$  dem griech.  $\Phi$ ,  $\Gamma$  auch der Form nach gleichgesetzt. Aber keineswegs hatte ich die Form des griech.  $\Phi$  von  $\Phi$  abgeleitet, sondern umgekehrt  $\Phi$  von  $\Phi$ . Im übrigen verweise 15 ich auf die beiden angezogenen Stellen, denen ich nichts Erhebliches zuzufügen hätte<sup>1)</sup>; auch nicht nach Clermont-Ganneau's Zweifel in Rev. arch. 4. série, t. 4, S. 142.

In dieser Zeitschrift Bd. 56, S. 676 ff. hatte ich auf die Übereinstimmung der griech. Zusatzbuchstaben mit lautentsprechenden 20 Zeichen der Šafāinschriften hingewiesen, nicht ganz sicher ob hier täuschender Zufall, oder ob Entlehnung seitens der Griechen vorliege. Entlehnung in der anderen Richtung anzunehmen, war von vornherein ausgeschlossen. Die frappante Übereinstimmung auf beiden Seiten wurde zunächst von Lidzbarski so rückhaltslos zu- 25 gegeben, daß mir trotz Lidzbarski's Zweifel ein Zufall immer mehr ausgeschlossen erschien; vgl. Bd. 58, S. 725. Nun sagt auch Gercke a. a. O. S. 552 Anm. „Wenn Praetorius Recht hätte, wäre mit einem Schlage die Herkunft von  $\Phi = w$ ,  $\chi$  und  $\psi =$  Hauchlaute und  $\Psi =$  Zischlaut erklärt“. Gercke's nächstes Bedenken ist, „das 30 arabische [gemeint kann nur sein das Šafā-]Alphabet müßte fast ein Jahrtausend hindurch die Formen unverändert bewahrt haben, was mir schwer glaublich scheint“. Und hieran knüpft Gercke dann besondere Bedenken gegen das hohe Alter von semit.  $\Phi$ ,  $\psi$ ,  $\chi$ ,  $\Psi$ . Demgegenüber kann einfach darauf hingewiesen werden, daß wir für 35

1) Nur möchte ich Bd. 56, S. 677 a. E. dahin verbessern, daß man wohl griech.  $\Phi$ ,  $\psi$  als Dubletten betrachten kann, aber nicht zugleich auch  $\tau$ .

die meisten Buchstaben des ja auch das Šafāalphabet einschließenden südsemitischen Schriftzweiges nicht nur eine fast tausendjährige, sondern eine fast dreitausendjährige, noch heut nicht abgeschlossene Lebensdauer nachweisen können, bei ganz oder fast ganz gleichbleibenden Formen. Man sehe namentlich die Zeichen א, ט, ח, י, ך, ם, ן, פ. Auch bei ⓐ und Ⓥ ist dies ohne weiteres klar (Bd. 58, S. 719. 726). Für Ⓢ und Ⓧ können wir eine so lange Lebensdauer und ein so hohes Alter freilich inschriftlich nicht nachweisen, da Ⓢ im Südarabisch-Äthiopischen erloschen (Bd. 58, S. 722), und der dem Ⓧ lautlich und formal entsprechende Buchstabe im Südarabisch-Äthiopischen eine etwas abweichende Entwicklung genommen hat (Bd. 58, S. 722).

Die hohe Wahrscheinlichkeit einer Entlehnung der griech. Zusatzbuchstaben aus dem (Prä-)Šafāalphabet, oder einer anderen südsemitischen Schriftart (Bd. 58, S. 725) scheint mir nicht erschüttert zu sein.

## Ruyyaka's Alamkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

Als Gegenstück und Folge zu meiner Übersetzung von Ānandavardhana's Dhvanyāloka in dieser Zeitschrift Bd. LVIf. lege ich jetzt die Übersetzung von Ruyyaka's Alamkārasarvasva vor. Wie der Dhvanyāloka das grundlegende maßgebende Werk über die ästhetischen Prinzipien der Poetik war und blieb, so behauptete auf dem ältesten Gebiete der Poetik, der Lehre von den poetischen Figuren, das Alamkārasarvasva eine ähnliche Stellung bis zur Mitte des 17. Jahrh., als Jagannātha Paṇḍita denselben Gegenstand mit noch größerer Schärfe, Gründlichkeit und Gelehrsamkeit in seinem Rasagaṅgādhara behandelte<sup>1)</sup>. Konstruktive Originalität besitzt weder Ānandavardhana noch Ruyyaka; denn ersterer erklärt nur die in den Kārikā's schon vollständig enthaltene Lehre vom *dhvani*, und auch Ruyyaka fand seinen Stoff fast vollständig im Kāvya Prakāśa<sup>2)</sup> und älteren Werken vor. Die Stärke beider Autoren liegt in der Exposition: der Gegenstand wird eingehend diskutiert 15 und die Begriffe und Ideen so analysiert, daß keine Unklarheit zurückbleibt, alles einwandfrei und stichhaltig (*leṣodakṣama*) erscheint. Beide Autoren bedienen sich nämlich des wissenschaftlichen Stiles, der in der scholastischen Philosophie ausgebildet zur adäquaten Ausdrucksweise für das streng begriffliche Denken 20 der Inder wurde. Daß Ānandavardhana in diesem Stile schrieb,

1) Der Rasagaṅgādhara behandelt zwar das ganze Gebiet der Poetik, aber auf die Lehre von den Figuren kommt doch der Löwenanteil. Die Ausgabe in der Kāvya-mālā hat 522 Seiten, die ersten 156 handeln über *rasa* und was damit zusammenhängt, die übrigen 366 über die Sinnfiguren. Und dabei ist das Werk nur fragmentarisch oder doch so überliefert. Es fehlen die letzten Sinnfiguren, die Lautfiguren und das ganze Kapitel über die *doṣa's*, wenn letzteres überhaupt beabsichtigt war.

2) Colonel Jacob's Zweifel an dieser Tatsache, JRAS. 1897 p. 306, ist unberechtigt. Ruyyaka zitiert aus dem Kāvya Prakāśa, ohne ihn zu nennen, die Kārikās II, 10 (p. 3), IV, 15 c d, 16 a b (p. 102), X, 28 (p. 183); er rügt die Fassung von X, 55 (p. 204) und nimmt Bezug auf die Erklärung des Kommentars zu X, 13 (p. 107). Siehe die Bemerkungen zu den betreffenden Stellen.

- war in der Natur seines Gegenstandes begründet; denn er führte eine neue philosophische Disziplin, die Ästhetik in ihrer Beziehung zur Poesie, in den Kreis der alten anerkannten Wissenschaften ein. Wenn aber Ruyyaka auf die Lehre von den Figuren, die ursprünglich eine technische Disziplin war, den wissenschaftlichen Stil anwandte, so hatte das die Bedeutung, daß er für seine Disziplin Gleichberechtigung mit den strengen Wissenschaften in Anspruch nahm. Er brachte damit eine Bewegung zum Abschluß, die schon lange im Gange war: der Lehre von den Figuren hatte sich das
- 10 Interesse der Gelehrten in immer wachsendem Maße zugewandt; nun erhielt sie mit der Form den Wert einer exakten Wissenschaft — wenigstens für die Inder. Voraussetzung für einen dergleichen Erfolg ist aber auf Seiten des Schriftstellers eine hervorragende Begabung. Mit Recht nennt ihn sein Kommentator (p. 67) *vai-*
- 15 *duṣyaśālin*, bei dem tatsächliche Widersprüche nicht denkbar seien. Er gewann daher klassisches Ansehen und großen Einfluß bei den späteren Alaṃkāraschriftstellern. In der Ekāvalī folgt Vidyādhara (gegen 1300) fast sklavisch dem Alaṃkārasarvasva hinsichtlich der Lehre von den Figuren. Jagannātha behandelt im Rasagaṅgādhara
- 20 die Sinnfiguren in der Reihenfolge, die Ruyyaka aufgestellt hat. Seine Ansichten findet man vielfach berücksichtigt selbst noch bei den spätesten Autoren, nicht nur wo sie ausdrücklich dagegen polemisieren, sondern auch wo sie uneingestanden dieselben adoptieren. So hat Jayadeva im Candraloka V, 97 die von Ruyyaka
- 25 zuerst aufgestellte Figur Vikalpa fast mit dessen Worten gelehrt<sup>1)</sup>; so lehrt Viśvanātha im Sāhityadarpaṇa X, 41 ff. die Einteilung der Utprekṣā in zahlreiche (88) Arten<sup>2)</sup> nach Ruyyaka's Einteilungsprinzip, und beim Adhyavasāya X, 47 gibt er die von Ruyyaka (p. 66) aufgestellte Fünfteilung<sup>3)</sup>.
- 30 Allerdings darf man nicht übersehen, daß Ruyyaka nicht am Aufbau der Lehre von den Figuren beteiligt ist, kaum noch am Ausbau<sup>4)</sup>. Denn die Materie der Disziplin lag ihm im Kāvya Prakāśa schon beinahe abgeschlossen vor. Er betätigt sich als Kritiker an der Prüfung und Festsetzung des Details. Nur ein
- 35 Verdienst prinzipieller Bedeutung hat er: die Gruppierung der Figuren; denn dabei handelte es sich um die Auffindung höherer

1) Siehe unten p. 159 und die zugehörige Note.

2) Merkwürdiger Weise verrechnet er sich aber arg dabei. Denn im Sūtra lehrt er (v. 41, 42, 43 a), daß die *vācya* und die *pratiyamānā* je 32 Arten hat; im Kommentar aber nimmt er an, daß beide zusammen 32 Arten haben, und spricht daher von den 16 Arten der *vācya*, die er dann weiter einteilt. Rechnet man nach Ruyyaka's Angaben, so kommen 128 Arten heraus.

3) Daß diese Einteilungen von Ruyyaka ausgehen, ergibt sich daraus, daß sie im Kāvya Prakāśa (und auch im Sarasvatikanṭhābharṇa) gar nicht oder noch nicht so (bei der Atīśayukti) vorkommen.

4) Über die Entwicklung der Lehre von den Alaṃkāra's werde ich in einem besonderen Aufsätze handeln. Der Gegenstand ist zu umfangreich, um hier dargestellt zu werden, wie ich ursprünglich beabsichtigte.

Gesichtspunkte. Zwar hat Ruyyaka ein systematisches Prinzip der Einteilung nicht gefunden, und macht sein Versuch mehr den Eindruck eines Notbehelfs — aber die Inder sind in diesem Punkte nicht darüber hinaus weitergekommen.

Das über unsern Autor Bekannte<sup>1)</sup> stelle ich zur bequemeren Übersicht hier zusammen. Rājanaka Ruyyaka (oder Rucaka) aus Kaschmir war der Sohn des Rājanaka Tilaka<sup>2)</sup>, des Verfassers des Udbhaṭaviveka (oder °vicāra). Er war der *guru*<sup>3)</sup> des Dichters Maṅkhaka, der unter Jayasimha, König von Kaschmir (1128—1149 n. Chr.), lebte. Dem Ruyyaka werden folgende Werke zugeschrieben: 10  
1. Alampkārasarvasva, 2. Alampkāranusāriṇī, Kommentar zu Jalhaṇa's Somapālavilāsa, 3. Kāvya prakāśasaṃketa, 4. Śrīkaṇṭhastava, 5. Saḥṛdayalīlā, 6. Sābityamīmāṃsā, 7. Harṣacaritavārtika, 8. Vyaktivivekavicāra, 9. Alampkāramañjarī. Von diesen Werken ist das Alampkārasarvasva mit der Vimarśinī, in der Kāvyaṃālā Nr. 35 herausgegeben; 15  
ferner ist die kleine Abhandlung Saḥṛdayalīlā zweimal herausgegeben, zuerst von Pischel (Rudraṭa's Ṇṛgāratilaka and Ruyyaka's Saḥṛdayalīlā, Kiel 1886) und von Durgāprasāda in der Kāvyaṃālā part V, S. 157 ff. Aus dem Śrīkaṇṭhastava gibt Ruyyaka einige Verse als Beispiel des Punaruktavadābhāsa (unten p. 19). Der 20  
Kāvya prakāśasaṃketa wird nach Kapitelunterschriften des von Peterson gefundenen Manuskript (S. 14) als gemeinschaftliche Arbeit von Mammaṭa, Alaka und Rucaka bezeichnet, aber wie schon Peterson vermutet, ist Rucaka allein Verfasser des Kommentars. Dieser wird ihm in der Vimarśinī p. 102 ausdrücklich zugeschrieben. 25

Das Hauptwerk Ruyyaka's, auf das sich sein Ruhm als Alampkāraschriftsteller gründet, ist sein Alampkāra Sarvasva. Über seinen Inhalt brauche ich mich nach dem oben gesagten nicht zu verbreiten; nur dies möchte ich hervorheben, daß Ruyyaka sich zwar meist an den Kāvya Prakāśa enger anschließt, daß er aber in 30  
vielen Einzelheiten älteren Autoritäten zu folgen oder eigene Wege zu gehen sich nicht scheut. Dagegen ist über die Überlieferung des Textes selbst noch einiges zu bemerken. Der Kommentar sagt nämlich zweimal (S. 67 u. 107), fast mit denselben Worten, es gelte als Tatsache, daß dieses Werk nach der Zeit des Autors von 35  
einigen auf Zettel (*patrikā*) geschrieben worden sei. Ich denke mir, daß sie dies taten, um die einzelnen Figuren von einander gesondert zu haben und leichter jede finden zu können, als es in einem gewöhnlichen Manuskript möglich ist, vielleicht auch, um

1) Siehe Bühler's Kaśmir-Report, p. 68; Peterson, Report 1884, p. 17 f. Pischel, GGA. 1885, S. 765 ff.; Colonel Jacob, JRAS. 1897, p. 308.

2) Siehe Colophon der Saḥṛdayalīlā. Er wird in der Vimarśinī p. 115, 124, 205 genannt.

3) Siehe Śrīkaṇṭhacarita XXV, 26—30, 135 ff. Daß Ruyyaka der eigentliche und hauptsächliche *guru* Maṅkhaka's war, ergibt sich aus der letztgenannten Stelle. Denn dort hält er in der Versammlung der Gelehrten eine Lobrede auf Maṅkhaka und sein Werk, worauf letzterer dasselbe vorliest (136—142).

Erklärungen oder sonstige Bemerkungen zum Gebrauche beim Unterricht je an passender Stelle hinzuzufügen. Der Kommentar beruft sich auf diese Art der Textüberlieferung, um an erster Stelle (p. 67) einen widerspruchsvollen Passus als Zusatz, an zweiter Stelle (p. 107)   
 5 das Fehlen der als gegeben angekündigten Beispiele durch Ausfall eines Zettel zu erklären. Damit hat er ohne Zweifel recht. Wir müssen also die Annahme machen, daß der Codex archetypus aus einem solchen verzettelten Exemplar geflossen sei. Und das ist durchaus wahrscheinlich; denn ein derartiges Exemplar, das ein   
 10 Gelehrter und Lehrer des Alamkāra zum eigenen Gebrauche angefertigt hatte, genoß natürlich ein viel höheres Ansehen als ein gewöhnliches Manuskript, weil es von einem Kenner durchgesehen und verbessert war. Aber wir werden nun auch bei anderen verdächtigen Stellen prüfen müssen, ob es sich nicht um Glossen und   
 15 Zusätze handelt, die leicht auf den ursprünglichen Zetteln beigeschrieben worden sein konnten. Der Kommentar hat auch einige Widersprüche bemerkt, nur daß er, wie nun einmal Kommentatoren sind, sie nicht als Widersprüche gelten läßt, sondern sie weginterpretiert, allerdings ohne für uns überzeugend zu sein. So glaube   
 20 ich eine ganze Reihe von längeren oder kürzeren Stellen, die ich durch Einklammerung kenntlich gemacht habe, als Zusätze eines Späteren ansehen zu müssen, nämlich p. 47 f., 52, 67, 69, 86 ff., 90, 91 ff., 98 f., 107, 126, 129, 147 f., 156, 166, 174, 198 f., 200, und ebenso glaube ich, daß Apahnuti und Ullekha ihre Stelle vertauscht   
 25 haben. Meine Gründe habe ich je an der betreffenden Stelle dargelegt und muß ich die Entscheidung dem nachprüfenden Leser überlassen.

Von Kommentaren zum Alamkārasarvasva besitzen wir in der Ausgabe in der Kāvya-mālā die Vimarśinī des Jayaratha<sup>1)</sup>, auf die   
 30 ich gleich zurückkomme. Außerdem kennen wir dem Namen nach eine Saṃjīvanī eines ungenannten Autors; diese hat Mallinātha in seinem Tarala genannten Kommentare zu Vidyādhara's Ekāvalī (BSS. Nr. 63) fünfmal zitiert, während er die Vimarśinī weder nennt, noch, soviel ich sehen kann, berücksichtigt. Ein anonymes Kommentar   
 35 Rājānaka Alaka's wird in Ratnakaṇṭha's Sārasamuccaya genannten Kommentar zum Kāvya Prakāśa zitiert. Ist vielleicht Alaka der Verfasser der Saṃjīvanī? Für uns kommt von den genannten Kommentaren nur die Vimarśinī in Betracht, ein in jeder Beziehung vorzügliches Werk. Denn Jayaratha ist nicht nur ein ausgezeichnete   
 40 Kommentator, der alles von seinem Autor Gesagte oder auch nur Angedeutete zu klarem Verständnis zu bringen sucht, sondern auch ein Alamkāra-Schriftsteller von selbständiger Bedeutung, der sachliche Ergänzungen und Berichtigungen beibringt, wo es ihm nötig erscheint. Zu diesen Vorzügen kommt noch, daß Jayaratha nur um

1) Daß so und nicht Jayadratha, wie öfters geschrieben wird, der Name lautet, ergibt sich aus dem vorletzten Verse am Schlusse seines Werkes.



etwa ein Jahrhundert jünger ist als sein Autor. Bühler (l. c. S. 81) sagt nämlich von Jayaratha, dem Verfasser des *Viveka*, des Kommentars zu Abhinavagupta's *Tantrāloka*: "He gives his pedigree at great length<sup>1)</sup>, and says that his great great grandfather's brother Śivaratha (l. c. v. 21) was the minister of King *Uchchala*, AD. 1101—1111; and that his father (Śṛṅgārāratha) and he himself lived under the protection of one *Rājārāja* (ibid. vv. 28—34). As four generations intervene between the minister of Uchchala and Jayaratha, he must have written about the beginning of the 13th century." Hiergegen hat Pischel, GGA. 1885 S. 765 folgende Bedenken erhoben. 1. In 10 der *Vimarśinī* wird mehrmals ein *Alaṃkārasāra* zitiert. Nun besitzen wir ein Werk dieses Namens von Bālakṛṣṇa, der ein Anhänger Vallabhācārya's ist und den Kuvalayānanda „im 10. Ullāsa kopiert“. Da nun Vallabhācārya im Anfang und Appayadikṣita am Ende des 16. Jahrh. lebten (was allerdings Pischel damals noch als unsicher 15 betrachtete), so müsse Jayaratha ein junger Autor sein. 2. Er wird von keinem andern Poetiker zitiert, welche Behauptung aber jetzt auf die älteren Poetiker einzuschränken ist, denn er wird oft von Jagannātha im *Rasagaṇḍhara*<sup>2)</sup> und von Ratnakaṇṭha in seinem Kommentare *Sarasamuccaya* zum *Kāvyaṇṣa* zitiert. Ersterer 20 schrieb um die Mitte des 17. Jahrh. und letzterer, der bekannte Urheber des Codex archetypus der *Rājatarāṅgiṇī*, schrieb nach A. Stein, Kalhaṇa's *Chronicle of the Kings of Kāśmīr*, introduction S. 46, zwischen 1648 und 1686 n. Chr. — Zunächst steht fest, daß der Verfasser des *Viveka* und der *Vimarśinī* dieselbe Person sind. Denn sowohl in 25 den Schlußversen der *Vimarśinī* als in denen des *Viveka* nennt der Verfasser als seinen Vater Śṛṅgāra(ratha), Minister des Königs Rājārāja. Ferner bestätigt die *Rājatarāṅgiṇī* VIII, 111, daß Uccala den Śivaratha zur Annahme des Ministerpostens nötigte (*hathāt sarvādhyakṣo vyadhiyata*. cf. *Viveka* v. 22: *adhikāraṃ grāhitaḥ sa vidvān Uchchala(sic)bhūbhujā*). Diese Tatsache steht also fest. Endlich können wir auch den Patron Śṛṅgāra's und Jayaratha's identifizieren: es ist nämlich der König von Kaschmir, Rājadeva, über den Joṇarāja in der 2. *Rājatarāṅgiṇī* v. 79—91 handelt, und der von 1203—1226 n. Chr., also im Anfang des 13. Jahrh., wie Bühler 35 erschlossen hatte, regierte. Daß Joṇarāja ihn Rājadeva, Jayaratha aber Rājārāja nennt, darf uns nicht beirren; denn in der, von Joṇarāja wahrscheinlich zitierten, Strophe 112<sup>3)</sup> wird auch für Rāmadeva die Form Rāmarāja gebraucht. Hiernach erweisen sich Pischel's Bedenken als hinfällig. Es ergibt sich, daß Bālakṛṣṇa nicht 40 der Verfasser jenes *Alaṃkārasāra* sein kann, der in der *Vimarśinī*

1) Appx. II, p. CLIX.

2) Auf S. 313 f. lesen wir eine lange mit *navyas tu — ity api vadanti* eingefasste Stelle, in der sich eine Berufung auf den *Vimarśinīkāra* findet. Wenn, wie es den Anschein hat, die fragliche Stelle ein Zitat ist, so hätten wir damit einen noch früheren Beleg aus einem allerdings anonymen *Alaṃkāraschriftsteller*.

3) In Peterson's Ausgabe, sie fehlt in der Calcuttaer.

erwähnt wird, sondern nur eines gleichnamigen Werkes. Daß zwei Werke diesen Namen trugen, braucht uns nicht Wunder zu nehmen, da es auch zwei Alamkārasarvasva gibt, das alte von Ruyyaka, und ein modernes von Keśavamisra (siehe Pischel l. c. S. 767). Das zweite Bedenken Pischel's war, daß Jayaratha von keinem (alten) Poetiker zitiert wird. Die Tatsache ist auffällig, und verleitete auch mich, in dieser Zeitschrift Bd. 56, S. 405, den Jayaratha als „einen vielleicht nicht besonders alten Schriftsteller“ zu bezeichnen. Die Vimarsinī hat offenbar lange Zeit nicht die verdiente allgemeine Beachtung gefunden, die ihr erst spät gezollt wurde. Aber — habent sua fata libelli; in unserem Falle mag noch dazu kommen, daß noch ein anderer alter, vielleicht älterer, Kommentar zum Alamkārasarvasva vorhanden war, und dieser mag der frühzeitigen Verbreitung der Vimarsinī im Wege gestanden haben. Wie sich dies auch verhalten möge, jedenfalls müssen wir die Lebenszeit Jayaratha's — Anfang des 13. Jahrhunderts — als durchaus gesichert betrachten.

Wenn ich meine Bemerkungen einleitete mit dem Hinweis darauf, daß Ānandavardhana und Ruyyaka, jeder in seinem Gebiete, eine Stellung eingenommen, die der des anderen nichts nachgab, so kann ich sie mit einem äußerlichen Momente der Vergleichung beschließen: beide haben frühzeitig einen ihrer durchaus würdigen Ausleger gefunden, der zufällig auch in beiden Fällen ein bedeutender Lehrer der Śaiva-Philosophie, des Pratyabhijñādarśana, war, Ānandavardhana in Abhinavagupta und Ruyyaka in Jayaratha.

Über meine Übersetzung habe ich nichts vorauszuschicken als daß ich bei ihr nach denselben Grundsätzen wie bei derjenigen des Dhvanyāloka verfahren bin. Bezüglich der Beispielsverse bemerke ich, daß ich deren Ursprung, wo ich ihn auffinden konnte, angegeben habe. Colonel Jacob's Liste (l. c. 307) ist natürlich zur Verwendung gelangt, jedoch konnte ich noch eine kleine Nachlese halten. Dagegen habe ich es nicht für nötig gehalten, anzugeben, ob und von welchem anderen Alamkāra-Schriftsteller dasselbe Beispiel gegeben worden ist.

#### Alamkārasarvasva.

Indem ich die transzendente Vāc (Sprache) verehere, die sich in drei Manifestationen (nämlich als Paśyanti, Madhyamā und Vaikhari) substantzialisiert, erkläre ich durch den Kommentar meiner eigenen Alamkārasūtras (deren) wahren Sinn.

Die älteren Poetiker, wie Bhāmaha, Udbhaṭa usw. sind der Ansicht, daß der unausgesprochene Sinn als zur Ausstattung des ausgesprochenen dienend in der Lehre von den Figuren enthalten sei. Denn sie lehren, daß in den Figuren Paryāyokta, Aprastutaprasamsā, Samāsokti, Ākṣepa, Vyājastuti, Upameyopamā, Ananvaya usw. das (unausgesprochene, aber dennoch) verstandene sachliche

Element<sup>1)</sup>, als zur Ausstattung des ausgesprochenen Sinnes dienend analog (der für die Lakṣaṇā geltenden Regel von Kāvya-prakāśa II. 10):

(die Metapher besteht darin, daß ein Wort, um im Zusammenhang einen Sinn zu haben, ein anderes Wort suppliert<sup>2)</sup>, oder seine eigene Bedeutung aufgibt, um einer anderen (von dem Zusammenhang geforderten) zum Ausdruck zu verhelfen<sup>3)</sup>.

bald in der ersten, bald in der zweiten Weise enthalten sei<sup>4)</sup>.

- 5 Rudraṭa aber hat (außerdem nach obigem Prinzip) die Figur Bhāva als zweifach dargestellt<sup>5)</sup>. In den Figuren Rūpaka, Dipaka, Apa-  
6 hnuti, Tulyayogitā usw. wird eine andere Figur: Vergleich usw. als zur Ausstattung der ausgesprochenen Figur dienend gelehrt<sup>6)</sup>. Es wird aber (eine Art der) Utprekṣā selbst als unausgesprochen bezeichnet<sup>7)</sup>. In den Figuren Rasavat, Preyas usw. wird Stimmung, Gefühl usw. als Grund der Schönheit des ausgesprochenen Sinnes  
15 gelehrt. So haben (die alten Poetiker) die drei Arten des Unausgesprochenen als Bestandteil poetischer Figuren behandelt.

- 7 Indem aber Vāmana lehrt, daß die auf Ähnlichkeit beruhende Übertragung die Figur Vakrokti ausmache, hat er eine Art des „Tones“ als Figur bezeichnet. Jedoch hat er als Seele der Poesie  
20 den Stil bezeichnet, welcher in der durch die „Vorzüge“ (*guṇa*) ausgezeichneten Zusammenfügung der Wörter bestehen soll. Dagegen haben Udbhaṭa<sup>8)</sup> und andere die „Vorzüge“ und die „Figuren“ in eine Linie gestellt, insofern sie ihre Verschiedenheit nur in (die) ihres Anwendungsgebietes setzen und (beide) als Eigenschaften der  
25 Diktion betrachten.

1) Die beiden anderen Arten des unausgesprochenen Sinnes: poetische Figur und Stimmung werden nachher besprochen.

2) *kuntāḥ praviṣanti*, d. h. *kuntasamyogināḥ puruṣāḥ praviṣanti*.

3) *gaṅgāyām ghoṣaḥ*, d. h. (*gaṅgā*)*tīre ghoṣaḥ*.

4) z. B. in Paryāyokta und Samāsokti liegt die erste, in Aprastutaprasaṃsā die zweite Art vor.

5) Kāvya-lampkāra VII, 38 ff. — Unsere Ausgabe beginnt mit „Rudraṭena“ einen neuen Absatz, wodurch der Leser zu der Meinung verleitet wird, als ob dieser Abschnitt über Rudraṭa handle. Das ist aber nicht der Fall. Denn Rudraṭa lehrt nicht die pratīyamānā Utprekṣā noch die Figuren Rasavat Preyas usw. Es wird vielmehr auch hier von den alten Poetikern im allgemeinen gehandelt und zwar, nachdem mit der Bemerkung über Rudraṭa das *vastumūtra* abgetan ist, über *alamkāra* und *rasādī* als die beiden anderen Arten des *vyāṅgya*, das die Alten nur als *vācyopaskūroka* erkannt hätten.

6) cf. Dhvanyāloka, p. 108.

7) d. h. als eine unausgesprochene Figur, die zur Ausstattung des ausgesprochenen Sinnes, nicht, wie in dem vorhergehenden Falle, einer anderen ausgesprochenen Figur dient.

8) Hemacandra im Viveka zu seinem Kāvya-anuśāsana S. 17 zitiert folgenden Ausspruch Udbhaṭa's im Bhāmahavivarāṇa: *tasmād gaḍarikāpravāheṇa guṇā-lampkārabhedah*. — Es ist beachtenswert, daß Daṇḍin derselben Ansicht gewesen zu sein scheint, Kāvyaḍ. II, 3.

So geht also die Ansicht der Alten dahin, daß in der Poesie die Figuren die Hauptsache ausmachen<sup>1)</sup>.

Nun<sup>2)</sup> hat der Autor des Vakroktijivita die gar mannig- 8  
faltige Vakrokti (dichterische Ausdrucksweise), welche in der auf  
geistreichen Wendungen beruhenden Diktion besteht, als das Leben  
der Poesie bezeichnet, insofern es das Wichtigste in ihr ist; und  
er hat anerkannt, daß die schaffende Tätigkeit<sup>3)</sup> (des Dichters) die  
Hauptsache in der Poesie sei; die Figuren seien gewisse Arten des  
Ausdruckes; wenschon es drei Arten des Unausgesprochenen gebe,  
so sei doch die in jener Tätigkeit bestehende Diktion das, was  
die Dichter erstrebten. So hat er mit (seinen Begriffen) Über-  
tragung, indirekter Ausdruck<sup>4)</sup> usw. das ganze Gebiet des „Tones“  
sich zu eigen gemacht, nur daß (nach ihm) das Leben der Poesie  
die Mannigfaltigkeit des Ausdruckes sei, nicht der unausgesprochene  
Sinn. Das sind die Grundzüge seiner Lehre.

Bhaṭṭanāyaka aber, der die Funktion der Andeutefähigkeit 9  
(zwar nicht begrifflich bestimmte, aber) in divinatorischer Aus-  
drucksweise<sup>5)</sup> als eins der (drei konstituierenden) Elemente der

1) Die alten Postiker haben nicht das Wesen des *dhvani* erkannt; soweit sie ihn erkannt haben, haben sie ihn unter den Figuren behandelt, und wenn sie einen *ātman* der Poesie erkannten, haben sie ihn anderswo als im *dhvani* gesucht.

2) Jetzt werden diejenigen Lehren besprochen, welche über das Wesen der Poesie handeln, das der Dhvanikāra richtig erkannt hat. Die drei außer diesem genannten Autoren sind nach der Vimarśinī S. 12 jünger als jener. Über den Vakroktijivita und seine Lehre cf. ZDMG. 56, S. 400, GN. 1908, S. 10 f. Bhaṭṭanāyaka hat an Dhvanyāloka I, 13 Kritik geübt, siehe Abhinavagupta ad. l. c., er ist also später als der Dhvanikāra.

3) d. h. die durch die produktive Einbildungskraft (*pratibhā*) des Dichters bestimmte (*ulikhita*) Aktion (*karman*). Hiernach ist also die Erfindungsgabe des Dichters der Hauptfaktor, aber man beachte, daß es dabei weniger auf die Erfindung und Gestaltung des Stoffes, als vielmehr auf die der sprachlichen Form abgesehen ist.

4) Ein Zitat im Kommentar läßt etwas tiefer in den Gedankengang sehen: „das soll indirekte Ausdrucksweise (*vakratā*), die hauptsächlich in Übertragung (*upacāra*) besteht, heißen, wo aus etwas eine ferner liegende Übereinstimmung (*sāmānya*) metaphorisch verstanden wird (*upacaryate*) und worauf die Figuren Metapher usw. mit ihrer stimmungsvollen Darstellung beruhen“.

5) Nach dem Kommentar ist Bhaṭṭanāyaka der Repräsentant derjenigen, welche den „Ton“ als undefinierbar betrachten; cf. Dhvanyāloka, p. 2, 9. Ich gebe eine Übersetzung der Hauptstelle über Bhaṭṭanāyaka in dessen eigenen Worten: Abhinavagupta zu Dhvanyāloka, p. 67 (vgl. Kāvya Prakāśa und Pradīpa zu IV, 4, 5). Es handelt sich darum, daß die Stimmung nicht wahrgenommen wird (*pratīti*), noch entsteht (*utpatti*), noch ausgelöst wird (*abhivṛyakti*). „Wenn die Stimmung als einer anderen Person gehörig wahrgenommen würde, so würde man selbst nicht persönlich von ihr berührt. Aber sie wird auch nicht als einem selbst gehörig aus dem über Rāma's oder Anderer Taten handelnden Gedicht wahrgenommen. Nähme man sie wahr als einem selbst gehörig, so wäre damit zugegeben, daß die Stimmung in einem selbst entstände. Das ist aber ungereimt, weil für den Zuhörer nichts da ist, was als „Faktor“ wirken könnte. Man sage nicht, daß die allen gemeinsame Vorstellung einer Geliebten, welche in uns schlummernde Gedächtniskeime weckt, bewirke, daß ein Faktor als solcher

Poesie anerkannte, bezeichnete die (schaffende) Tätigkeit (des Dichters), die sich Worte und Vorstellungen dienstbar macht<sup>1)</sup>, als die Hauptsache. Außerdem aber erkennt er noch über die Funktionen der Aussagefähigkeit (*abhūdha*) und der *bhāvanā*<sup>2)</sup> hinaus eine in dem Empfinden der Stimmung bestehende, Genuß (*bhoga*) genannte Funktion als hauptsächliche an, mit der der ganze Vorgang seinen Abschluß finde.

funktioniere; denn wie träfe dies bei der Schilderung einer Gottheit und ähnlichem zu! Auch kommt die Erinnerung an die eigene Geliebte nicht als vermittelndes Glied zum Bewußtsein. Und wie könnten solche Faktoren, wie die Überbrückung des Ozeans seitens übermenschlicher Helden wie Rāma usw. zu der Eigenschaft gelangen, allen gemeinsam zu sein? Auch erinnert man sich nicht des heldenhaften Rāma's, weil man ihn ja nicht vorher wahrgenommen hat. Die Stimmung entsteht nicht, wenn man jenen aus einer sprachlichen Komposition kennen lernt, ebensowenig wie wenn man durch direkte Wahrnehmung ein liebendes Pärchen kennen lernt. Nimmt man die Entstehung der Stimmung an, so würde folgen, daß man nicht zum zweiten Male in ein Trauerspiel ginge, insofern man Schmerz empfindet infolge der Hervorbringung der traurigen Stimmung. Das ist aber nicht der Fall. — Die Entstehung ist aber auch nicht Auslösung (*vyakti*); denn wenn die potentialiter vorhandene erotische Stimmung usw. ausgelöst würde, so würde sie in verschiedenem Grade ihr Feld in Besitz nehmen können. Zudem ergeben sich dieselben Schwierigkeiten wie oben, wenn man fragt, ob die Stimmung ausgelöst wird als einem anderen oder einem selbst gehörig. Darum wird die Stimmung vermittelt des Gedichtes nicht wahrgenommen, noch auch entsteht sie, noch wird sie ausgelöst; sondern die sprachliche Komposition, welche ein Gedicht ausmacht, ist total verschieden von allen anderen sprachlichen Darstellungen dank ihren drei Elementen. Von diesen bezieht sich die Aussagekraft auf das Ausgesprochene, die verwirklichende (*bhāvakatva*) auf Stimmung usw., die genießende auf den empfänglichen Zuhörer, womit wir drei Funktionen haben, welche die drei Elemente (der Dichtersprache) bilden. Wäre nun das Element der Aussage für sich allein (ohne die beiden anderen da), würden sich dann die poetischen Figuren *śleṣa* usw. (wesentlich) von Lehrsätzen usw., was die Methode der Wissenschaften ausmacht, unterscheiden; oder würde die durch die verschiedene Bedeutungen (eigentliche und übertragene) bewirkte Mannigfaltigkeit irgend etwas ausmachen; oder das Vermeiden von schlechtem Klang usw. einen Zweck haben? Darum gibt es eine zweite Funktion, welche „Verwirklichung der Stimmung“ (*rasabhāvanā*) heißt; kraft derselben ist die Aussagefähigkeit nur eine Übertragung (d. h. das Ausgesprochene wird zur Grundlage für die Stimmung, wie das Wort für die metaphorische Bedeutung). Und diese verwirklichende Kraft (*bhāvakatva*), die dem Gedichte zukommt, bewirkt, daß die „Faktoren“ usw. allen Zuhörern gemeinsam werden. Nachdem die Stimmung verwirklicht ist, tritt der Genuß ein. Dieser ist von Wahrnehmen, Erinnern, Erkennen durchaus verschieden, wird als Erweichung, Erweiterung und Durchdringung (des Geistes cf. *Kāvya Prakāśa* VIII, 3 ff.) bezeichnet, besteht in dem höchsten Grade der Affektionslosigkeit (*nivṛtti*) als dem ursprünglichen Wesen des eigenen Geistes, der da reines *sattva*, nicht getrübt durch *rajas* oder *tamas* ist, verwandt dem Anschauen des höchsten *brahma*. Dies ist das wichtigste Element: es ist das präformierte (*siddhīrūpa*); die ästhetische Bildung ist (damit verglichen) das Nebensächliche“.

1) Ersteres ist das Gebiet des *sūtra*, letzteres das des *ākhyāna*; der dichterischen Funktion sind aber *śabda* und *artha* subordiniert. Damit ist die *bhāvanā* gemeint, diejenige Funktion, durch welche die Stimmung usw. ins Dasein gerufen wird.

2) Siehe vorhergehende Note.

Der Dhvanikāra dagegen stellt folgendes fest: Weil die Andeutefähigkeit (*vyañjana*), die auch mit *dhvanana*, *dyotana* und ähnlichen Wörtern bezeichnet wird, als eine Funktion (*sui generis*) neben und außer den drei Funktionen: Aussagefähigkeit, Intention 10 des Sprechenden (*tātparya*) und Übertragung, anerkannt werden muß, und weil eine Funktion (i. e. die Andeutefähigkeit) nicht den Satzsinn (*vākyārtha*) ausmachen könne, so bildet letzterer in Form des Unausgesprochenen, das die Hauptsache ist, insofern ihm die Charakterarten (*guṇa*) und Figuren (nur) zur Ausrüstung dienen, 10 die Seele (der Poesie), da mit ihm der ganze Vorgang (beim Lesen und Verstehen eines Gedichtes) seinen Abschluß findet. Da nun eine Funktion nur durch das Objekt ihrer Betätigung in die Erscheinung tritt und somit (nur indirekt) die Hauptsache sein kann, 11 insofern (das Objekt) die Hauptsache ist, und da sie an und für sich nicht zur Empfindung gelangt, so beruht eben auf diesem Objekt alles (was bei der Frage nach der „Seele“ in Betracht kommt). Darum muß man dieses Objekt, das das Unausgesprochene genannt wird, als das Leben (der Poesie) bezeichnen. Ihm kommt seine souveräne Stellung zu als Besitzer (oder Eigentümer) der 12 Schönheit, die von den Charakterarten und Figuren erzeugt wird. Stimmungen usw., die das Leben (der Poesie) ausmachen, darf man nicht als Zierden (*alaṃkāra*) bezeichnen, weil letztere zum Schmuck dienen, die Stimmungen usw. aber als die Hauptsache das sind, was geschmückt wird. Darum stimmen die Leute von Geschmack, 25 welche über den Satzsinn zur richtigen Erkenntnis gelangt sind<sup>1)</sup>, der Ansicht zu, daß das Unausgesprochene, das zum (wahren) Satzsinn wird, das Leben der Poesie sei. Denn niemand kann leugnen, daß es eine Andeutefähigkeit gibt, und wenn man eine solche annimmt, lassen sich andere Theorien als die unsrige nicht aufrecht 30 erhalten.

Wenn aber der Vyaktivivekakāra<sup>2)</sup> sagt, daß das Ausgesprochene als syllogistisches Merkmal bezüglich des Unausgesprochenen fungiere, und daß darum die Andeutefähigkeit im Schlusse (*anumāna*) mit einbegriffen sei, so ist das eine unüberlegte Behauptung, weil 35 zwischen Ausgesprochenem und Unausgesprochenem nicht das Verhältnis der Identität (*tādātmya*), noch das der Kausalität (*tadutpatti*) 13 obwaltet<sup>3)</sup>. Doch dies (Argument), dessen Klarlegung haarscharfen

1) *vākyārthavid*. Damit sind nicht Anhänger einer bestimmten Philosophie wie p. 57 mit *vākyavid* die Mīmāṃsaka gemeint, denn weder diese noch die Naiyāyika erkennen die *vyañjanā* als eine Funktion *sui generis* an.

2) Hierzu bemerkt der Kommentar: „der Vyaktivivekakāra ist später als der Dhvanikāra; darum wird seine Lehre nach derjenigen des Dhvanikāra angeführt. Wenn auch die Verfasser des Vākroktijīva und des Hṛdayadarpaṇa später sind als der Dhvanikāra, so sind doch deren Lehren vor der seinigen angeführt worden, weil sie sich den Ansichten der älteren Poetiker anschließen“. Über den Vyaktiviveka siehe JRAS. 1908.

3) Es ist beachtenswert, daß Ruyyaka hier der buddhistischen Logik folgt, welche die *vyāpti* auf *tādātmya* und *tadutpatti* zurückführt. Siehe p. 146.

Verstand erfordert, soll hier<sup>1)</sup> nicht weiter ausgeführt werden, weil es gar zu verwickelt ist.

Es gibt also eine Funktion Andeutefähigkeit, die in dem Unausgesprochenen ihren Sitz hat. Je nachdem das Unausgesprochene die Hauptsache ist oder nicht, handelt es sich um die zwei Arten der Poesie: den ‚Ton‘ oder die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen. Wenn das Unausgesprochene nicht deutlich (nicht 14 klar beabsichtigt) ist, dann liegt die dritte Art der Poesie vor, die ‚Bild‘ heißt und auf dem Vorkommen von Figuren beruht.

Der ‚Ton‘ ist die höchste Poesie. Je nachdem er auf der 10 Übertragung oder der Aussagefähigkeit beruht<sup>2)</sup>, liegen zwei Arten (des ‚Tones‘) vor, 1) bei dem das Ausgesprochene nicht gemeint ist, 2) bei dem es zwar gemeint ist, aber auf etwas anderes hinausläuft. Die erstere Art ist wiederum zweifach, je nachdem a) das Ausgesprochene seine Bedeutung etwas abändert oder b) vollständig 15 verliert. Die zweite Art ist ebenfalls zweifach, je nachdem der Hergang (wie das Unausgesprochene zum Bewußtsein gebracht wird) a) sich unbemerkt vollzieht, oder b) erkennbar ist. Der auf Übertragung beruhende (1 a, 1 b) beruht auf der Bedeutung der Wörter und hat ein inhaltliches Element zum Unausgesprochenen 20 (*vastudhvani*); der, bei dem der Hergang sich unbemerkt vollzieht (2 a), beruht auf der Bedeutung des Inhaltes und hat 15 Stimmung usw. zum Unausgesprochenen (*rasādīdhvani*)<sup>3)</sup>; der, bei dem der Hergang bemerkt wird (2 b), beruht auf der Bedeutung der Wörter, des Inhaltes oder beider und hat zum Unausgesprochenen 25 ein inhaltliches Element oder eine Figur<sup>4)</sup>. Der Ton, der die Stimmung usw. zum Unausgesprochenen hat, ist (von mir) in der *Alaṃkāraśāṣṭrī* dargestellt worden, da in der Poesie die erotische Stimmung die wichtigste ist; das übrige ist ebendasselbst, wie sich Gelegenheit bot, behandelt worden. Die Poesie mit subordiniertem Unausgesprochenen nach ihren Arten, z. B. wo das Unausgesprochene etwas Ausgesprochenem subordiniert ist<sup>5)</sup>, ist je an seiner Stelle bei der *Samāsokti* usw. dargelegt<sup>6)</sup>.

Das ‚Bild‘ aber ist nach der Natur von Wörtern, Sinn und 35 Figuren von gar mannigfacher Art; denn

1) Weil, nach dem Kommentar, der Verfasser es in dem *Vyaktiviveka-vicāra* getan hat.

2) Dieser Grund der Einteilung ist dem Dhvanyāloka fremd; nach Dhv. p. 56 dürfte Ānandavardhana denselben abgelehnt haben. Mammāṭa (K. Pr. 4, 1) hat ihn bereits.

3) So nach der Verbesserung des Herausgebers zu lesen.

4) Im Texte ist die Interpunktion irrig und nach meiner Übersetzung zu verändern.

5) Es scheint damit die Stelle K. Pr. 15, 1 *aparasyāṅgam* gemeint zu sein.

6) Nach der *Vimarsinī* vom Dhvanikāra mit Berufung auf Dhv. 1, 14. Die Einteilung des *guṇibhūtavāṅgya* findet sich aber erst in der folgenden *parikara*-Strophe *vyāṅgyasya pratibhūmatre vācyārthānugame 'pi vā, na dhvanir, yatra vā tasya prādhānyam na pratīyate*.

Hierbei sind die Wiederholung des Sinnes, des 16  
Lautes, und des Lautes und des Sinnes die drei Arten  
der Wiederholung.

Im Anfange werden die Arten der Wiederholung genannt, um  
5 die Einteilung der gleich zu besprechenden Figuren vorzubereiten.  
Obschon die Laute vor dem Sinn beim Verstehen<sup>1)</sup> in Betracht  
kommen, so wird doch zuerst eine auf den Sinn bezügliche Eigen-  
schaft behandelt, damit die „scheinbare Wiederholung“ nach dem  
feststehenden Gebrauch der Alten zuerst beschrieben werde. Das  
10 Wort *iha* (im Sūtra) bedeutet: in dem Abschnitt über Lautfiguren;  
das Wort *iti* dient zur Angabe der Arten; das Wort *drei* stellt  
die Vollständigkeit der Anzahl fest.

Unter diesen ist die tatsächliche Wiederholung  
des Sinnes ein Fehler.

15 Die Wiederholung ist zwiefach, je nachdem sie tatsächlich ist  
oder nicht. Das zu meidende wird zuerst genannt, damit man in  
Gedanken zu dem zu wählenden fortschreite und dabei bleibe. Das  
Wort *tatra* (unter diesen) deutet die Auswahl aus den dreien an. Tat-  
sächlich heißt die Wiederholung, wenn sie nicht aufhört als solche  
20 zu erscheinen.

Was nur anfänglich als Wiederholung erscheint, 17  
das ist scheinbare Wiederholung.

Das Wort „anfänglich“ ist gesetzt, um anzudeuten, daß man  
schließlich es anders ansieht (d. h. als keine Wiederholung). Der  
25 zu definierende Name (*punaruktavadābhāsam*) ist ins Neutrum ge-  
setzt, um anzudeuten, daß im Unterschied von gewöhnlichem  
Schmuck (wie Halskette, Armbänder usw.) die poetischen Zierden  
(*kāvyaalamkāra's*) in Abhängigkeit von dem, was geschmückt wird  
(daher in grammatischer Kongruenz mit *kāvya*) stehen<sup>2)</sup>. (Die  
30 genannte Figur) ist eine Sinnfigur, weil sie sich auf den Sinn be-  
zieht, da es eine Wiederholung des Sinnes ist. Die verschiedenen  
Arten werden aber hier aus Furcht vor Weitläufigkeit nicht auf- 19  
gezählt. Beispiele bietet mein Śrīkaṇṭhastava, z. B.:

„Ich verehere den HERRN, Pārvatī's Genossen, der Armbänder“  
35 „aus den Umschlingungen (*valaya*, nicht Armband) des Leibes des“  
„gewaltigen (*ahina*, nicht *ahi-ina*, Schlangenfürst) Schlangenfürsten“  
„trägt, den ersten der Berge (*śailādi*, nicht Sohn des Śilādi, i. e.“  
„Nandin) und Nandin beschreitet, Amors Stolz demütigt, einen vor-“  
„züglichen (*puṅgava*, nicht Stier) Stier zum Wahrzeichen hat.“  
40 „drei (*sikhiṃ*, nicht Feuer) feurige Augen hat und von Śarva und“

1) Statt *apratīṭāv* lies *pratīṭāv*, wie auch der Kommentar gelesen zu  
haben scheint.

2) Die gewöhnlichen Schmucksachen sind mit dem Körper verbunden  
(*samyogasambandha*), die Figuren aber inhärieren dem Gedichte (*samavāya-*  
*sambandha*), cf. GN. 1908, S. 3.



„Maṅgalā (einem der 11 Rudras und einer Form der Durgā) begleitet ist<sup>1)</sup>.“

„Schützen möge euch das reinigende (*pāvaka*, nicht Feuer)“  
 „Feuer, das gewaltige (*dāruṇaḥ*, nicht abl. von *dāru*) aus dem“  
 „Holz entstandene, die Entstehung (*bhūti*, nicht Asche) der Asche“  
 „bewirkende, höchste, wie Blut (*rakta*, nicht rot) rot strahlende“  
 „äußerst heiße.“

Hier handelt es sich (nur) um Nomina, es gilt aber auch bei Verben, wie ebendasselbst:

„Der das Herz bezaubernde (*hara*, nicht Śiva) Śiva, der Ohr-“<sup>10</sup>  
 „ringe (*kuṇḍala*, nicht Schlange) aus Schlangen trägt, dessen heller“  
 „Mond klar leuchtet (*śubhrāṁśu*, nicht Mond) wie Sandel (*śaśin*,“  
 „nicht Mond), möge immerdar vor Leide (nicht *sadā pāyāt*, immer“  
 „schützen) schützen alle Welten.“

Wiederholung der Laute ist Wiederholung von<sup>15</sup>  
 Konsonanten (Alliteration) oder von Konsonanten mit  
 Vokalen<sup>2)</sup>.

Sofern es sich um Schmuck der Rede handelt, zählt die  
 Wiederholung von Vokalen allein (Assonanz) nicht mit, weil sie  
 keine Schönheit besitzt. Darum gibt es nur zwei Arten: (Wieder-<sup>20</sup>  
 holung von Konsonanten) und Wiederholung von Konsonanten mit  
 Vokalen<sup>3)</sup>.

20 (Erstere heißt) Chékānuprāsa, wenn durch den  
 Numerus (die Zahl der Konsonanten) festgesetzt ist<sup>4)</sup>.

Es ist die mehr als einmal eintretende Ähnlichkeit von zwei<sup>25</sup>  
 Gruppen von je zwei Konsonanten. *saṁkhyāṇiyamapūrvam* be-  
 zieht sich auf *vyañjana* und *samudāya*, z. B.

„Warum doch, o Frosch, gemeiner Geselle, preßt du deinen“  
 „Leib Abends und machst ein Lärmen wie vor Wut? Schämst“  
 „du dich denn nicht, wenn du das ohrentzückende lustige Ge-“<sup>30</sup>  
 „schnatter der Enten hörst<sup>5)</sup>?“

Hier ist, wenn man nur auf die Ähnlichkeit des *y* sieht, in  
 dem Worte *sāyam* diese Figur mit dem *Vṛtṭyanuprāsa* vermischt

1) *sasarvamaṅgalam*; die scheinbare Tautologie liegt wohl darin, daß  
*samaṅgala* und *sarvamaṅgala* gleichbedeutend wären. In Wortspielen gelten  
*s* und *ś* als gleich.

2) In unserer Ausgabe nicht als Sūtra bezeichnet; als solches zu erkennen,  
 weil es im folgenden Sūtra vorausgesetzt wird.

3) Im gedruckten Texte ist *vyañjanamātrapaunaruktyam* ausgefallen.

4) Lies *saṁkhyāṇiyamapūrvam* im Sūtra und Kommentar, und setze im  
 Kommentar die Interpunktion davor. — Nur der Dual bezeichnet eine bestimmte  
 Zahl; denn der Singular kann auch, bei einer *jāti*, eine unbestimmte Vielheit  
 bezeichnen. Daher ist hier mit *saṁkhyāṇiyama* die Zweizahl gemeint.

5) Hier finden sich mehrmals gleiche Gruppen von zwei Konsonanten:  
*dardura duradhyavasāya sāyam kuruse ruṣeva etāni kelirasitāni sitac-*  
*chādanām ākarṇya karṇa°.*

(*saṃkara*), insofern (beide Figuren) in derselben Phrase auftreten<sup>1)</sup>.  
*Cheka* heißt soviel wie *vidagdha*.

Andernfalls aber liegt der *Vṛtṭyanuprāsa* vor.

Der andere Fall liegt vor, wenn derselbe einfache Konsonant  
 5 (ein oder mehrmals) wiederkehrt, eine Gruppe von (zwei) Konso-  
 nanten einmal wiederkehrt, drei und mehr Konsonanten (ein oder  
 mehrmals) wiederkehren. *Vṛtti* ist eigentlich eine Funktion, welche  
 die Stimmung zum Gegenstand hat; hier wird so eine Lautgebung  
 genannt, welche diese Funktion enthält. Und diese (*vṛtti*) ist drei- 21  
 10 fach, je nachdem sie aus rauhen, zarten oder mittleren Lauten be-  
 steht. Durch diese (*vṛtti*) wird dieser Anuprāsa gekennzeichnet<sup>2)</sup>. —  
 z. B.<sup>3)</sup>.

„Wenn auch die Muse des Dichters durch vollern Klang auf“  
 „den ersten Anblick sich zu wiegen scheint, so erfreut sie doch“  
 15 „nicht mein Herz, wenn nicht Stimmung darin ist, die vorbereitet“  
 „durch Figuren von kräftigen schönen Vorzügen einem Gusse“  
 „flüssigen Lebenselixiers gleicht.“

Oder

„Ertragen kann man die von Schlangen angeblasenen Feuer-“  
 20 „flammen oder Reihen von Pfeilen, die gifträufelnden Strahlen des“  
 „Vollmondes oder die Winde der Regenzeit, nicht aber der Gazellen.“  
 „äugigen stolzerfüllte (i. e. schmallende) Blicke, die grade, schwarz“  
 „und weißleuchtend, seitwärts gewandt, träge, voll Ausdruck, oder“  
 „voll Trunkenheit sind.“

25 Wenn eine Gruppe von Konsonanten mit den Vokalen  
 wiederholt wird, so heißt diese Figur *yamaka* (künst-  
 licher Reim).

Dabei geben beide Gruppen entweder einen Sinn, oder keinen  
 Sinn, oder die eine gibt einen Sinn, die andere nicht<sup>4)</sup>; danach  
 30 gibt es also kurzweg<sup>5)</sup> drei Arten, z. B.

„Jedem, der ihre leuchtende wie Lotus(blütenblätter) lange“ 22  
 „(*rucire vanajāyate*) Augen sieht, hat kein Gefallen mehr (*rucir*“  
 „*eva na jāyate*) an den Augen einer andern.“

1) cf. p. 199, 202f. Es ist nämlich in dem ersten Halbvers ein *Vṛtṭya-*  
*nuprāsa* durch das mehrfache Vorkommen von *y*.

2) *upalakṣita*, d. h. die *vṛtti* ist nicht das spezifische Merkmal dieses  
*Anuprāsa*, sondern kommt nur einem Teil desselben zu.

3) *Śrīkaṇṭhacarita* II, 49.

4) *bhinnārthatva* und *abhinnārthatva* bedeuten *sārthakatva* und *nirar-*  
*thakatva*, wie aus dem Kommentar hervorgeht. Denn er erwähnt für die Worte  
*kvacid ekasyānarthakatvam aparasya sārthakatvam* die Lesart: *kvaci sārtha-*  
*katvam kvacin nirarthakatvam* und bemerkt dazu, daß „bei dieser Lesart nur  
 die beiden ersten Arten genannt wären, nicht aber die letzte“. Wie *bhinnār-*  
*thatva* zur Bedeutung von *sārthakatva* kommt, ist nicht klar; sollte es heißen  
 Bedeutsamkeit des (reimenden) Teiles?

5) Viele Poetiker sind nämlich gerade über die *yamakas* sehr ausführlich.

Hier geben beide Gruppen einen Sinn. So auch die beiden andern Arten<sup>1)</sup>.

Vollständige Wiederholung von Wort und Sinn ist ein Fehler.

Das Wort „vollständig“ ist gebraucht um anzudeuten, daß die gleich zubesprechende Spezies davon verschieden ist. Es wird gelehrt<sup>2)</sup>: Wiederholung von Wort und Sinn ist Tautologie, wenn es sich nicht um einen *Anuvāda* handelt.

- 23 Wenn aber die Intention verschieden ist (trotzdem dasselbe Wort in derselben Bedeutung gebraucht ist), so heißt diese Figur *Lāṭānuprāsa*.

„Intention“ bedeutet „auf etwas anderes hinaus laufen.“ Dies ist verschieden, nicht aber die Laute oder die begriffliche Bedeutung des (wiederholten) Wortes, z. B.

„Dann erst hat man Vorzüge, wenn Kenner sie würdigen.“<sup>15</sup>  
„erst wenn sie von den Sonnenstrahlen geküsst werden, sind die“  
„Lotusse (wirklich) Lotusse<sup>3)</sup>.“

„Was soll ich viel reden? Höre dies: Verzieh hier ein“  
„Weilchen, so gut du vermagst, schließend die Augen, o du mit“  
„Augen wie Lotusblätter; wenn ich den goldenen Lotus, o Schöne,“<sup>20</sup>  
„dem Götterfeinde eiligst geraubt, bin ich gleich wieder hier<sup>4)</sup>.“

Abschon hier in den Worten *abjapatranayane nayane nīmīlya* usw. die Kasusendung usw. nicht wiederholt ist, so liegt doch ein *Lāṭānuprāsa* vor, da der Hauptsache nach das Wort und die Bedeutung wiederholt wird<sup>5)</sup>.<sup>25</sup>

„Schön sind die Riedgräser wie Riedgräser (nur sein können),“  
„und die Seen wie Seen; das Herz der Jugend haben erobert die“  
„Ströme wie Ströme<sup>6)</sup>.“

- 24 In dergleichen Fällen findet nicht die „Vermischung in derselben Phrase“ statt zwischen den Figuren *Lāṭānuprāsa* und *Ananvaya* (p. 30), weil beide einen verschiedenen Wirkungskreis haben,

1) Der Kommentar bemerkt, daß eine notwendige Bedingung für die *yamakas* sei, daß sie an bestimmter Stelle des Verses ständen, wie das ja auch bei anderen Poetikern teils ausgesprochen ist, teils aus den Beispielen hervorgeht. Unser Autor sagt es nicht ausdrücklich; aber wenn er nicht diese Ansicht gehabt hätte, würde sein Beispiel für den *chekānuprāsa* ebensogut für die *yamakas* passen (und zwar für die 2. und 3. Art dieser Figur). Wenn aber an beliebigen Stellen des Verses drei Silben, oder nur ein paar Silben wiederholt werden, so ist das kein *yamaka*, sondern *vṛtṭyanuprāsa*.

2) *Nyāyasūtra* V, 2, 14. *Anuvāda* ist die Wiederholung einer Vorschrift oder des Vorgesprochenen, wenn dies zu bestimmten Zweck geschieht, z. B. bei einer Erklärung ib. II, 1, 64.

3) Aus *Anandavardhana's Viṣamabāṇalīlā*. — cf. *Dhvanyāloka*, p. 62.

4) *Navasāhasāṅka* X, 69.

5) Der Kommentar bezweifelt, und zwar mit guten Gründen, daß hier der *Lāṭānuprāsa* vorliegt, weil das erste *nayane* kein selbständiges Wort, sondern nur ein Bestandteil eines anderen, nämlich *abjapatranayane* sei.

6) *Udbhaṭa, Alamkārasamgraha* I, 16.

insofern erstere ihren Sitz in Wort und Sinn, letztere im Sinn allein hat<sup>1)</sup>).

Im Ananvaya ist die Gleichheit der Wörter eine akzidentelle Folge, die abhängt von der Angemessenheit<sup>2)</sup>, in diesem Lāṭānuprāsa aber ist sie ein notwendiger Faktor.

So gibt es bei der Wiederholung vier Figuren.

Ohne weiteres klar.

Wenn die Buchstaben Veranlassung geben zu Figuren, z. B. eines Schwertes, so heißt dies „Bild“  
10 (*citra*).

Da in diesem Abschnitt von „Wiederholung“ die Rede ist, so wird das „Bild“ erwähnt, das in der Wiederholung von Buchstaben besteht, die an bestimmten Stellen mehrfach gelten. Wenn auch die geschriebenen Buchstaben in Form eines Schwertes usw. an-  
15 geordnet sind, so gilt doch diese Figur als von wirklichen Lauten, weil die Leute geschriebene Worte von den aus Sprachlauten, 25 welche der Luft inhärieren, bestehenden nicht unterscheiden. Das „z. B.“ im Sūtra soll Padmabandha und andere Figuren, deren Wesen im Namen ausgedrückt ist, einschließen; z. B.:

20 *bhāsate pratibhāsā rasābhātāhatāvibhā  
bhāvūtāmāsubhāvāde devābhā bata te sabhā*<sup>3)</sup>.

„(O du geistvoller (Fürst)! dein Hof glänzt durch Geschmack“, erleuchtet, von ungeminderter Macht, GOTT erkennend, gewandt“ „in der Diskussion, göttergleich.“)

25 Hier haben wir die Figur eines achtblättrigen Lotus. Da man in den horizontalen und vertikalen Blättern von der Mitte zum Rande und von dem Rande zur Mitte geht, so gelten dort die Silben doppelt, in den schrägen Blättern einmal, die Silbe im Fruchtboden mehrfach.

\* \* \*

30 Wenn Ding und Bild gleiche Eigenschaften haben, (so gibt es mehrere Möglichkeiten); wenn ihre Getrenntheit und Nichtgetrenntheit sich die Wage halten, (so heißt die Figur) Vergleich, Upamā.

1) Laut- und Sinnfiguren sind also vollständig voneinander getrennt, sodaß eine „Vermischung“ (*saṃkara*) nicht möglich ist, nur eine Verbindung (*saṃśṛṣṭi*). cf. p. 197.

2) Im Ananvaya können auch für dieselbe Sache zwei Synonyma gebraucht werden, aber es ist meist passender, dasselbe Wort zweimal zu gebrauchen.

3) cf. Kāvya Prakāśa IX, 8. Man zeichne eine Blume mit 8 Blättern, in die Mitte schreibe man *bhā*, in das Blatt zur Rechten *sate* von der Mitte ausgehend, in das nach unten folgende *prati* vom Rande aus, in das folgende *sāra* von der Mitte aus, dann in das nächste *tāha* von der Mitte aus, in das Blatt zur Linken *tāvi* vom Rande aus usw. Man liest dann von der Mitte ausgehend, indem man in der angegebenen Reihenfolge weitergeht, in den senkrechten und horizontalen Blättern einmal von der Mitte zum Rande, dann vom Rande nach der Mitte, diese immer mitnehmend, wenn man an sie kommt.

Es folgt der Abschnitt über Sinnfiguren. — Die Worte „Ding und Bild“ im Sūtra haben den Zweck, ein anstößiges<sup>1)</sup> Ding oder Bild auszuschließen. Gleichheit der Eigenschaften ist auf dreierlei Weise möglich: 1. Die Verschiedenheit (von Ding und Bild) wird betont, wie bei der Figur Vyatireka usw. 2. Die Nichtverschiedenheit wird betont, wie bei der Figur Metapher usw.; 3. beides hält sich die Wage wie im vorliegenden Falle (beim Vergleich). So sagt  
 25 man ja, daß es sich dort um Ähnlichkeit handele, wo einiges gemeinsam und anderes verschieden sei. Wir behandeln den Vergleich zuerst, weil er wegen der Mannigfaltigkeit seiner verschiedenen 10 Formen das principium verschiedener Figuren ist. Die Alten haben die Vergleiche eingeteilt, je nachdem sie komplett oder defekt sind<sup>2)</sup>. Sehen wir davon ab, so kann das tertium comparationis entweder  
 27 (nur einmal) als in identischer Form (Ding und Bild) angehörig ausgesprochen werden, oder zweimal, für das Ding und für das Bild) je 15 besonders als Etwas und sein Gegenstück; in letzterem Falle können (die beiden Erscheinungsformen des tertium comparationis) entweder (nur sprachlich verschieden sein, indem zwischen ihnen nur die Beziehung auf) ihr Substrat eine Verschiedenheit (des Ausdrucks) bewirkt<sup>3)</sup>, wie bei der Prativastūpamā, oder (sachlich verschieden), 20 indem zwischen ihnen das Verhältnis von Original und Konterfei obwaltet, wie beim Dr̥ṣṭānta.

Wir geben die Beispiele in der (angedeuteten) Reihenfolge:

„Wie durch ihre hellleuchtende Flamme eine Lampe, wie durch“  
 „die Gaṅgā des Himmels Pfad, wie durch geschulte Sprache ein“ 25  
 „Weiser, so war durch sie (Pārvatī) er (der Hīmalaya) rein und“  
 „geziert“<sup>4)</sup>.“

„Das Mädchen mit den langen Wimpern hat, wie sie daherging“  
 „und ihr Köpfchen auf oft wendendem Halse wie einen Lotus auf“  
 „drehendem Stengel trug, ihre mit Nektar und Gift getränkten“ 30  
 „Blicke mir tief gleichsam ins Herze gebohrt“<sup>5)</sup>.“

Hier ist „wendend“ und „drehend“ verschieden nur mit Rücksicht auf ihr Substrat (Hals und Stengel); aber zwischen dem, wovon sie Attribute sind (nämlich Hals und Stengel), besteht das Verhältnis von Original und Konterfei. 35

„Der Pāṇḍyakönig hier, der eine lange Halskette über seine“  
 „Schultern gehängt und mit rotem Sandel seinen Leib gesalbt hat,“

1) *apratīta*. Das Bild (*upamāna*) ist anstößig, wenn es z. B. in einem andern Genus steht, das Ding (*upameya*), wenn es ungeziemend ist es zu nennen.

2) d. h. ob die zu einem Vergleich nötigen Bestandteile vollständig ausgesprochen werden, oder der eine oder andere verschwiegen wird. Die vier Bestandteile sind: Ding (*upameya*), Bild (*upamāna*), tertium comparationis (*sādhārana dharma*) und Ausdruck der Vergleichung (*upamāpratīpādaka pada*).

3) Dieselbe Wendung in umgekehrter Anwendung p. 82.

4) Kumārasambhava I, 28.

5) Mālatīm. I, 27.

„strahlt wie der Gebirge König, dessen Gipfel die Morgensonne“  
 „rötet und von dem ein Wasserfall hervorbricht<sup>1)</sup>.“

Hier werden Wasserfall und Morgenrot als Konterfei von Hals- 28  
 kette und Leibessalbe dargestellt.

5 Wenn ein und demselben Gegenstand das Ver- 30  
 hältnis von Ding und Bild zukommt, (so heißt die  
 Figur) Ananvaya.

Hinsichtlich des Dargestellten (nicht objektiv) versteht sich hier  
 das obige Verhältnis (d. h. die Ähnlichkeit). Daß man aber einer  
 10 Sache zwei einander widersprechende Eigenschaften (sowohl Ding als  
 auch Bild zu sein) beilegt, bezweckt, eine gleichwertige zweite zu  
 negieren. Und darum ist die Bezeichnung Ananvaya auch etymo-  
 logisch zutreffend.

„Arjuna wie Arjuna im Kampfe berühmten Mutes, und Bhīma“ 31  
 15 „wie Bhīma schrecklich wütend gegen die Feinde begaben sich“  
 „ehrerbietig wie um ihn zu höhnen zum Führer der Kurus unter“  
 „dem Banianbaume.“

Wenn dasselbe (Verhältnis von Ding und Bild)  
 zwischen zweien umschichtig besteht, (so heißt die  
 20 Figur) Upameyopamā.

Das Wort „dasselbe“ bezieht sich auf das Verhältnis von Ding 32  
 und Bild. „Umschichtig“ bedeutet: nicht gleichzeitig. Darum tritt  
 diese Figur in zusammengesetzten Sätzen auf. Und sie ist zwiefach,  
 jenachdem das tertium comparationis ein Wort, oder als etwas und  
 25 sein Gegenstück dargestellt ist. Ersteres in folgender Strophe:

„Das Wasser ist wie der Himmel, der Himmel ist wie das“  
 „Wasser, der Schwan wie der Mond, der Mond wie der Schwan,“  
 „die Seelilien wie die Sterne, die Sterne wie die Seelilien.“

Letzteres in folgender:

30 „Dort prangen mit strahlenden Lotussen als Antlitzen die“  
 „Wasserbassins wie Weiber, und mit strahlenden Antlitzen als“  
 „Lotussen die Weiber wie Wasserbassins.“

Wenn die Wahrnehmung von etwas Ähnlichem  
 die Erinnerung an eine andere Sache erweckt, (so  
 35 heißt die Figur) Smaraṇam.

Die andere Sache ist eben (der ersteren) ähnlich. Es ist kein  
 Schluß (*anumāna*), weil dabei keine Concomitanz (*avinābhāva*) vor-  
 liegt. Z. B.:

„Sehe ich den Knaben, dein Ebenbild, der die Macht der“ 33  
 40 „Götter und Asuren übertrifft, so gedenke ich des Raghu-Sprößlings,“  
 „wie er den Bogen handhabte bei der Vernichtung der Feinde des“  
 „Opfers und des Sohnes Kuśika's.“

1) Raghuvamśa VI, 60. Lies mit Mallinātha *haricandanena* statt *nava*°.

Eine Erinnerung nicht auf Grund einer Ähnlichkeit bedingt aber nicht diese Figur, z. B.:

„Ich erinnere mich, wie ich hier an der Godā zurückgekehrt“  
 „von der Jagd durch den Luftzug von dem Wellenspiel her von“  
 „meiner Ermüdung erleichtert in trauter Einsamkeit meinen Kopf“ 5  
 „in deinen Schoß lege und in den Vānīralauben schlafe<sup>1)</sup>.“

Hier ist übrigens nicht ganz in Ordnung, daß die Attribute des Subjekts, die ja dem Zustand, dessen man sich erinnert, angehören, bezogen sind auf den (gegenwärtigen) Zustand dessen, der sich erinnert<sup>2)</sup>. — Die Erinnerung ferner<sup>3)</sup>, die durch eine andere 10  
 Veranlassung als Ähnlichkeit geweckt wird, fällt ins Gebiet der  
 34 Figur Preyān, z. B.: „Ach, auch im Zorn ist ihr Antlitz lieblich.“  
 Und dort ist es der Fall, wenn sie durch die Faktoren usw. angekündigt wird, nicht wenn sie nur durch die Nennung ihrer selbst mitgeteilt wird, wie in letzter Strophe und ähnlichen. 15

„Diejenigen welche dich<sup>4)</sup> sahen, wie du mit der Wurfspeer-“  
 „wunde auf der Stirne und vornen gerötet von Strömen geronnenen“  
 „Blutes in der Schlacht die Feinde niedermähtest, die haben kein“  
 „Verlangen mehr nach dem Anblick des Smarafeindes, strahlend“  
 „von der Flammenmasse des Augenfeuers, welches hervorbrach bei“ 20  
 „der grausigen Verbrennung Kāma's.“

In diesen und ähnlichen Versen, wo die Wahrnehmung eines ähnlichen anderen Gegenstandes dargestellt wird, handelt es sich um die Figur Viśeṣa, in der das Wesentliche ist, daß eine unmögliche andere (als die zu erwartende) Sache gemacht werde. Ein solches 25  
 Machen, d. h. der Begriff von Tätigkeit überhaupt, ist auch im Sehen (worum es sich in unserem Verse handelt) enthalten. Nach anderer Ansicht<sup>5)</sup> liegt aber die Figur Kāvyaṅga vor.

So haben wir diejenige Figuren behandelt, bei denen auf Ähnlichkeit beruhende Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit ein- 30  
 ander die Wage halten. Wir besprechen jetzt diejenigen, bei denen die Nichtverschiedenheit betont wird.

Wenn die Nichtverschiedenheit betont wird, (so entstehen ebenfalls mehrere Figuren;) und wenn eine Gleichstellung stattfindet, ohne daß das Objekt der- 35  
 selben negiert wird, (so heißt die Figur) Rūpaka (Metapher).

35 Insofern die Nichtverschiedenheit (nur) betont wird, bleibt die Verschiedenheit in Wirklichkeit bestehen. Etwas an die Stelle von

1) Raghuvamśa XIII, 35.

2) Dieser grammatische Vorwurf trifft allerdings zu; aber mit Recht sagt der Kommentar, daß das Urteil darüber den Leuten von Geschmack zustehe *sahyodayā eva pramāṇam*. Durch die gewagte Ausdrucksweise soll offenbar die Erinnerung als eine besonders lebhafte und deutliche hingestellt werden.

3) *tuṣabdaś cārthe*.

4) Nach dem Kommentar ist Jayāpīḍa (etwa 780—811 n. Chr.) gemeint.

5) Nach Udbhaṭa, *Alaṃkārasamgraha* VI, 16, wie der Kommentar bemerkt.

etwas anderem setzen heißt Gleichstellung (*āropa*), da diese auf dem Objekt und seinem Korrelat<sup>1)</sup> beruht. Wenn das Objekt negiert wird, so liegt (die Figur) *Apahnuti* vor; andernfalls aber, insofern das Korrelat dem Objekt seine Form (*rūpa*) verleiht, das *Rūpaka*.  
 5 Es waltet aber zwischen beiden Ähnlichkeit ob. So sagt (Daṇḍin): „Ein Vergleich, bei dem die Verschiedenheit übersehen wird, ist  
 eine Metapher“ (*Kāvya*. II, 66). Weil die Identifizierung inten- 36  
 siver ist als die Gleichstellung, so werden die auf ersterer be-  
 ruhenden Figuren später erörtert.

10 Diese (Metapher) ist dreifach, nämlich: 1. einfach, 2. spezia-  
 lisiert, 3. verkettet<sup>2)</sup>. Die erste ist zweifach: 1. a) einmalig, b) mehr-  
 malig; die zweite ebenfalls: 2. a) in allen Punkten durchgeführt, b) nur  
 teilweise durchgeführt. Die dritte ist zunächst zweifach, jenachdem  
 sie durch zweideutige oder nicht zweideutige Wörter hervorgebracht  
 15 wird, und jede dieser beiden Arten (ist es wiederum), jenachdem sie  
 einmalig oder mehrmalig ist, (so daß diese Metapher) vierfach ist.  
 So gibt es also acht Arten der Metapher. Außerdem lassen sich  
 die einzelnen einteilen, je nachdem sie durch einen Satz (i. e. ein-  
 zelne Wörter) oder ein Kompositum dargestellt werden, worüber  
 20 man sich anderwärts belehren möge<sup>3)</sup>. Wir geben die Beispiele nach  
 obiger Reihenfolge.

„Ein Fußtritt des Herrn gehört sich für den Sklaven, der sich“ 37  
 „vergangen hat: darum also, o Schöne, macht's mir keinen Kummer;“  
 „aber daß dein Fuß sich verletzen möge an den stachelichten Keim-“  
 25 „spitzen des (bei mir) eintretenden intensiven Härchensträubens,“  
 „muß ich das nicht besorgen?“

„Eine neue Nektarquelle der Götter, eine Sichel zum Abmähen“  
 „der Finsternis, ein Lotusstengel, entfallen dem Schnabel einer“  
 „betrübten Gans der himmlischen Gaṅgā, eine Doublette von Amor's“  
 30 „Bogen, und auch ein Hoffungsstrick derjenigen, welche sich gegen“  
 „ihre Herzgeliebte vergangen haben, so kommt nach dem Neu-“  
 „mondstage<sup>4)</sup> die Gestalt des Schneestrahlers zum Vorschein.“

2. a) *viśārāśālīni*<sup>5)</sup>.

b) „Nachtgleich erscheint dein, des Fürsten (zugleich „Berges“)“  
 35 „dichter Tamālawaldstreifen, das Schwert, allwo der frische Mut“

1) Objekt (*viṣaya*) bezeichnet die Sache, um die es sich handelt, Korrelat (*viṣayin*) die von dem Dichter zur Vergleichung usw. mit ihr in Verbindung gebrachte.

2) Wenn sich nämlich aus einer Metapher die andere bez. ihre Berech-  
 tigung ergibt.

3) d. h. bei älteren Poetikern, z. B. Daṇḍin. Das bedingt aber kein  
*vaicitṛyam*, d. h. es beruht nicht auf einer Verschiedenheit der *vicchitti's*,  
 welche die Figuren und ihre Unterarten als solche konstituieren, cf. GN. 1908  
 S. 6 ff.

4) *pratipad* ist eigentlich die mit Neumond beginnende Tithi.

5) Der Text dieser Strophe ist nicht in Ordnung. Ich muß sie daher  
 unübersetzt lassen.



„gewaltsam im Kampfe den mit dem Mond wetteifernden Ruhm“  
 „deiner Feinde zusammenzutreiben sich vergnügt<sup>1)</sup>.“

Hier ist das Wort *kṣitibhṛt* doppelsinnig. — Verkettet:

- 38 3. a) „Macht er nicht auch der Pracht des (oder: dem Ge-“  
 „fallen am) roten Lotus ein Ende? ist er nicht auch eine Augen-“ 5  
 „weide? verhilft er nicht auch durch seinen Anblick allein Amor“  
 „zur Herrschaft? Wenn trotz des Mondes deines Antlitzes ein“  
 „zweiter Mond emporkommt, so möchte es Stolz auf seinen Nektar“  
 „sein; doch ist auch der auf deiner Lippe.“

Hier wird der Mond mit dem Antlitz ohne Grundangabe, der 10  
 Nektar mit dem Lippensein durch ein doppelsinniges Wort gleich-  
 gestellt.

- b) „O Herr und bester Held, du Schwan auf dem Mānasasee,“  
 „dem Geist der Weisen, du Sonne, bei der das Nichtschließen der“  
 „Lotusse die Vernichtung des Glückes deiner Feinde ist, du Śiva,“ 15  
 „dessen Aufsuchen der Durgā ein Nichtaufsuchen von Festungen“  
 „ist, du Feuer, dessen Besitzergreifung von Brennholz ein Erkiesen“  
 „von Schlachten ist, du Dakṣa, dessen Unfreundlichkeit gegen Satī“  
 „deine Begeisterung für die Wahrheit ist, du Bhīma, dessen An-“  
 „ciennität über Arjuna dein Eher-sein als der Sieg ist, übe ein“ 20  
 „Jahrhundert Brahma's die Weltherrschaft aus<sup>2)</sup>.“

Hier hat die Gleichstellung von Du und Schwan die von *mānasa*  
 (Geist) und Mānasasee zur Folge; darum liegt eine mehrfach ver-  
 kettete Metapher vor.

- c) „Mit Gedanken, Worten, Werken nehme ich meine Zuflucht“ 25  
 „zu dem barmherzigen Herrn der Welt; Hara's Fußpaar ist das“  
 „Bot zum Übersetzen über den Ozean von Geburt, Alter und Tod.“

- d) „Es siegt in der Schlacht des Mālaver-Indra's Schwert, eine“  
 „Bank für Rājalakṣmī, eine smaragdene Woge des Ozeans der“  
 „Tapferkeit, ein Streifen des zusammengeronnenen Brunstsafes des“ 30  
 „gewaltigen Sieg-Elefanten, der Feinde-Geschlechter (= Rohre) zer-“  
 „bricht, eine dunkle Regenwolke für (i. e. fortreibend) den Ruhmes-“  
 „schwan des Muralakönigs, der in Schlachtenfurcht sich ängstigt,“  
 „ein Haremswächter der Erde.“

Hier ist „Haremswächter der Erde“, obgleich eine verkettete 35  
 Metapher, defekt<sup>3)</sup>. Dem analog sind auch andere Varietäten spuren-  
 weise angedeutet.

Die (Metapher) tritt auch zutage auf Grund von Unähnlich-  
 keit, z. B.:

1) Nach dem Kommentar wollen andere in diesem Verse eine Samāsokti  
 sehen, darum gibt der Kommentar ein einwandfreies Beispiel für Ekadeśavartī  
 Rūpaka.

2) Vgl. Kāvya-pradīpa, S. 388.

3) Komplette würde sie sein, wenn gesagt wäre: Kammerher der Erde =  
 Serail. Verkettet ist die Metapher, weil die von König = Kammerherr die  
 von Erde = Serail nach sich zieht.

„Wenn in diesem eisernen Zeitalter Menschen in eitler Hoff-“ 39  
 „nung einem Könige dienen, jener Wüste für das Wasser des“  
 „Wohlwollens, jener Luft um edle Taten drauf zu malen, jener“  
 „Neumondsnacht für den Mondschein der Tugenden, jenem Hunde-“  
 5 „schwanz für das Annehmen von Gradheit, so ist deren Dienst-“  
 „fertigkeit nur unnütze Kunst in Anbetracht Śivas, der nur durch“  
 „Liebe leicht zu gewinnen ist.“

In der Metapher kann das Korrelat, obschon es als ein Ding  
 seinen stehenden Charakter hat, den ihm eo ipso nicht zukommenden 40  
 10 Numerus des Objektes bekommen, weil es den einzelnen (Objekten)  
 gleichgestellt wird; z. B. „an einzelnen Stellen waren die Waldbrände  
 Kapilas (braun), die Haarflechten und Bast sich zu eigen gemacht  
 hatten“. Denn der Weise Kapila ist nicht in Mehrzahl vorhanden.

„Das aus der Schlangen-Wolke entstandene Wasser (und Gift)“  
 15 „verursacht in hohem Grade Umherirren, Unlust, Herzschwäche,“  
 „Ohnmacht, Bewußtlosigkeit, Umneblung der Sinne, Verfall des“  
 „Körpers und Tod bei Mädchen, die vom Liebsten getrennt sind.“

Hier empfindet man eine Doppelsinnigkeit in dem Worte *viṣa*  
 (Flüssigkeit und Gift) mit dem Begriffe Gift, welche durch gewisse  
 20 Wirkungen von bestimmter Zahl vorbereitet ist. Das Wort „aus  
 der Wolkenschlange entstanden“ bringt die Metapher zum Abschluß;  
 denn ohne die fertige Metapher kommt (der Doppelsinn) nicht zu-  
 stande. Es ist aber nicht eine auf (jener ersten Metapher beruhende)  
 „verkettete“ Metapher mit Doppelsinn im Worte *viṣa*; darum nimmt  
 25 man hier die Figur Doppelsinn (Śleṣa) an<sup>1</sup>).

Wenn das Korrelat zum Zustandekommen der  
 darzustellenden Sache dienlich ist<sup>2</sup>), dann (heißt die  
 Figur) *Parīṇāma* „Umwandlung“.

Weil das Korrelat in der einfachen Metapher nicht zum Zu-  
 30 standekommen der darzustellenden Sache (Objekt) mitwirkt, so ist  
 dabei seine Bestimmung nur, diese auszuschnücken; in der Um-  
 wandlung aber wirkt das Korrelat mit in der Gestalt (oder als Teil)  
 dessen, was dargestellt wird, weswegen sich das Objekt zum Korrelat  
 umwandelt. Diese Umwandlung unterscheidet sich von derjenigen 41  
 35 der Sāṃkhyas durch das Fehlen der bekannten Bestimmungen: Hinzu-  
 treten (neuer Attribute), Subsistenz (des identischen Dinges) und  
 Aufhören (früherer Attribute).

Die Umwandlung ist zwiefach, je nachdem Objekt und Korrelat  
 in demselben oder verschiedenem Kasus stehen. Ersteres z. B.:

40 „Nachdem jener (Rāma) selbdritt über den Götterstrom, den“  
 „Kranz auf Śiva's Haupt, hinübersetzt war und dem Schiffer“

1) Siehe Dhvanyāloka p. 97. Die Vimarśinī begründet aber Bedenken  
 gegen diese Ansicht.

2) Man kann *prakṛtopayoga* so deuten: mitwirkt in Gestalt des Objekts.  
 Beide Möglichkeiten diskutiert Jagannātha, um die Unrichtigkeit der im Sūtra  
 gegebenen Definition zu zeigen. Rasagaṅgādhara, S. 251.

„(Guha) Saumitri's Freundschaft als Fahrgeld entrichtet hatte, brach“  
 „er eiligst auf nach dem Berge Citrakūṭa, während die Śābarafrauen“  
 „mit ihren nur von ausgebreiteten Armen zu umfassenden Busen,“  
 „den Blick neugierig aufrichtend, ihm nur mühsam Schritt hielten<sup>1)</sup>.“

Hier ist das Objekt „Saumitri's Freundschaft“ in gleichem Kasus 5  
 wie das Korrelat, und ist (in dieses) in der Form des Fahrgeldes<sup>2)</sup>  
 umgewandelt, weil dasselbe in Gestalt der Freundschaft zum Zustande-  
 42 kommen der darzustellenden Sache mitwirkt. Wie nun bei der  
 Samāsokti das Korrelat zum Zustandekommen der darzustellenden  
 Sache mitwirkt und dabei in der Form des Objektes der Gleichstellung 10  
 auftritt, weshalb ihm (dem Objekt) das Verhalten des (Korrelates)  
 imputiert wird, ebenso verhält es sich hier; nur wird dort (in der  
 Samāsokti) das Objekt allein dargestellt, weil das Korrelat hin-  
 zugegacht wird. Hier aber werden beide ausgesprochen, und weil  
 beide wesenseins sind, verwandelt sich das eine in das andere. 15

Die zweite Art, z. B. in folgender Strophe:

„Zuerst beschenkte er den König mit ausgereiften, gefühlvollen,“  
 „zum Munde sich drängenden Worten, darauf mit Rossen usw.“

Beim Zusammentreffen mit einem König ist ein Geschenk an-  
 gebracht. Und da dies hier die Gestalt der Worte hat, so wandeln 20  
 sich diese, obschon in anderm Kasus stehend, zu dem Geschenke um.

Wenn das Objekt in Zweifel gestellt wird, so  
 (heißt die Figur) *Saṃdeha* „Zweifel“.

D. h. wenn außerdem die Nichtverschiedenheit betont wird und  
 eine Gleichstellung stattfindet. Objekt ist die in Rede stehende Sache, 25  
 auf Grund deren<sup>3)</sup> die hineingezogene in Zweifel gestellt wird.  
 Bezieht sich der Zweifel auf letztere<sup>4)</sup>, so wird auch das Objekt  
 43 in Zweifel gestellt. Bei einem durch die Einbildungskraft des  
 Dichters geschaffenen Zweifel, beziehe er sich nun auf die in Rede  
 stehende, oder die hineingezogene Sache, liegt die Figur „Zweifel“ 30  
 vor. Derselbe ist dreifach: rein, eine Lösung einschließend und  
 mit Lösung am Ende. Rein ist er, wenn es beim Zweifeln  
 bleibt, z. B.:

„Ist hier diese ein saftiges junges Reiß, entsprossen dem“  
 „Baume Jugend, ist sie eine Welle des anmutig wogenden Schön-“ 35  
 „heitsmeeres, oder ist es der leibhaftige Unterrichtsstock des Gottes“  
 „zarter Triebe, der nun der Ruhe genießt, nachdem er sehnstichtigen“  
 „Seelen seine Lehre beigebracht hat<sup>5)</sup>?“

Eine Lösung einschließend ist diese Figur, wenn Zweifel am  
 Anfang, Lösung in der Mitte und wiederum Zweifel am Ende steht: 40

„Ist dieser Helios? Doch der fährt mit einem Siebengespann!“  
 „Ist's der Feuergott? Aber der geht ja nicht immerfort unstet“

1) Anargharāghava V, 2.

2) Lies: °ātararūpatvena.

3) Wörtlicher: indem sie der hineingezogenen zur Folie dient, wird diese  
 in Zweifel gezogen.

4) Lies: aprakṛtasandehe.

5) Von Bandhu nach 8bb. 1411.

„allerwärts<sup>1)</sup>! Ist's der leibhaftige Todesgott? Doch der reitet“  
 „auf einem Büffel.“ So überlegen lange bei deinem Anblick in“  
 „der Schlacht die feindlichen Krieger.“

Mit der Lösung am Ende ist derjenige (Zweifel), welcher  
 5 zweifelnd anhebt und mit der Lösung schließt, z. B.:

„Ist's der Mond; wo ist dann der Flecken? Ist's ein Lotus;“  
 „wo ist dann das Wasser? An den zierlichen koketten Reden“  
 „erkenn ich hinterdrein, o Behängige, daß es (dein) Antlitz ist.“

Zuweilen erscheint (diese Figur) so, daß die Korrelate auf ver-  
 10 schiedene Substrate verteilt auftreten, z. B.:

„Hat das Dunkel die Bäume und Felsen männiglich gefärbt,“  
 „hat es den Himmel gesenkt, hat es ihn verdeckt, hat es die“  
 „Unebenheiten der Erde ausgefüllt, hat es die Himmelsgegenden“  
 „fortgeschafft?“

15 Hier wird mit dem Dunkel, dem Objekt der Gleichstellung, 44  
 das Färben usw. als auf die Bäume usw. die verschiedenen Sub-  
 strate verteilt gleichgestellt. Einige erklären dies als eine Art  
 des Zweifels, die auf Identifikation beruht, Andere dagegen für eine  
 Art der Utpreksā, weil das Wort *nu* gebraucht ist, das ein Ver-  
 20 muten ausdrückt.

Wenn eine andere Sache (statt der in Rede stehen-  
 den) auf Grund ihrer Ähnlichkeit (mit dieser) wahr-  
 genommen wird, (so heißt die Figur) *Bhrāntimān*  
 „Getäuscht“.

25 Diese Figur wird direkt nach dem Zweifel definiert, weil sie  
 mit ihm Unrichtigkeit der Erkenntnis als gemeinschaftliches Merk-  
 mal hat. Täuschung ist eine Eigenschaft des Geistes; eine Wendung,  
 in der sie sich findet, heißt „Getäuscht“. Eine durch Ähnlichkeit  
 bewirkte Täuschung bildet den Gegenstand derselben, z. B.:

30 „Haltet (unsere) Lippen nicht für Bimbabeeren, die Locken“  
 „nicht für reife Jambüfrüchte, den Rubin des Ohrschmuckes nicht“  
 „für einen Granatapfel!“ Also von den in der Wüste ermattenden“  
 „lotusäugigen Dämchen immer wieder zurecht gewiesen, sanken“  
 „plötzlich vor Durst zusammen, o König, des Gūjarakönigs zahme“  
 35 „Papageien.“

Eine durch lebensgefährliche Verwundung usw. hervorgerrufene  
 Sinnestäuschung bildet nicht den Gegenstand dieser Figur, z. B.:

„Der Ringer Cānūra, dem Kṛṣṇa mit Faustschlägen die ganze“  
 „Brust bearbeitete, erblickte hundert Monde am Himmelszelt.“

40 Gemeint ist aber auch nur diejenige durch Ähnlichkeit ver-  
 ursachte Täuschung, welche der Dichter wegen eines poetischen  
 Reizes mit seiner Einbildungskraft hervorbrachte, wie in obigem  
 Beispiel, nicht aber eine *re ipsa* hervorgebrachte, wie bei der für

1) Lies *sarvāḥ* für *sākṣāt*, wie *Kāvya-pradīpa*, S. 382.

2) *Kirātārjunīya* IX, 15.

Silber gehaltenen Perlmutter. Das gilt auch von dem Zweifel: ist jenes ein Pfahl oder ein Mensch?

Wenn ein und dieselbe Sache aus bestimmter Veranlassung verschieden angesehen wird, (so heißt die Figur) *Ullekha* „Schilderei“.

- 47 Wo eine Sache verschiedentlich angesehen wird, da liegt der *Ullekha* vor, weil jene in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen geschildert wird. Aber es ist nicht lediglich eine unmotivierte Schilderung, sondern Veranlassung zu ihr ist der Umstand, daß die Sache mit verschiedenen Eigenschaften ausgestattet ist. Laune, persönliches Interesse, Bildung sind die Motive, wie es sich gerade macht. So heißt es (in Utpala's *Īśvarapratyabhijñā*, Pandit III, p. 95): „Nach der Laune, nach dem persönlichen Interesse, nach der“ „Bildung variiert der subjektive Eindruck ein und derselben Sache,“ „die man durch kombinierendes Denken als identisch erkennt.“

- So wenn es im *Harṣacarita*<sup>1)</sup> bei der Beschreibung des Landes *Śrīkaṇṭha* heißt: „das von Asketen für einen Büsserhain, von Hetären für Amor's Tempel, von Schauspielern für einen Konzertsaal (angesehen wurde)“. Hier wird nämlich ein und dasselbe Land, *Śrīkaṇṭha*, mannigfach als Büsserhain usw. dargestellt, weil es die betreffenden Eigenschaften hat. Laune, persönliches Interesse und Bildung können gewöhnlich einzeln oder gesamt in Betracht gezogen werden. [<sup>2)</sup>Aber, könnte eingewandt werden, in derselben Stelle kommen *Rūpaka* vor, z. B. „für einen Stahlzwinger von den Schutzsuchenden, für eine Asurahöhle von Erzsuchern“<sup>3)</sup>], wie kann also diese Figur *Ullekha* darin vorliegen? Ganz recht; aber in den Partien „Büsserhain“ usw. liegt wenigstens kein *Rūpaka* vor, weil hier (dem Objekte, nämlich *Śrīkaṇṭha*) wirklich (und nicht durch
- 48 poetische Gleichstellung) der betreffende Charakter zukommen kann. Wo aber ein *Rūpaka* tatsächlich vorhanden und trotzdem die in Rede stehende Auffassung zulässig ist, da möge Vermischung beider Figuren (*Samkara*) sein; dadurch läßt sich aber unsere Figur nicht gänzlich ableugnen. Und somit ist unsere Darstellung einwandfrei. „Nun, dann habe in solchen Fällen die Figur *Bhrāntimān* statt, weil sie darauf beruht, daß etwas in einer Form angeschaut wird, die es nicht hat.“ Das trifft nicht zu, weil der Figur *Bhrāntimān* jene spezifische Eigentümlichkeit nicht zukommt, daß etwas verschiedentlich angesehen wird, und weil dies eben das ist, worauf unsere Figur beruht. Wir haben aber zugegeben, daß eine Vermischung (hier des *Ullekha* mit *Bhrāntimān*) statthaben könne. „Nun, dann möge hier diejenige Art von

1) S. 97 der Nirṇaya S. P. Ausgabe. Es ist übrigens daselbst von *Sthāp-īśvara* die Rede.

2) *ṽātīkair vivaravyasanibhir ācāryaiḥ*, cf. Zacharias, Beitr. z. ind. Lexik. S. 73 f.

3) Durch Weglassung der eingeklammerten Stelle bekommt das folgende Beispiel „Als *Nārāyaṇa* usw.“ richtigen Anschluß.

Hyperbel (Atiśayokti) sein, bei welcher etwas, das in Wirklichkeit nur eins ist, als verschieden dargestellt wird.\* Darin liegt kein Bedenken. Weil nämlich (in dieser Art von Hyperbel) eine vielseitige Schilderung nach der Einteilung des Gegenstandes, die auf der Verschiedenheit der Beobachter beruht, liegt, und eben dies einen speziellen (der Hyperbel an sich) fremden Reiz ausmacht, so kann diese (Art von Hyperbel) unbedenklich auch hierhin gestellt werden.] Z. B.:

„Als Nārāyaṇa betrachten ihn die alten Weiber, als Gefährten“  
 10 „der Śrī die jungen, die Mädchen aber betrachten ihn neugierig,“  
 „so wie er gerade erscheint<sup>1)</sup>.“

Ähnlich hat man andere Fälle zu beurteilen, z. B.: „breit (ein 49  
 Pṛthu) auf der Brust, weiß (ein Arjuna) an Ruhm<sup>2)</sup>“ usw.; doch besteht der Unterschied, daß in dem vorletzten Beispiele die vielseitige Schilderung auf der Verschiedenheit der Beobachter beruht, hier aber auf der im Objekt selbst liegenden Verschiedenheit. „Liegt aber nicht bei der vielseitigen Schilderung in Ausdrücken wie *guru* ein Wortspiel (*śleṣa*) vor und wie kann man dabei eine andere Figur statuieren?“ Ganz recht! Aber weil hier die Vielseitigkeit (der Schilderung) einen speziellen Reiz veranlaßt, so bewirkt das Wortspiel nur, daß derselbe zur Empfindung gelangt; er fehlt aber nicht an sich. Und auch darum ist es eine andere Figur (als *śleṣa*), weil in solchen Fällen wie oben jener spezielle Reiz sich zeigt, obschon in ihnen kein Wortspiel enthalten ist.  
 25 Darum ist in dergleichen Fällen der Ullekha in seinem Rechte. Ebenso läßt sich belegen, daß diese Figur sich auf den speziellen Reiz auch noch anderer Figuren stützen kann.

Bei Ablehnung des Objektes die *Apahnuti*: 50

Ergänze<sup>3)</sup>: „wenn eine andere Sache vorgestellt wird.“ Dies  
 30 wird zur Unterscheidung von der eben behandelten (bedingten) Ablehnung gesagt, insofern es sich hier um eine Gleichstellung handelt. Die Apahnuti genannte Figur tritt also ein, wenn das Objekt der Gleichstellung abgelehnt und das Korrelat derselben vorgestellt wird. Sie zeigt sich in drei Arten: 1. erst Ablehnung, dann Gleichstellung; 2. erst Gleichstellung, dann Ablehnung; 3. die Ablehnung  
 35

1) Nach dem Kommentar liegen hier der Reihe nach als Motiv: Bildung, persönliches Interesse und Laune vor.

2) Harṣacarita 8. 99. Die beiden Phrasen folgen dort aber nicht direkt aufeinander.

3) Aus dem vorletzten Sūtra. Einige nehmen deshalb, wie der Kommentar sagt, an, daß der Abschnitt über Ullekha an falscher Stelle eingeschoben sei; er gehöre eigentlich hinter den über die Atiśayokti. Der Kommentar zeigt, daß letzteres nicht möglich ist. Aber nichts steht im Wege anzunehmen, daß der Abschnitt über Ullekha hinter dem über die Apahnuti gestanden habe. Denn es ist doch eine unbefriedigende Erklärung, wenn der Kommentar sagt, daß auch beim Ullekha eine *vastvantarapratīti* in Betracht komme. Denn nicht darauf kommt es an, sondern darauf, daß sie dabei ausdrücklich genannt werde; und das ist nicht der Fall, sondern beim Bhrāntimān.

wird ausgesprochen durch Wörter: wie „unter dem Scheine von“ usw., welche die Nichtwirklichkeit (des Objektes) ausdrücken. In den beiden ersten Arten ist der Satz zusammengesetzt, in der letzten nicht. Die erste Art in folgender Strophe:

- 51 „Das was im Monde aussieht wie ein Wölkchen, das nennen“ 5  
 „die Leute ein Häschen; das scheint mir nicht recht. Ich meine“  
 „vielmehr, daß des Mondes Körper markiert ist durch die ver-“  
 „narbten Brandwunden, welche die verlassenen Schönen deiner“  
 „Feinde mit den Fakeln ihrer verliebten Blicke ihm beigebracht“  
 „haben.“ 10

Doch dies Beispiel ist nicht einwandsfrei; denn nachdem die Ablehnung des Hasen im Monde vorausgeschickt ist, paßt die Gleichstellung des Mondes, der mit der Narbe, dem Korrelat des Häschens, versehen ist, nicht in die Konstruktion des Satzes. Gut ist folgendes Beispiel: 15

- „Am Himmelsraum geht jetzt nicht auf die in lichtem Glanz“  
 „leuchtende Scheibe des Vollmondes von gesättigter Schönheit, um“  
 „die Welt zu erobern, sondern von der Abendschöne ist jetzt auf-“  
 „gespannt der weiße Sonnenschirm des (Herrschers) Māra, dessen“  
 „Hauptleidenschaft darin besteht, die Einbildung im Stolz sich über-“ 20  
 „hebender Personen zu zerstören.“

Die zweite Art in folgender Strophe:

- „Kumāra, der immerdar über den durch Askese unterworfenen“  
 „Beten blauer Lotusse: den Augen anmutiger Götterfrauen thront,“  
 „nicht der auf dem Pfau mit buntem Schweife reitet, möge euch“ 25  
 „das Glück der Keuschheit verleihen.“

Die dritte Art in folgender Strophe:

- „In Gestalt von Perlen gelöst von den reinen Halsketten, die“  
 „auf dem bebenden Busen der umher irrenden, flüchtigen Gūjara-“  
 52 „weiber schaukelten, entfielen Jasminknospen-große Schweißtropfen“ 30  
 „deinem Ruhme, der zugleich mit deinen Feinden in der leeren“  
 „Wüste umherschweifte, o Rājamrgāṅka!“

[Wenn hier anstatt des Wortes *śūnye* (leer) *manye* (mein' ich) gebraucht wäre, so wäre es eine Utprekṣā mit einer Ablehnung vereint (eine Figur, deren Berechtigung unten p. 61 festgestellt 35 werden soll); es wird aber (unten p. 64) gezeigt werden, daß (im ersten Verse) in den Worten *ahaṁ tv indum manye*, trotzdem das Wort *manye* gebraucht ist, keine Utprekṣā vorliegt.<sup>1)</sup>]

Auch bei dieser (dritten) Art lassen sich zwei Unterarten unterscheiden, jenachdem die Ablehnung oder die Gleichstellung zuerst 40 steht; aber weil dies nicht eine Besonderheit hervorruft, wird es trotzdem nicht als ein tatsächlicher Unterschied angesehen. Ein Beispiel dafür, daß hierbei die Gleichstellung auf die Ablehnung folgt,

1) Ich vermute, daß diese Stelle, die ich in Klammern setze, eine Glosse ist. Denn hinter ihr würden die Worte *etasmīn api bhede unverständlich*.

haben wir eben gegeben; dafür, daß sie vorausgeht, bietet folgende Strophe:

„Die Hexe Nacht, weiß durch das Einreiben mit dem“  
 „Mondlichtstaub, als Knochen Sterne tragend und der Sucht“  
 5 „frönend, alles verschwinden zu lassen, schweift von Land zu“  
 „Land, in dem Mond als Hexenschädel<sup>1)</sup> Zauberpulver in Gestalt“  
 „des Fleckens mit sich führend.“

Zuweilen aber wird die Unwirklichkeit (des Objektes) durch ein Wort wie Körper usw. begründet, welches ausspricht, daß jenes  
 10 die Form einer anderen Sache hat, z. B.:

„Sicherlich stürzte von Śiva verbrannt Amor in der Gazellen-“  
 „äugigen breite Hüftenpartie, den Nektarsee von Schönheit, weil“  
 „sich diese, das Verglimmen der Kohlen seiner Glieder andeutende“  
 „Rauchsäule an der Nabelhöhle zu (wörtlich: in den Körper) einer“  
 15 „Haarlinie verwandelt.“

Nachdem er die eine Gleichstellung enthaltenden Figuren be- 54  
 schrieben hat, beschreibt er jetzt die eine Identifizierung<sup>2)</sup> ent-  
 haltenden, bei denen ebenso das Hauptgewicht auf die Nicht-  
 verschiedenheit fällt.

20 Hier

55

bei einer Identifizierung<sup>3)</sup>, wenn das Haupt-  
 gewicht auf den Vorgang (des Identifizierens) fällt,  
 (haben wir die Figur) Utprekṣā.

Identifizierung besteht darin, daß das Korrelat durch voll-  
 25 ständige Einverleibung des Objektes als von diesem nicht ver-  
 schieden vorgestellt wird. Dieselbe ist zweifach: 1. noch nicht  
 vollzogen und 2. vollzogen. Noch nicht vollzogen ist sie, wenn das  
 Korrelat als nicht wirklich vorgestellt wird. Diese Nichtwirklich-  
 keit (besteht) insofern als, wenn ein dem Korrelat zugehöriges  
 30 Attribut dem Objekte beigelegt wird, es als bei dem Korrelat tat-  
 sächlich und bei dem Objekt nicht tatsächlich vorgestellt wird.  
 Dieses Attribut ist entweder eine Eigenschaft oder eine Tätigkeit;  
 wenn dasselbe nun (einerseits) als tatsächlich und (andererseits) als  
 nicht tatsächlich vorgestellt wird, so wird das Substrat der Tat-  
 35 sächlichkeit (i. e. das Korrelat) in jenem (dem Objekt) als nicht  
 absolut unwirklich und das andere (i. e. das Objekt) als absolut  
 wirklich vorgestellt. Während das Unwirkliche (das Korrelat) als  
 wirklich vorgestellt wird, ist die Identifizierung noch nicht voll-  
 zogen. Und darum ist dabei der Vorgang (des Identifizierens) die  
 40 Hauptsache. Vollzogen ist sie, wo das Korrelat, obgleich tatsäch-  
 lich unwirklich, als wirklich vorgestellt wird. Diese Wirklichkeit<sup>3)</sup>

1) *mudrākapāla*, cf. *Udāharanacandrikā* zu *Kāvyaśradīpa*, S. 385.

2) *adhyavasāya*.

3) Die Ausgabe markiert hier eine kleine Lücke. Es ist vielleicht *sam-  
 bhāvanā* zu ergänzen und mit *pūrvakasya* zu komponieren. Das Wort (des  
 durch Annahme introduzierten) wäre dann abhängig von *satyatvam*.



57 besteht, insofern der Grund für die Nichtwirklichkeit fehlt. Und darum ist dabei das Identifizierte die Hauptsache. Wenn nun die Unvollzogenheit uns bewußt ist und das Hauptgewicht auf den Vorgang fällt, so wird diese Identifizierung mit Wörtern wie: Annahme, Vermutung, Auslegung, Deutung<sup>1)</sup> usw. bezeichnet. So mit liegt also die Utprekṣā vor, wenn die in Rede stehende Sache durch eine andere vorgestellt wird, weil sie zu einer Eigenschaft oder Tätigkeit jener andern in Beziehung steht.

Die Utprekṣā heißt ausgesprochen (*vācya*), wenn Wörter wie 10 „gleichsam“ usw. gebraucht werden; wenn nicht, so heißt sie unausgesprochen (*pratīyamānā*). Und sie ist vierfach, je nachdem die zur Identifizierung herbeigezogene Sache ein Genus<sup>2)</sup>, Eigenschaft, Tätigkeit oder Individuum<sup>3)</sup> ist. Obschon dieselbe Einteilung auch auf die „in Rede stehende Sache“ paßt, so bedingt sie doch 15 keine Besonderheit und wird deshalb nicht angerechnet. Und weil nun jede dieser Arten doppelt zu nehmen ist, jenachdem etwas Positives oder Negatives fingiert wird, kommt eine Achtheit heraus. Und jenachdem die Veranlassung (zur Identifizierung) eine Eigenschaft oder eine Tätigkeit ist, gibt es 16 Arten; und jenach- 20 dem diese Veranlassung ausdrücklich angegeben wird oder nicht, 32 Arten. Und jenachdem die Vermutung (die zum Identifizieren führt) sich auf den Grund, die individuelle Natur, oder den Zweck bezieht, ergeben sich 96 Arten. So verhält es sich bei der ausgesprochenen Utprekṣā. Da aber bei einem Individuum die Ver- 25 mutung sich meist auf seine individuelle Natur bezieht, so sind die Arten Utprekṣā, die sich auf Grund und Zweck beziehen, dabei in Abzug zu bringen. Wenn auch die unausgesprochene Utprekṣā in abstracto ebensoviele Arten (haben könnte), so ist es bei ihr doch nicht angängig, die Veranlassung nicht anzugeben, weshalb diese 30 Abteilung um die betreffenden Arten ärmer ist. Denn wenn „gleich- 58 sam“ usw. nicht gebraucht wird und die Veranlassung nicht ausgesprochen ist, so ist eine Vermutung unbegründet<sup>4)</sup>. Und meistens ist bei ihr auch die Utprekṣā bezüglich der individuellen Natur nicht möglich. Darum sind von der unausgesprochenen Utprekṣā 35 so viele Arten aufzuführen, als bei ihr möglich sind<sup>5)</sup>. Obgleich sie auf dem Inhalt beruht, so wird sie doch zuweilen durch ein das Attribut (des Korrelats) angebendes doppelsinniges Wort ver-

1) Die deutschen Wörter sollen nicht eine Übersetzung der einzelnen Sanskritwörter sein: *sambhāvana*, *abhimāna*, *tarka*, *ūha*, *utprekṣā*. — *sambhāvanam* wird Kāvya-pradīpa Tīkā, S. 380 erklärt als zum Objekt eines Zweifels machen, bei dem die eine Alternative, das Bild, prävaliert.

2) d. h. was durch ein nomen appellativum bezeichnet wird.

3) Was durch ein nomen proprium bezeichnet wird.

4) Und kann daher sich gar nicht einstellen.

5) Nämlich 48, wie nach dem Kommentar Rucaka in der Alamkāra-nusāṅginī sagt.

anlaßt. Was sich dem Wortsinn nach<sup>1)</sup> wegen des Aussprechens einer Ähnlichkeit als ein Vergleich anlaßt, erscheint zuweilen kraft der Intention des Satzsinnens in dem Maße, wie die Fiktion des Dichters sich klarer entfaltet, schließlich als Utprekṣā. Zuweilen  
 5 wenn Wörter wie „unter dem Scheine von“ angewandt sind, haben wir eine Utprekṣā vereint mit einer Apahnuti. So bekommt dann die Utprekṣā durch die Mannigfaltigkeit der genannten und noch zu nennenden Arten eine unendliche Vielseitigkeit. Jetzt aber geben wir Beispiele für sie nur zur allgemeinen Orientierung.

10 Eine Jātyutprekṣā liegt vor in folgender Strophe:

„Schützen möge euch der wie ein junger Lotustrieb gekrümmte“  
 „Mond, der auf dem flammroten Haupte Śivas angebracht leuchtet“  
 „wie ein von dem krystallhellen, täglich mit dem Wasser der“  
 „strömenden Mandākinī begossenen Schädel getriebener Schößling.“

15 Weil Schößling ein nomen appellativum ist, betrifft die Vermutung hier ein Genus. — Eine Kriyotprekṣā:

„Das Dunkel salbt gleichsam die Glieder ein, der Himmel“  
 „regnet gleichsam Augenschminke.“

Hier betrifft die Vermutung die Handlungen des Salbens und  
 20 Regnens als von dem Dunkel und dem Himmel ausgeübt. Aber in der zweiten Hälfte:

„Wie der Dienst bei schlechtem Herrn ist die Sehkraft ver-“  
 „geblich geworden“

liegt ein Vergleich und keine Utprekṣā vor. — Eine Guṇotprekṣā:

25 „Dies ist der Ort, wo ich auf der Suche nach dir auf dem Boden“  
 „deine verlorene Fußspange erblickte, die wie aus Kummer über“  
 „die Trennung von deinem Lotusfuße in Schweigen sich hüllte<sup>2)</sup>.“

Hier ist Kummer die Eigenschaft. Eine Dravyotprekṣā:

30 „In dem Gedanken, daß diese Unterwelt des Mondes, jener“  
 „Augenweide, entbehre, brachten die Frauen unter dem Scheine ihrer“  
 „Gesichter am Himmel eine Mondschoßpfung hervor<sup>3)</sup>.“

Weil der Mond nur einmal vorhanden ist, gilt er als Individuum (*dravya*).

In den bisherigen Beispielen wurde etwas Positives fingiert;  
 35 etwas Negatives wird fingiert z. B.:

„Ihre beiden Wangenflächen, ach, nachdem sie kaum so ge-“  
 „worden, magerten so sehr ab, wie weil sie einander nicht sehen“  
 „konnten<sup>4)</sup>.“

Hier wird die Negation einer Handlung mit den Worten „weil“  
 40 sie einander nicht sehen konnten“ fingiert. So hat man es sich auch bei dem „Genus“ usw. zurechtzulegen. Eine Eigenschaft als Veranlassung (zum Identifizieren) ist in dem obigen Beispiel: „wie

1) Lies mit Kh. *padārthānvayavelāyām*, wie aus dem Kommentar zu p. 61 hervorgeht.

2) *Raghuvamśa* XIII, 23.

3) *Navasāhasāṅka* XIV, 23.

4) *Udbhaṭa* III, 7.

ein junger Lotustrieb gekrümmt\* die Gekrümmtheit; eine Handlung in „magerten so sehr ab“ das Abmagern. In diesen beiden Beispielen ist die Veranlassung angegeben; sie ist nicht angegeben in „das Dunkel salbt gleichsam die Glieder ein“. Die Vermutung betrifft den Grund in „wie aus Kummer über die Trennung in Schweigen sich hüllte“; sie betrifft die individuelle Natur (der Sache), z. B.:

- 60 „Als der Glutstrahler seine Zeit nicht innehaltend sich auf-  
 „machte, die dem Kuvera liebe Himmelsgegend zu besuchen, da“  
 „stieß die südliche Himmelsgegend den duftigen Wind aus ihrem“ 10  
 „Munde aus wie einen Schmerzensseufzer“).

Sie betrifft den Zweck:

„Des aus Furcht vor jenem fliehenden Colakönigs Stirnhaut“  
 „ritzten die stachelichten Wälder, als wollten sie die (vom Schick-“  
 „sal geschriebenen) Worte sehen, was er jetzt weiter noch erfahren“ 15  
 „sollte“).

Hiermit haben wir orientierende Beispiele für die ausgesprochene Utprekṣā gegeben; — die unausgesprochene z. B.:

„In deinem von tausend Frauen erfüllten Herzen, o Glück-“  
 „licher, keinen Platz findend, tut sie Tag für Tag nichts anderes,“ 20  
 „als ihren dünnen Leib noch dünner zu machen“).

Hier ist „nicht Platz findend“ i. e. „gleichsam nicht darin seiend“ als Grund für das Sichdünnmachen angenommen. So muß man es auch bei den andern Arten auslegen. — Verursacht durch ein doppelsinniges Wort, z. B.:

„Der berühmt auf Erden war als freigebig, der dastand ohne“ 25  
 „Gleichen, der war die Zielscheibe der wetteifernd einschlagenden“  
 „Pfeile Amors.“

Denn hier ist das Wort *mārgaṇa* (Pfeil und Bitten) doppel-sinnig auf das Attribut (des Korrelats) bezogen<sup>4</sup>). 30

Eine Utprekṣā, die sich als ein Vergleich anläßt, z. B.:

„Heil mögen dir spenden die Strahlen von Śiva's Halse, die“  
 „auf der breiten Stirne der Devī Moschustilaka-gleich, in ihrem“  
 „Lotusantlitz bienengleich, auf ihrem Haupte Tamālaknospenkranz-“  
 „gleich, an ihrem Ohre Lotusblumen-gleich, an ihren Brüsten und“ 35  
 „dem Schoße Aloeflecken-gleich sich verhalten“).

Indem an das das „Bild“ bezeichnende Wort *kvīp* angetreten ist nach dem Vārtika (zu Pāṇini III, 1, 11 in S. K.) „an die Prāti-

1) Kum. S. III, 25. Eine eingehende Diskussion der Figuren in dieser Strophe gibt Mallinātha zu dieser Stelle.

2) Vikramāṇkadevacarita I, 116.

3) Hāla 182.

4) Die unausgesprochene Utprekṣā ist: die Pfeile (*mārgaṇa*) Amors kamen zu ihm, weil er als Freigebiger zugänglich für die Bitten (*mārgaṇa*) war.

5) Die Worte, die ich mit „× × × – gleich sich verhalten“ übersetze, sind im Original Denominativa, gebildet durch Antritt der Personalendungen an den Stamm (*prātipadika* Stamm, an den das Suffix *kvīp* angetreten ist, das aber stets abfällt).

padika's tritt *kvip*\*, versteht man zwar zunächst einen Vergleich dabei; weil aber das Bild (Moschustilaka usw.) an sich geeignet ist, der in Rede stehenden Sache (Stirn usw.) beigelegt zu werden, so kommt, wenn diese Beilegung eintritt, zuletzt eine Utprekṣā heraus.  
 5 Oder wie bei der Schilderung der Trennung: „die Armbänder verhielten sich wie Oberarmspangen“<sup>1)</sup> und anderswo. Und diese Utprekṣā zeigt sich auch da, wo alle Elemente eines Vergleiches gegeben sind, wie in dem Harṣacaritavārtika und der Sāhityamīmāṃsā an den betreffenden Stellen mit Beispielen belegt ist, hier  
 10 aber nicht ausgeführt werden soll, weil wir befürchten müßten, zu weitläufig zu werden. — Mit einer Apahnuti wird die Utprekṣā verbunden z. B.:

„Dort wo die Śiprā unter dem Scheine glänzender Schaum-  
 „streifen gleichsam ein helles Gelächter aufschlägt, wenn die Bürger-“  
 15 „mädchen bei der Berührung mit einem Fisch bestürzt zum Ufer“  
 „eilen“<sup>2)</sup>.“

Hier gelangt eine Vermutung kraft des Wortes „gleichsam“, eine Leugnung durch die Anwendung des Wortes „Schein“ (*chala*) zur Wahrnehmung; dasselbe gilt bei Anwendung von Wörtern wie  
 30 *chadma*. — (Nehmen wir die Stelle im Anfang der Kādambari): „wie ein zweiter Indra“; wenn das Wort „ein zweiter“ fehlte, wäre es ein Vergleich; wenn es aber steht und der fragliche König als Indra aufgefaßt wird, so ist es eine Utprekṣā. Fehlte das Wort  
 62 „wie“ (*iva*), so wäre es eine Hyperbel, weil dann die Identifizierung  
 35 vollzogen wäre. Fehlte überdies das Wort „ein zweiter“, so wäre es eine Metapher.

Von der nach den genannten Arten mannigfach erscheinenden Utprekṣā (betrachten wir die *hetu*-, *svarūpa*- und *phala*-Utprekṣā eingehender). Bei ersterer (d. h. derjenigen Utprekṣā, bei welcher  
 30 sich die Vermutung auf den Grund bezieht) wird dasjenige mit der in Rede stehenden Sache verknüpfte Attribut, für welches ein Grund vermutet wird, infolge der Identifizierung als (von dem Attribut der supponierten Sache) ununterschieden (angenommen) und als Veranlassung der Deutung (*utprekṣā*) in Anspruch genommen; und  
 35 dasselbe muß wirklich ausgesprochen sein, weil man sonst nicht wüßte, für was das Betreffende der Grund sein sollte. So in dem Beispiele: „wie weil sie einander nicht sehen konnten“; hier wird das Nichtsehenkönnen als Grund gedeutet für das Abmagern, das  
 40 als mit dem in Redestehenden, den Wangen, verknüpft ausgesprochen ist; und die Wirkung des Grundes, das Abmagern, ist die Veranlassung (der Utprekṣā). Ebenso in dem Beispiele: „die wie aus Kummer über die Trennung von deinem Fuße sich in Schweigen

1) d. h. die Arme des verlassenenen Mädchens werden so dünn, daß die Armbänder bis zum Oberarm heraufkriechen. Die Worte bilden den Anfang einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe, die ich aber nirgends vollständig finde. Von hier sind die Worte in Sāhitya Darp. Com. X, 45 übergegangen.

2) *Navasāhasāṅka* I, 52.

hüllte“. Hier erkennt man das Betrübteisein als Grund für das der Fußspange beigelegte Schweigen, und eben dieses Schweigen ist die Veranlassung der Annahme des Grundes<sup>1)</sup>. Und so überall.

Bei der Svarūpotprekṣā (d. h. derjenigen, bei welcher sich die Vermutung auf die individuelle Natur bezieht), wo eine Sache für eine andere Sache genommen wird, wird das die Veranlassung bildende Attribut zuweilen genannt; so ist in dem Beispiele: „Schützen möge euch der wie ein junger Lotustrieb gekrümmte Mond“ das Gekrümmteisein wirklich genannt; in „wie die Flutzeit des Liebes-  
63 meeres“ ist aber das Aufruhrverursachen in Gedanken zu ergänzen. 10  
Wo aber ein Attribut als einer andern Sache zukommend angenommen wird, auch da haben wir zwei Arten, je nachdem die Veranlassung genannt ist oder nicht. Ein Beispiel für erstere Art:

„Als er nach seiner Krönung gegen die Feinde ziehen wollte,“  
„da erbebe in ihren Grundfesten zitternd die Erde wie von Furcht“ 15  
„befallen.“

Hier ist für die Annahme (*utprekṣā*) eines Attributs viz. das Vonfruchtbefallensein, das der Erde beigelegt wird, die Veranlassung, das Erbeben usw., genannt. Ein Beispiel, wo sie nicht genannt ist (hatten wir oben): „das Dunkel salbt gleichsam die Glieder 20 ein“. Hier ist für die Annahme, daß das Dunkel der Agens der Handlung des Einsalbens sei, die Veranlassung, das vollständige Bedecken, in Gedanken zu ergänzen. Wenn aber letzteres das eigentliche Objekt der Utprekṣā wäre, dann müßte die Veranlassung noch gesucht werden. Es geht aber nicht an, daß das eigentliche Objekt 25 in Gedanken bleibe; denn es verdient als die in Rede stehende Sache ausgesprochen zu werden, weil es die Grundlage für das Vermutete (z. B. das Einsalben) abgibt<sup>2)</sup>. Darum ist es so richtig,  
64 wie wir es dargestellt haben.

Bei der Phalotprekṣā (d. h. derjenigen, bei welcher sich die Vermutung auf den Zweck bezieht,) ist das Veranlassung, was das Mittel (*kāraṇa*) zu diesem (Zwecke) ist; wenn dieses nicht angegeben wäre, was würde dann als Zweck davon genannt sein können? Darum findet sich hier immer die Angabe der Veranlassung; die andere Art (ohne Angabe der Veranlassung) fehlt. Z. B.:

1) VimarśinI: „Das Abmagern ist ein doppeltes: (in Wirklichkeit) durch Askese verursacht und (vom Dichter fingiert) durch das Nichtsehenkönnen verursacht. Beide werden infolge der Identifizierung als ununterschieden betrachtet. Darum ist ein und dasselbe Attribut Veranlassung und Wirkung. Tatsächlich ist jedoch das durch Askese veranlaßte (Abmagern) die Veranlassung, das andere aber erscheint als die Wirkung des Grundes. Darum liegt keine Dialelle vor, weil beide doch unterschieden sind“.

2) Dies scheint gegen Mammaṭa gesagt zu sein (K. Pr. 10, 6); doch ist Letzteres Ansicht schon die von Dandin (*Kāvyāḍ.* 2, 233). Aber die Höflichkeit der Widerlegung läßt ein persönliches Verhältnis zwischen dem Autor und dem zu Widerlegenden vermuten. Jagannātha stimmt Mammaṭa bei (*Rasagaṅgādhara* 297) und stellt ausdrücklich eine *anupāttaviṣayā utprekṣā* auf.

„Gleichsam um die bisherigen Pferde seines Wagens zu wechseln,“  
 „brach Helios auf gen Norden, das Heimatland edler Rosse<sup>1)</sup>.“

Hier ist das Gehen nach Norden das Mittel für den Zweck,  
 das Wechseln (der Pferde), (und dieses Mittel ist) die Veranlassung,  
 die angegeben ist.

Vorstehende Einteilung des Begriffumfanges der Utprekṣā, ob-  
 schon er reichlich in der Literatur zu belegen, ist hier, weil schwer  
 erkennbar, [nicht]<sup>2)</sup> ausführlich dargelegt.

Die Wendung „mein' ich“ (*manye*) bringt die Utprekṣā ebenso-  
 wohl zum Ausdruck als Wörter wie „gleichsam“ (*iva*). Aber wenn  
 die (übrigen) notwendigen Bestandteile für eine Utprekṣā fehlen,  
 so drückt „mein' ich“ eine einfache Überlegung aus, wie in  
 dem Beispiel oben (p. 51): „ich meine vielmehr, daß des Mondes  
 Körper“ usw.

Nachdem (der Verfasser) gezeigt hat, daß die Utprekṣā vor-  
 liegt, wenn die Identifizierung noch nicht vollzogen ist, definiert  
 er jetzt die Atiśayokti (als vorliegend), wenn (die Identifikation)  
 vollzogen ist.

Die Atiśayokti (liegt vor), wenn das Resultat der  
 Identifizierung, (das, womit identifiziert worden ist),  
 die Hauptsache bildet.

Bei der Identifizierung gibt es dreierlei: 1. sie selbst, 2. das  
 Objekt, und 3. das Korrelat. Wenn nämlich das Korrelat das Objekt  
 ganz in sich aufnimmt, da kommt die Identifizierung als solche zu-  
 stande; wenn diese unvollzogen ist, so bildet sie selbst (d. h. der  
 Vorgang an sich) die Hauptsache; wenn sie vollzogen ist, dann bildet  
 das Resultat der Identifizierung die Hauptsache. Bei der Identifi-  
 zierung kann das Objekt nicht die Hauptsache bilden. Wenn das  
 Identifizierte die Hauptsache bildet, dann liegt die Atiśayokti (Hy-  
 perbel) vor. Und von der gibt es fünf Arten: Es wird dargestellt  
 1. verschiedenes als nichtverschieden, 2. nichtverschiedenes als ver-  
 schieden, 3. unzusammengehöriges als zusammengehörig, 4. zusammen-  
 gehöriges als unzusammengehörig, 5. die Wirkung als nicht nach  
 der Ursache eintretend (sondern als gleichzeitig oder vorausgehend).

Verschiedenes als nichtverschieden, z. B.:

„Ein Lotus, wo doch kein Wasser ist, an dem Lotus zwei“  
 „Nymphäen, und diese drei auf einem goldenen Stengel, und der“  
 „zart und lieblich: was ist das für eine Kette von Wunderdingen!“<sup>3)</sup>

Hier sind Antlitz usw., obschon von Lotus usw. verschieden,  
 als nicht verschieden dargestellt<sup>4)</sup>. Umgekehrt z. B.:

„Anders ist ihre Zartheit, anders ihre herrliche Anmut: bei“

1) Vikramāṅkadevacarita VII, 6.

2) Streich *na*.

3) Von Śaṅkaragaṇa nach Sbh. 1516.

4) Hieran knüpft der Kommentar seine kritischen Bemerkungen über die  
*Unechtheit* der p. 69 folgenden eingeklammerten Stelle.

„dieser jungen Schönen<sup>1)</sup> gehört auch kein Strich dem gemeinen“  
„Schöpfer.“

Die Verschiedenheit der an sich nicht verschiedenen Zart-  
heit<sup>2)</sup> usw. wird hier als ein Anderssein dargestellt. Oder wie:

„Als Nārāyaṇa betrachten ihn die alten Weiber, als Gefährten“ 5  
„der Śrī die jungen, die Mädchen aber betrachten ihn neugierig“  
„so wie er gerade erscheint.“

Hier wird (Kṛṣṇa), obgleich in sich nicht unterschiedlich, als  
verschiedentlich dargestellt nach der im Objekt selbst liegenden Ver-  
schiedenheit<sup>3)</sup>. 10

Zusammengehöriges als nicht zusammengehörend wird dar-  
gestellt, z. B.:

„Die Verschwendung von Schönheitsmaterial hat er nicht ver-“  
„anschlagt, sich eine große Arbeit aufgeladen, glücklich lebenden“  
„Leuten hat er das Feuer der Sorge entflammt, und auch sie, die“ 15  
„Ärmste, ist geschlagen, weil ihr kein Freier ebenbürtig ist: welchen“  
„Zweck hatte der Schöpfer wohl im Sinn, als er der Lieblichen“  
„Leib erschuf? 4)“

68 Obgleich hier die „Verschwendung“ mit dem „Schönheitsmaterial“  
in Verbindung steht, ist es doch nicht so dargestellt, damit gezeigt 20  
werde, daß die Schönheit der Schlanken einen hohen Grad habe.  
Oder z. B.:

„War, als sie geschaffen wurde, der Mond der Schöpfer, der“  
„sie mit Glanz ausstattete? war (der Schöpfer), der nur auf Liebe“  
„bedacht war, der Liebesgott selbst, oder der Monat der Blüten-“ 25  
„fülle? Wie vermöchte auch der uranfängliche Muni, der im Veda-“  
„studium verknöchert und gegen die Sinnenwelt gleichgültig ist,“  
„solch' ein liebliches Wesen zu schaffen? 5)“

Obgleich hier eine Beziehung zur Schöpfung des uranfänglichen  
Schöpfers besteht, so ist sie doch als nicht bestehend dargestellt. 30  
Das Umgekehrte z. B.:

„Wenn eine (weiße) Blume auf einem jungen Triebe wüchse,“  
„oder eine Perle auf einer grellen Koralle säße, so gliche das ihrem“  
„reinen Lächeln, dessen Glanz sich auf roter Lippe ausbreitet 6).“

Hier wird die Beziehung durch eine Annahme (Fiktion) her- 35  
gestellt. Oder z. B.:

„Eine Glut, um eine Handvoll Wassers zu kochen, reichliche“  
„Tränen, um in Rinnen abzufießen, Seufzer, um helle Lampen-“

1) *śyāmā*, eigentlich „Braune“, ist Bezeichnung von 16jährigen Mädchen.  
cf. die Erklärung dieser Strophe im Kommentar zu *Kāvya-pradīpa* 10, 14 und  
*Udāharanacandrikā*.

2) d. h. es handelt sich hier um den Begriff von Zartheit, der einheitlich  
ist; und doch wird hier gesprochen, als wenn es zwei solche Begriffe gäbe.

3) *viśayavibhāgena* cf. p. 49 *viśayabheda*.

4) Von *Dharmakīrti* cf. *Dhvaṇyāloka* p. 216.

5) *Vikramorvaśī* I, 9.

6) *Kumārasambhava* I, 44.

„flammen flackern zu machen, der Leib in Weiße eingetaucht — und“  
 „was soll ich sonst noch sagen — die ganze Nacht weicht sie nicht“  
 „von dem Fenster, von dem aus sie dich kommen sieht, und schirmt“  
 „sich mit der Hand vor des Mondes Glanz<sup>1)</sup>.“

5 Hier wird die Glut usw., die mit der Handvoll Wassers usw. 69  
 nicht in Verbindung steht, doch als faktisch mit ihr in Verbindung  
 stehend dargestellt.

Die Aufhebung des Nacheinander von Ursache und Wirkung  
 ist entweder die Umkehrung des zeitlichen Verhältnisses oder die  
 10 Gleichzeitigkeit<sup>2)</sup>. Die Umkehrung z. B.:

„Von dem Herzen der Mālātī nahm zuerst Besitz der Gott mit“  
 „Blumenpfeil und -bogen, zuletzt du, o Liebling der Schönen, in-“  
 „dem du in den Bereich ihrer Augen kamst<sup>3)</sup>.“

Gleichzeitigkeit z. B.:

15 „Gekommen ist die Zeit, wo eilende Wolken in Fülle erscheinen“  
 „und der Waldwind von Kuṭaja, Arjuna und Nīpa-Blüten duftet,“  
 „und ach, gestorben sind die Frauen der Reisenden<sup>4)</sup>.“

Wenn in diesen fünf Arten (der Hyperbel) das Verschiedene  
 als nichtverschieden usw. dargestellt wird, so rückt dabei der  
 20 Gegenstand über die gemeine Wirklichkeit hinaus<sup>5)</sup>.

[Und<sup>6)</sup> hierbei bezieht sich die Identifizierung auf das so-  
 genannte Hyperbolische, welches der beabsichtigte Zweck und damit  
 als das eigentlich Maßgebende die Veranlassung (für die Verwendung  
 dieser Figur) ist. Denn in Fällen wie „ein Lotus, wo doch kein  
 25 Wasser ist“, wo ja das Antlitz usw. von Lotus usw. verschieden ist,  
 da ist die Identifikation der tatsächlichen Schönheit mit der vom  
 Dichter hinzugedichteten die Veranlassung dafür, daß das Verschie-  
 dene als nichtverschieden dargestellt wird. Und dabei ist das  
 Resultat der Identifizierung die Hauptsache, weil die Identifikation  
 30 vollzogen ist. Nicht aber darf man es so auffassen, als ob das  
 Antlitz usw. mit dem Lotus usw. als ununterschieden identifiziert

1) Viddhaśālabhañjikā II, 21, mit mehreren abweichenden Lesarten.

2) Vgl. p. 128, wo diese beiden Arten der Hyperbel ausführlicher be-  
 sprochen werden.

3) Kuṭṭanīmata 102.

4) Rudrāta VII, 60.

5) *lokātīkrāntagocara*. Für die Alten ist dies (*lokaśīmūtivartinī* Daṇḍin,  
*lokaśīmūtivṛtta*) das Charakteristische der Hyperbel.

6) Die eingeklammerte Stelle ist nach dem Kommentar zu p. 67 später  
 eingeschoben; sie widerspricht dem dort von Ruyyaka gesagten (*pūrvāpara-  
 parāhata*) und ist größtenteils Unsinn (*asamañjasaprāya*), was einem Autor  
 von solchem Wissen (*vaidūṣyasālin*) nicht zuzumuten sei. Der Kommentar  
 legt trotzdem mit vielem Scharfsinn den Gedankengang des Interpolators dar  
 und schließt mit den Worten *alam asaṃgatagrānthārthodīraṇena*. Er sagt  
 hier wie p. 107 mit beinahe gleichen Worten: Es ist allgemein bekannt, daß  
 nach dem Leben des Verfassers einige Gelehrte dieses Buch in Zetteln ge-  
 schrieben haben. Hier wäre denn ein falscher Zettel dazwischen geraten, an  
 der anderen Stelle p. 107 wäre einer verloren gegangen. Einschübe nehme ich  
 30 ferner an auf p. 86, 90, (91), 98.



würde; weil diese Auffassung auf die andern Arten, wo das Nicht-verschiedene als verschieden dargestellt wird usw., nicht anwendbar sein würde. Denn in Fällen wie „anders ist ihre Zartheit“ ist die hyperbolische Zartheit, welche die Veranlassung (für die Verwendung der Figur) ist, das als nicht verschieden Identifizierte. Dasselbe 5 gilt auch in den andern Fällen. Mit Hinsicht hierauf ist das Resultat der Identifikation die Hauptsache.]

Diejenige Art (der Atīśayokti), welche auf dem Verhältnis von Ursache und Wirkung beruht, wird bei Gelegenheit der Figuren, die 70 auf diesem Verhältnis beruhen (p. 128), ausführlich dargelegt werden.

Nachdem diese zwei auf der Identifizierung beruhenden Figuren dargelegt worden sind, werden nun diejenigen dargelegt, welche auf einer unausgesprochenen Ähnlichkeit beruhen. Und da diese in zwei Klassen zerfallen, jenachdem (die unausgesprochene Ähnlichkeit) auf der Wortbedeutung oder dem Satzinn beruht, so werden 15 zunächst zwei Figuren dargelegt, bei denen sie in der Wortbedeutung liegt.

Wenn die Ähnlichkeit, ohne direkt ausgesprochen zu sein, in einer Wortbedeutung liegt und Gegenstände, die entweder in den Zusammenhang gehören 20 oder nicht gehören, durch ein gemeinschaftliches Attribut verbunden werden, so (heißt die Figur) Tulyayogitā.

Die Ähnlichkeit ist nicht direkt ausgedrückt, wenn *iva* usw. nicht gebraucht werden. Insofern dabei Dinge, die entweder zum 25 Thema gehören oder nicht gehören, durch eine gleiche Eigenschaft oder Handlung verbunden sind, so ist die Benennung Tulyayogitā (Verbundensein durch Gleiches) sinngemäß. — Z. B.:

„Geziert durch die Menge bereitgehaltener Sonnenschirme (bez. „wohlgediehener Blätter), zur Schau tragend geöffnete Pāṭalablüten“ 30 „(bez. grelle Röte), entfaltet durch die Kraft der Sonnenstrahlen“ „gelangten zu Wachstum die Tage und die Lotusse.“

Weil hier die Jahreszeit beschrieben werden soll, gehören die Tage und die Lotusse zum Thema und das Zum-Wachstum-gelangen ist die (gemeinsame) Handlung <sup>1)</sup>. Ebenso bei einer Eigenschaft; z. B.: 35

71 „Wenn das Yogatuch, die Flechtenfülle, das Bast(gewand) und“ „das Antilopenfell deinen Gliedern angemessen sind, so sage es.“ Das Angemessensein ist die Eigenschaft. Nicht zum Thema gehörige Dinge (werden verbunden) z. B.:

„Von dem Antlitze des geschlagenen Gūrjarakönigs wischte“ 40 „den in der Schlacht deiner rennenden Rosse gefallenen (bez. ver-“ „nichteten) Staub irgend eine Schöne von Körper zart (bez. gleich-“ „gefärbt) wie die Blätter des aufgeblühten blauen Lotus und seinen“ „(ebensolchen) Ruhm deine (ebensolche) Schwertklinge.“

1) Die übrigen Attribute kommen hier nicht in Betracht; sie konstituieren einen Śleṣa.

Hier gehören mit Bezug auf den Gūrjara weder die Geliebte noch die Schwertklinge zum Thema und die Handlung ist das Wischen. — Eine Eigenschaft, z. B.:

„Wem, der Deines Leibes Zartheit sieht, erscheinen nicht“  
 5 „Jasmin, Mondsichel und Banane als hart?“<sup>1)</sup>

Hier ist die Härte die Eigenschaft.

So sind die vier Arten (der Tulyayogitā) erklärt.

Nachdem gezeigt ist, daß die Tulyayogitā eintritt, wenn es sich um Gegenstände handelt, die in den Zusammenhang gehören  
 10 oder außer ihm stehen, wird jetzt das Dīpaka behandelt, bei dem beide Arten Gegenstände zugleich vorkommen.

Werden Gegenstände, die in den Zusammenhang gehören, und solche, die außer ihm stehen, (durch ein gemeinsames Attribut verbunden, so (heißt diese  
 15 Figur) Dīpaka.

„Wenn die Ähnlichkeit nicht direkt ausgedrückt ist“ gilt (aus dem vorigen Sūtra) fort. Das gemeinsame Attribut, das zu dem einen der beiden Gegenstände, von denen der eine zum Thema ge- 72  
 hört, der andere nicht, gesetzt wird, tut nebenher auch etwas anderem  
 20 Dienst, beleuchtet es gewissermaßen analog einer Lampe (*dīpa*) und bringt so die Figur Dīpaka hervor. Weil dabei die Wörter *iva* usw. nicht gebraucht werden, so ist das Verhältnis von Bild und Gegenstand nicht direkt ausgedrückt. Und dies Verhältnis ist ein tatsächliches, während es bei der vorigen Figur, wo es sich um entweder  
 25 nur zum Thema gehörige oder nur zum Thema nicht gehörige Gegenstände handelt, durch die Absicht des Redenden zustande kommt. Weil in der vorliegenden Figur das Verhältnis von Bild und Gegenstand in dem zum Thema gehörigen und dem nicht dazu gehörigen seinen Sitz hat und mehreres durch eine einzige Handlung in Ver-  
 30 bindung gesetzt ist, so sagten wir passend, daß (die Ähnlichkeit) in der Wortbedeutung ruhe. Da es sich aber in Wirklichkeit um den Satz Sinn handelt und das (gemeinsame) Attribut im ersten, mittleren oder letzten Teilsatze stehen kann, so ergeben sich drei Arten: Anfangs-, Mitte- und End-Dīpaka. Beispiele der Reihe nach:

35 „Es glänzt durch die Sonne der Himmel, durch die Stimmung“  
 „ein Gedicht, durch die Liebe die Jugend, durch den Nektar der“  
 „Ozean“<sup>2)</sup> und durch dich, Herr, die Erde.“

„Nachdem sie alle Himmelsrichtungen durch ihren Wandel“  
 „gereinigt hatte, schickte sich am Tagesende an zur Ruhe zu“  
 40 „gehen die wie junge Sprossen rote Lichtfülle der Sonne sowie“  
 „die (ebenso sich verhaltende) Milchkuh des Muni“<sup>3)</sup>.

„Den Schatz von Geizhälsen, den Kopfedelstein von Schlangen,“ 73

1) Udbhata V, 12.

2) *dhunīdhavalo* = *dhunīnātha*? Wegen *dhavalo* siehe Deśīkoṣa V, 57.

3) Raghuvamśa II, 15.

„die Brüste vornehmer Frauen, wie könnte man dies vor deren“  
 „Tode berühren!“

So sind die drei Arten des Dīpaka, bei denen ein Verbum gebraucht ist, auseinander gesetzt. Und wie wir nun hier ein Dīpaka haben, bei dem ein Verbum sich auf mehrere flektierte Nomina bezieht, so gibt es auch ein Dīpaka, wobei ein flektiertes Nomen sich auf mehrere Verba bezieht, z. B.):

„Den Guten zu nützen, Glück zu haben, durch die Luft zu“  
 „fliegen und die Geschichte edler Männer zu hören, wessen Sinn“  
 „stände nicht danach?“

- 74 Hier ist der als „begierig“ bezeichnete „Sinn“ gesetzt als der Agens mehrerer Handlungen, wie Nützen usw. — Das Mālādīpaka aber, das noch einen besonderen Reiz hat, wird bei anderer Gelegenheit<sup>2)</sup> besprochen werden.

Wenn (die unausgesprochene Ähnlichkeit) in dem Satzsinne liegt und die gleiche Eigenschaft in jedem der beiden Sätze besonders ausgedrückt ist, (so heißt die Figur) Prativastūpamā.

Da der Satzsinne sich aus den Wortbedeutungen zusammensetzt, so werden nach den Figuren, die auf der Wortbedeutung beruhen, 20 diejenigen behandelt, welche auf dem Satzsinne beruhen. Wenn bei Verwendung von *iva* usw. die gemeinsame Eigenschaft nur einmal ausgedrückt ist, so liegt ein Vergleich vor, ebenfalls wenn es mehrmals ausgedrückt ist als etwas und sein Gegenstück. Wird aber bei fehlendem *iva* usw. das gemeinsame Attribut nur einmal 25 ausgedrückt, so liegt entweder Dīpaka oder Tulyayogitā vor. Wird aber die gemeinsame Eigenschaft dann mehrmals ausgedrückt, so kann der gleiche Begriff rein gegeben werden oder wie Original und Konterfei. Die erstere Art ist die Prativastūpamā. Denn da hier das Wort *vastu* Satzsinne bedeuten soll, so (bedeutet *prati-* 30 *vastūpamā*): Satzsinne für -Satzsinne -*Upamā* (= Ähnlichkeit), und ist also der Name sinngemäß gebildet. Jedoch wird nach dem feststehenden Gebrauch der Dichter (die gemeinsame Eigenschaft) durch Synonyma mehrfach ausgedrückt. Mit Zugrundelegung der zweiten Art wird der *Drṣṭānta* gelehrt werden. So also beruht die Prati- 35 *vastūpamā* auf einer Ähnlichkeit. Z. B.:

„Die Cakorī's sind geschickt im Trinken des Mondlichts,“  
 „die Schönen von Avanti sind gewandt im Liebesspiel!“<sup>3)</sup>

- 75 Hier ist die gemeinsame Eigenschaft, die Geschicklichkeit, in dem Satze, der das „Ding“ enthält, durch das Wort „gewandt“ ausgedrückt. Nicht nur bei Gleichartigkeit, sondern auch bei Ungleichartigkeit (kann diese Figur bestehen); so wenn der zweite Satz

1) Harṣac. 3. U. (p. 83); daselbst steht *draṣṭum* statt *dhartum*.

2) Nämlich bei den auf Verkettung beruhenden Figuren, p. 141.

3) Bālarāmāyaṇa XI, 82.

folgendermaßen gewendet würde: „außer denen von Avanti sind keine Schönen geschickt im Liebesspiel“.

Wenn auch sie ausgedrückt wird nach dem Verhältnis von Original und Konterfei, so (heißt die Figur) *Drṣṭānta*.

„Auch sie“, d. h. nicht nur Ding und Bild; mit dem Wort „sie“ ist die gemeinsame Eigenschaft gemeint. Auch diese Figur ist zweifach, jenachdem sie auf Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit beruht. Erstere z. B.:

- 10 „Die Helden der Affen haben über den Ozean gesetzt, aber“  
 „seine Tiefe kennt nur der Quirlberg, dessen gewaltige Masse bis“  
 „in die Unterwelt hineindrang; viele dienen der göttlichen Muse,“  
 „aber die wahre Kraft der Rede kennt gründlich nur der Dichter“  
 „Murāri, der sich abmühte im Hause seines Lehrers“).“  
 15 Wenn hier auch ein und dieselbe Eigenschaft, das Kennen,  
 gesetzt ist, so soll doch nicht auf Grund derselben die Ähnlichkeit 76  
 ausgedrückt werden. Sondern auf Grund wessen sie ausgedrückt  
 sein soll, nämlich das Übersetzen über den Ozean usw., davon  
 ist das Verehren der göttlichen Muse usw. das Konterfei. — Die  
 20 zweite Art z. B.:

„Zum Stolze neigtest du dein Herz und so — was des wei-“  
 „teren — waren unsere Feinde geschlagen; so lange hält das Dunkel“  
 „stand, bis die Sonne den Rand des Horizontes krönt.“

Hier hat das Geschlagensein per contrarium in dem Stand-  
 25 halten sein Konterfei (das Zum-Konterfei-machen).

Wenn die Abspiegelung zum Verständnis gelangt durch einen sachlichen Konnex, der möglich oder unmöglich sein kann, so (heißt die Figur) *Nidarśanā*.

- Diese Figur wird hier beschrieben, weil von dem Abspiegeln  
 30 die Rede ist. Hierbei ruft zuweilen ein sachlicher Konnex, der  
 möglich ist, kraft seiner Tragweite das Verhältnis von Original und  
 Konterfei hervor, zuweilen wird die Abspiegelung nahegelegt durch  
 einen sachlichen Konnex, der an sich nicht möglich ist, (aber an-  
 genommen wird), weil sonst der Sinn des Satzes ausbliebe. Diese  
 35 Figur, wenn der sachliche Konnex möglich ist, zeigt folgendes  
 Beispiel:

„Der (Untergangsberg) trägt den herbeigekommenen Sonnen-“  
 „gott auf seinem Haupt wie ein Kronjuwel, indem er dadurch den“  
 „Hausherrn zu wissen tut, daß man den Guten Gastfreundschaft“  
 40 „erweisen soll.“

Da hier *bodhayan* (indem er zu wissen tut) gebraucht wird 77  
 als ein Causativum in der Bedeutung, das zu tun, was imstande

1) *gurukulakṣita*. Da wir von den persönlichen Verhältnissen Murāri's nichts wissen, so muß die Übersetzung unsicher bleiben. Unser Vers findet sich in einigen Manuskripten des *Anargharāghava*, siehe p. 19, Note der *Ausgabe Kāvya-mālā* Nr. 5. Eine Strophe aus diesem Drama ist oben p. 41 zitiert.

ist; die Handlung des Simplex zu veranlassen<sup>1)</sup>, so ist hier ein sachlicher Konnex vorhanden.

Eine Nidarśanā, trotzdem kein sachlicher Konnex besteht, zeigt folgendes Beispiel:

„Beschützen möge euch der, dessen Haarflechten schürzt der“ 5  
„Schlangenfürst, der auf seinem Haupte einen Edelstein trägt,“  
„dessen Strahlen gleichsam belecken beide Spitzen der Mondsichel,“  
„welche von Natur geschweift die Grazie von Amors gespanntem“  
„Bogen streift“<sup>2)</sup>.“

Da die Grazie von Amors Bogen durch den Mond, einen 10  
heterogenen Gegenstand, nicht in Wirklichkeit gestreift wird, so  
gibt (das Streifen) eine Grazie zu verstehen, die der genannten  
Grazie ähnlich ist; in dieser Weise ist die Abspiegelung aus-  
gesprochen, weil (die Ähnlichkeit) nicht zu weit abliegt (d. h. asso-  
ziiert ist mit der ähnlichen Eigenschaft). — Auch diese (zuletzt 15  
beschriebene Nidarśanā) ist zweifach, je nachdem sie auf der Be-  
deutung eines Wortes oder auf dem Satzinn beruht. Die erste  
haben wir eben an einem Beispiel illustriert; die auf dem Satzinn  
beruhende zeigt folgende Strophe:

„Deine rubingleichen Fußnägel mit Lack einzureiben wäre“ 20  
„gerade so, als wenn man den Mond mit Sandelsalbe weiß machen“  
„wollte“<sup>3)</sup>.“

Einige<sup>4)</sup> sagen, daß hier die Figur Drṣṭānta vorliege; das ist  
falsch. Denn wenn zwei von einander unabhängige Gedanken, die  
durch zwei Sätze ausgedrückt sind, im Verhältnis von Original und 25  
Konterfei stehen, so liegt ein Drṣṭānta vor. Wo aber einem in  
den Zusammenhang gehörenden Gedanken ein anderer gleichgestellt  
wird, indem er als Prädikat mit letzterem verbunden wird, da ist  
nicht ein Drṣṭānta am Platze, sondern eine Nidarśanā, die darauf  
beruht, daß ein tatsächlicher Konnex (beider Satzinhalte) nicht 30  
statthat<sup>5)</sup>. Und ebenso:

78 „Wenn eine Schönheit, wie sie nicht leicht in einem Serail“  
„sich findet, ein Eremitenmädchen hat, dann sind wahrlich Garten-“  
„blumen von den Blumen des Waldes in den Schatten gestellt“<sup>6)</sup>.“

1) *ñicas tatsamarthācarane prayogaḥ*. cf. Pat. zu III, 1, 26 vārt. 2.  
Der Berg bez. Horizont spricht zwar nicht eine Lehre aus, sondern tut was  
dem gleichwertig ist, indem er selbst die Sonne als seinen Gast aufnimmt.  
Dieser Gebrauch des Causativums ist durch die Grammatik sanktioniert, darum  
besteht zwischen dem „er trägt den Sonnengott auf seinen Haupt“ und „man  
soll den Guten Gastfreundschaft beweisen“ ein sachlicher Konnex, durch den  
der eine Gegenstand als ein Abbild des Andern hingestellt wird.

2) *Navasāhasāṅka* I, 1.

3) *Vikramāṅkad.* VIII, 9.

4) Nach dem Kommentar: *Mammata* usw.

5) Sondern es wird ein Konnex, der in der Ähnlichkeit besteht, erst von  
dem Dichter hergestellt, worin eben das Wesen der Nidarśanā beruht.

6) *Śakuntalā* I, 15.

Hier darf man auch nicht glauben, daß man einen *Drṣṭānta* vor sich habe, weil es sich nach dem erörterten Prinzip um eine *Nidarśanā* handelt. Diese wird gemeiniglich so gelehrt, daß ein Attribut des Bildes der Sache in Wirklichkeit nicht zukommen solle; es kommt aber auch vor<sup>1)</sup>, daß das Attribut der Sache in Wirklichkeit dem Bilde nicht zukommt; denn in beiden Fällen ist der Konnex gleicherweise imaginär. Z. B.:

„Die bleiche Farbe, welche die Wangen verlassener Bengalinnen“  
 „zeigt, sah man an dem Blütenstaub der Dattelpalmen.“

10 Hier gehören die „Wangen“ in den Zusammenhang<sup>2)</sup>. Da nun deren Attribut, die bleiche Farbe, in Wirklichkeit dem Blütenstaub der Dattelpalmen nicht zukommt<sup>3)</sup>, so muß man eine Ähnlichkeit (beider Attribute) dabei verstehen. Diese Art (der *Nidarśanā*) kommt auch in Form der Verkettung vor, z. B.<sup>4)</sup> . . .

15 Mitunter wird erst etwas negiert, wo dann erst dessen Dasein involviert wird, und da dessen Konnex (mit der in Rede stehenden Sache) nicht der Wirklichkeit entspricht (weshalb man eine Ähnlichkeit konstruiert), ergibt sich eine *Nidarśanā*, z. B.:

„Als du zornentbrannt nur einen kleinen Vorstoß machtest,“  
 20 „da gab nicht nur der Gūrjarakönig aus Furcht sein Land auf,“  
 „sondern sogleich auch die Füße seiner in die Wüste geflohenen“  
 „Schönen den Gang der Gänse, ihr Antlitz die Schönheit des“  
 „Mondes und ihre welken Brüste die Pracht der Stirnbuckel wilder“  
 „Elefanten.“

25 Hier enthalten die Worte „gab auf“ eine Negierung; weil diese sonst nicht denkbar wäre, so involviert sie, daß die Füße den Gang der Gänse hatten, und da derselbe tatsächlich ihnen nicht zukommen kann, so muß man dabei eine Ähnlichkeit verstehen. So haben wir also eine *Nidarśanā*, die ihren Grund hat in einem sachlichen  
 30 Konnex, der nicht in Wirklichkeit besteht.

Wird die Verschiedenheit betont (so ergeben sich folgende Figuren):

*Vyatireka* (heißt die Figur), wenn die Sache das Bild übertrifft oder umgekehrt.

35 Jetzt werden die Figuren behandelt, bei denen die Verschiedenheit vorwaltet. Verschiedenheit ist soviel wie Unterschiedlichsein. Und das findet in zweifacher Weise statt, indem die Sache das Bild an Vorzüglichkeit übertrifft, oder umgekehrt, d. h. an Vor-

1) Ich folge hier und unten der Lesart von *Kh*. Gemeint ist, daß das der Sache zugeschriebene Attribut des Bildes ihr in Wirklichkeit nicht zukommt.

2) Nach dem Kommentar gehört beides zum Thema, der Schilderung des Frühlings.

3) Lesart von *Kh*.

4) Der Präkrittext dieser Strophe findet sich nur in *Kh*. und ist sehr verderben; in *K*. ist eine Sanskritübersetzung, deren Sinn mir aber nicht so verständlich ist, daß ich ihn wiederzugeben wage möchte.

züglichkeit hinter ihm zurücksteht. In dieser Reihenfolge geben wir zwei Beispiele:

- 80 „Die Scharen der Bienen verlangten das entzückende Wimpern-  
 „spiel deiner tausend Augen zu sehen und fanden daher kein“  
 „Gefallen mehr an den Wasserbassins, wo Beete blauer Lotusse in“ 5  
 „Blüte prangten.“

„So oft der Mond auch abnimmt, so oft nimmt er auch wieder“  
 „zu; das ist wohl wahr. Schmolle nicht, sei wieder gut, oh“  
 „Schöne; die Jugend kehrt nicht wieder, wenn sie einmal vor-“  
 bei ist<sup>1)</sup>.“ 10

Hier übertreffen die Wimpern der tausend Augen an Vorzüg-  
 lichkeit die blühenden Lotusbeete, und die Jugend steht hinter dem  
 Monde an Vorzüglichkeit zurück, weil sie im Gegensatz zum Monde  
 nicht wieder zurückkehrt.

- 81 Wenn eins, sei es das Bild oder die Sache, als 15  
 das Vorzüglichere hingestellt werden soll, und das  
 andere durch einen Ausdruck der Begleitung damit  
 verbunden wird, (so nennt man diese Figur) Sahokti.

D. h. wenn die Verschiedenheit vorwalten soll. Das Vorwalten  
 der Verschiedenheit beruht hier auf dem Verhältnis von Neben- 20  
 sache und Hauptsache, welches durch den Ausdruck der Begleitung  
 realisiert wird. Das Verhältnis von Bild und Sache (d. h. die  
 Ähnlichkeit) ist dabei (keine tatsächliche, sondern) wird nur durch  
 die Absicht (des Dichters) bewirkt<sup>2)</sup>. Denn da beide entweder zum  
 Thema gehören oder nicht dazu gehören, so bewirkt die Tragweite 25  
 des Ausdrucks der Begleitung, daß beide unter denselben Gesichts-  
 punkt fallen. Dabei muß das im Instrumental stehende Wort als  
 die Nebensache das Bild, und ergo das andere als die Hauptsache  
 die Sache nennen. Das Verhältnis von Neben- und Hauptsache ist  
 rein sprachlicher Art; in Wirklichkeit aber kann auch das umge- 30  
 kehrte Verhältnis obwalten.

Dieser Figur liegt notwendigerweise eine Hyperbel zugrunde;  
 die Hyperbel besteht entweder in der Aufhebung des Verhältnisses  
 von Ursache und Folge, oder in der Anerkennung der Ununter-  
 schiedenheit (zweier verschiedener Dinge). Letztere gelangt ent- 35  
 weder durch ein Wortspiel zur Darstellung oder auf andere Weise;  
 und dabei ist die Begleitung verschiedener Art, je nachdem sie sich  
 auf den Agens oder anderes bezieht.

Ein Beispiel (für eine Sahokti, der eine Hyperbel zugrunde  
 liegt), die auf der Aufhebung des Verhältnisses von Ursache und 40  
 Folge beruht, ist: „Gewaltig steigert sich zusammen mit deinen

1) Rudraṭa VII, 90.

2) *vaiivaksika* im Gegensatz zu *vāstava*, cf. p. 72, ähnlich wird *kavi-  
 pratibhotthāpita* p. 43 gebraucht, wo der Kommentar als Gegensatz *svaraso-  
 tthāpita* gebraucht.

Vergehen ihr Kummer\* 1). Obgleich die Vergehen der Grund des Kummers sind, so werden hier doch beide als gleichzeitig dargestellt.

Ein Beispiel (für ein Sahokti, der eine Hyperbel zugrunde 82 liegt), die auf der Anerkennung der Ununterschiedenheit (zweier Dinge) beruht und durch ein Wortspiel zur Darstellung gelangt, ist folgendes:

„Unterging die Sonne zusammen mit den Feinden; die Truppen“  
„sollen sich zurückziehen“ 2).

10 Hier ist das Untergehen doppelsinnig, weil *astam* beide Bedeutungen hat (des Unsichtbarwerdens bei der Sonne, und des Vernichtetwerdens bei den Feinden). — Dieselbe Art der Sahokti auf andere Weise (ohne Wortspiel): „Zugleich mit den weißen Lotusblumen lösen sich jetzt die Cakravākapärchen“ 3); denn hier ist das  
15 Sich-Lösen nicht wirklich doppelsinnig, sondern nur verschieden je nach der Natur dessen, worauf es angewandt wird 4).

Ohne das angegebene Merkmal (einer zugrunde liegenden Hyperbel) ergibt sich nur eine *sahokti* (i. e. Ausdruck der Begleitung), keine poetische Figur, z. B.: „Mit ihm zusammen wandle  
20 an den Gestaden des Meeres beim Rauschen der Cocushaine 5).“

Die angeführten Beispiele zeigen Begleitung des Agens. Begleitung des Objektes findet sich z. B.:

„Der in der Schlacht gegen Tāraka durch seinen Boten“  
„namens Discus die Himmlischen zusammen mit dem Todesgott“  
25 „befriedigte“ 6).

Hier sind die Himmlischen und der Todesgott Objekt des Verbums „befriedigen“.

Diese Figur findet sich auch reihentörmig angewandt, z. B.:

„Er wurde emporgehoben zusammen mit Viśvāmitra's Härchen“,  
30 „hinabgebogen mit den Häuptern der Fürsten, er quietschte auf“ 7)  
„zusammen mit Janaka's Herzensangst, wurde mit Macht ange-“  
„zogen zusammen mit Sītā's Herz und dann gebrochen zusammen“ 83  
„mit dem kräftig emporgeschossenen Hochmut Bhārgava's, der“  
„Bogen Śiva's 8).“

35 Nun beschreibt er als Gegenstück der Sahokti die Vinokti:  
Wenn ohne das eine ein anderes als seiend oder

1) Rudraṭa VII, 16.

2) Venīsamphāra V, 36.

3) Rudraṭa VII, 18.

4) cf. p. 27, wo umgekehrt derselbe Begriff verschieden ausgedrückt wird, wenn er in Zusammenhang mit verschiedenen Dingen gebraucht wird.

5) Raghuvamśa VI, 57.

6) Udbhaṭa V, 30.

7) *samāsphāṭitam*. Wenn der zusammengedrückte Bogen in die Öse der Sehne einspringt, spannt diese sich plötzlich mit klatschenden Geräusch.

8) Hanumannāṭaka I, 23. Bombay 1886; die Ausgabe, liest *durnadana* statt *kandalena*.



nicht seiend dargestellt wird<sup>1)</sup>, so ist das eine Vinokti.

*sattva* = *sobhanatva* (Schönheit), dessen *bhāva* = *sobhana(tva)-tva*, ebenso das Gegenteil. Wo diese beiden, Schönsein oder Nichtschönsein, als in Abwesenheit eines andern eintretend dargestellt werden, da liegt die Vinokti vor (und zwar) in zwei Formen. In ihr soll gesagt werden, daß etwas schön, bez. nicht schön, wirklich ist; es wird aber auf Grund einer Negation zum Ausdruck gebracht, um zu verstehen zu geben, daß die Negierung des Schön-, bez. Nichtschönseins abhängig ist von der Negierung einer andern 10 Sache, und daß ebenso jenes gesetzt (bejaht) wird, wenn die (andere Sache) nicht negiert wird<sup>2)</sup>.

„Was ist Reichtum ohne Bescheidenheit, was die Nacht ohne“  
„Mond, was Beredsamkeit ermangelnd guter Poesie?“

Hier wird ausgesprochen, daß (der Reichtum) nicht schön sei, 15 und zwar auf Grund der Annahme, daß er überhaupt nicht da sei, sofern Bescheidenheit nicht anwesend ist. Auch ohne die Präposition „ohne“ kann der irgendwie ausgedrückte Begriff des Beraubtseins diese Figur ins Dasein rufen, ebenso wie der Begriff der Begleitung die Sahokti; z. B.:

84 „Vergeblich war des Lotus Leben, der nicht den vollen Mond“  
„gesehen, umsonst auch war des Mondes Aufgang, der nicht die“  
„Lotusblüte sah.“

Hier liegt eine Vinokti vor, weil der Sinn ist, daß ohne den Mond gesehen zu haben der Lotus kein schönes Dasein gehabt hat. 25 Eine derartige Vinokti gefällt ganz besonders, wenn sie so gewendet wird, daß eine reziproke Vinokti herauskommt, wie in obigem Beispiel.

Für die zweite Art der Vinokti gilt folgendes Beispiel:

„Ohne die Gazellenäugige brillierte der Prinz durch sein Her-“ 30  
„vortreten in der Gesellschaft bei allen Gelegenheiten, und ohne“  
„seinen Freund leuchtete sein edler Sinn wie der Mond“).

Hier wird durch eine Wendung, die einen schönen Gegenstand hineinzieht, ausgesprochen, daß das Nichtschönsein nicht da ist. — Das wäre also die zwiefache Vinokti. 35

Jetzt werden zwei Figuren beschrieben, die auf dem spezifischen Reiz der Attribute beruhen. Zunächst nennt er die Samāsokti, die auf der Gleichheit der Attribute basiert:

Die Samāsokti entsteht, wenn durch die Gleich-

1) Im Text ist *sadasattvabhāvo* zu lesen, wie sich aus dem Kommentar ergibt.

2) Lies mit *k* *tadanivṛttau* oder verbessere *tadanyānivṛttau*.

3) cf. *Udāharanacandrikā* zu *Kāvya-pradīpa* X, 27. Dort wird der „Freund“ als ein schlechter erklärt. Damit läßt sich aber nicht das *sobhanapadārtha* in unserm Text vereinigen. Man muß daher annehmen, daß er vor seiner Geliebten und seinem Freunde in den Hintergrund trat.

heit der Attribute<sup>1)</sup> eine nicht in den Zusammenhang gehörige Sache zur Kenntniss gelangt.

Zuweilen sind Dinge, die in den Zusammenhang gehören, und solche, die nicht hinein gehören<sup>2)</sup>, ausgesprochen, zuweilen sind sie 5 unausgesprochen; das ergibt zwei Arten. Ausgesprochen sind sie entweder durch eine doppelsinnige Wendung, oder indem sie beide einzeln genannt sind<sup>3)</sup>; das ergibt wieder zwei Arten. Diese beiden Arten finden sich auch bei der Figur Doppelsinn. Wenn nun das in den Zusammenhang gehörige (unausgesprochen und daher) zu sup-  
10 plieren ist, so handelt es sich um eine Aprastutaprasamsā; wenn 85 man aber das nicht in den Zusammenhang gehörige (supplieren muß), so handelt es sich um eine Samāsokti. Bei letzterer ist maßgebender Faktor die Gleichheit der Attribute (des *prastuta* und des *aprastuta*), da die Figur Doppelsinn (*śleṣa*) am Platze ist, wenn auch die beiden  
15 Subjekte, (denen jene Attribute beigelegt werden,) gleich (d. h. durch dasselbe doppelsinnige Wort gegeben) sind. Denn das durch die Gleichheit der Attribute zur Erkenntnis gelangte Ding, das außer dem Zusammenhange steht, wird erkannt als etwas, was das in den Zusammenhang gehörige näher charakterisiert. Dieses Charak-  
20 terisieren besteht in der Übertragung des Verhaltens, nicht der Form. Bei der Übertragung der Form ergibt sich die Metapher (*rūpaka*); denn dann erscheint die in Rede stehende Sache ganz in der Form der andern (*aprakṛta*), weil letztere sie vollständig deckt. Da nun die Attribute gleich sein können, weil sie doppelsinnig oder (beiden  
25 Dingen) gemein sind oder eine Ähnlichkeit einschließen, so ergeben sich drei Arten. Ein Beispiel für doppelsinnige Attribute ist folgendes<sup>4)</sup>:

30 *upoḍharāgeṇa vilolātārakaṃ*  
*tathā gṛhitaṃ śaśinā nīṣāmukham |*  
*yathā samastam timirāṃśukam tayā*  
*puro 'pi rāgād galitaṃ na lakṣitaṃ ||*

„Der Mond in der (durch seinen Aufgang bewirkten) tiefen“  
„Röte erleuchtete so die anbrechende Nacht mit ihren szintillierenden“  
„Sternen, so daß nicht einmal bemerkt wurde, wie die von ihr“  
„durchsetzte Mischung von Dunkel und Licht im Osten nach dem“  
35 „Abendrote schwand.“

(Die Attribute in der zweiten Bedeutung ergeben folgende Übersetzung derselben Strophe:)

„Der Mond in voller Glut ergriff so das Antlitz der Nacht“  
„mit ihren zitternden Augensternen, daß sie in ihrer Liebesglut nicht“  
40 „merkte, wie auch vornen ihr ganzer Dunkelheitsschleier entglitt.“

1) d. h. wenn dasselbe Attribut sowohl auf das *prastuta* als das *aprastuta* paßt.

2) *prastuta* und *aprastuta*.

3) Mit *prthagupādānena* ist wohl auf das in der Definition des *śleṣa* p. 96 stehende *dvayor vōpādānena* Bezug genommen.

4) cf. *Dhvanyāloka* p. 35.

Hier versteht man infolge der doppelsinnigen Attribute, daß sich der Mond und die Nacht wie ein verliebtes Paar verhalten, 86 weil man erkennt, daß der Mond und die Nacht charakterisiert sind durch die Eigenschaften des Liebhabers und der Geliebten, ohne dabei aber ihre individuelle Natur aufzugeben. 5

Die Attribute sind gemeinsam in folgendem Beispiel:

„Die schlanke, liebliche, junge (Maid) mit muntern Augen und“  
„blühendem Lachen, o Glücklicher, erblüht, wenn sie dich auch“  
„nur sieht.“

Hier erkennt man, daß die Maid mit munteren Augen sich ver- 10 hält wie eine Pflanze, weil die Attribute: schlank usw. gleich sind (d. h. auf beide bezogen werden können); die Veranlassung (zu dieser Erkenntnis) gibt aber die Übertragung einer Eigenschaft, nämlich das „Erblühen“, welche (strikte) nur auf eine Pflanze bezogen werden kann; denn ohne dies, nur auf Grund gleicher Attribute, würde 15 das Verhalten einer Pflanze nicht mit Notwendigkeit erkannt werden können. Das Erblühen muß man bei dem eigentlichen Gegenstand (der Maid) metaphorisch auffassen. Dasselbe gilt auch, wenn die Handlung (nicht also wie eben eine Eigenschaft) (des *aprakṛta* auf das *prakṛta*) übertragen wird. Diese Samāsokti ist nicht so deut- 20 lich wie die erste.

Die Attribute schließen einen Vergleich ein, z. B.:

„Das Mädchen mit den Gazellenaugen war mit der Zähne“  
„Glanz wie mit Blumen bedeckt, mit den Händen wie mit Zweigen“  
„geziert und wohl kostumiert mit den Haarsträhnen wie mit einer“ 25  
„Bienenschar“ (cf. Udbhata II, 23).

Hier faßt man unter dem Eindruck der Worte „wohl kostumiert“ (das Kompositum *dantaprabhāpuṣpa*-) als ein einen Vergleich einschließendes Kompositum: „mit der Zähne Glanz wie mit Blumen“; und indem man nachher sich das Kompositum anders zurecht legt, 30 nämlich: „mit Blumen wie mit der Zähne Glanz“, gelangt man kraft der Gleichheit des Attributs zur Vorstellung des Verhaltens einer Pflanze.

[Wenn <sup>1)</sup> (statt *suveśā*:) *paritā* „versehen mit“ gesetzt wird, so entschiede nichts, ob ein Vergleich oder eine Metapher (in dem 35 Kompositum *dantaprabhāpuṣpa*) vorliegt, und man geht in der Auffassung von einem Saṃkara (cf. p. 200) aus <sup>2)</sup>; darauf wird man 87 wie in dem vorhergehenden Falle durch andere Auffassung des Kompositum <sup>3)</sup> zur Vorstellung einer Pflanze gelangen. Wenn man aber

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Einschub zu sein; in ihr wird das Bestehen einer *ekadeśavivartini upamā* geleugnet, aber p. 92 f. wird es ausdrücklich gelehrt. Der Kommentar gibt sich vergebliche Mühe, den Widerspruch wegzudeuten.

2) Man hat also die Wahl zwischen *upamā* und *rūpaka*; das ist ein *saṃdehasaṃkara*.

3) Nämlich als *upamā* „mit Blumen wie mit der Zähne Glanz“. Man beachte die Künstlichkeit der Deutung: zuerst zweifelt man, ob man *upamā*

bei der Auffassung des Kompositum statt eines Vergleiches eine Metapher zu Grunde legt, so ist zwar auch ein gleiches Attribut da, ohne daß durch dasselbe aber eine Samāsokti bedingt würde; denn letztere wäre nicht am Platze, da man schon durch ein *ekadeśavivartī rūpaka*<sup>1)</sup> zum Verständnis des zweiten Sinnes gelangt. Dieselbe Art der Erklärung läßt sich aber nicht auch auf Upamā und Saṃkara anwenden, weil diese Figuren nicht *ekadeśavivartin* sind.

Das *ekadeśavivartī rūpakam* ist doppelter Art, je nachdem es ohne Wortspiel oder durch ein Wortspiel zustande kommt<sup>2)</sup>. Ersteres  
10 wie folgt:

„Als nächtlicher Weile die Wolke mit ihren Blitzaugen das“  
„Antlitz der Dirne betrachtete, lärmte sie kläglich: habe ich mit“  
„den Regenschauern den Mond da ausgeschüttet?“<sup>3)</sup>“

In der Metapher „mit ihren Blitzaugen“ wird angemessen dem  
15 Erblicken die Wolke als eine sehende Person metaphorisch dargestellt<sup>4)</sup>, und dies gibt dann die Veranlassung zu einer unausgesprochenen Utprekṣā, die in den Worten „lärmte kläglich“ liegt.

„Im Comptoir Amor's gleichsam seine Schreibkunst betätigend“  
„mit geschnörkelter Zeichnung (Schrift), deren Tintenstriche die“  
20 „Bienen auf großen Jasminblättern (oder Foliobogen) aufgetragen“  
„sind, und dadurch jeden noch Lebenden (oder Schreiber) zur Ver-“  
„zweiflung treibend, berechnete der Lenz Gewinn und Verlust an“  
„Seelen getrennter Liebenden“<sup>5)</sup>“

Hier ist in den Wörtern: „Blätter, Zeichnung, noch lebend“ 88  
25 eine auf Doppelsinn beruhende Metapher, welche durch die in den Wörtern: „deren Tintenstriche die Bienen sind“ liegende Metapher veranlaßt wird. Dieses *ekadeśavivartī rūpakam* findet sich sehr oft angewandt; man verwechsle es daher ja nicht mit der Samāsokti.]

oder *rūpaka* wählen soll; das ist die erste Figur *saṃdehasaṅkara*, dann wählt man *upamā* wirklich, und dann hat man eine zweite Figur: *upamā*.

1) d. h. eine Metapher, die nur zum Teil ausgeführt ist und im übrigen ergänzt werden muß, siehe oben p. 36.

2) Diese Untersuchung ist hier nicht am Platze; sie müßte oben p. 36, wo von dem *ekadeśavivartī rūpaka* gehandelt wurde, stehen. Das dortige Beispiel *ābhāti* usw. ist von unserer zweiten Art; aber aus dem Kommentar ergibt sich, daß einige darin eine Samāsokti sehen wollten.

3) Von Pāṇini nach Sbh. 1943.

4) Das Ganze ist so weit ein *ekadeśavivartī rūpakam*, das aber nur in den Worten *nirīkṣya vidyunnayanair* ausgesprochen ist.

5) ŚrīKṛṣṇacarita VI, 70. Lies mit der Ausgabe *vicakila* für *nivakila*.

(Fortsetzung folgt.)

## Puranische Streifen.

Von

A. Blau.

### 1. Der Itihāsa von Saranyū in seiner Fortbildung durch die Purāṇa.

Wenn man annehmen muß, daß die uns vorliegenden Purāṇa ihrem wesentlichen Inhalte nach auf eine gemeinsame Quelle, ein Ur-Purāṇa zurückgehen, da sie in ihren echtsten Partien eine mehr 5 oder minder große Übereinstimmung miteinander zeigen, so ist es für das Verständnis und die Beurteilung eines puranischen Textes offenbar von Wichtigkeit, auch die etwa vorhandenen verwandten Darstellungen anderer Purāṇa zur Vergleichung heranzuziehen. Und so hat schon der treffliche H. H. Wilson, dem bis auf den heutigen 10 Tag das meiste unseres Wissens von dem Inhalt der Purāṇa zu verdanken ist, ausgesprochenermaßen<sup>1)</sup> mit seiner Übersetzung des Viṣṇu-Purāṇa zugleich eine Art Konkordanz zu den Purāṇa erstrebt und geleistet, die freilich noch vollständiger und genauer auszuführen sein wird. Denn so wenig die Massenhaftigkeit der puranischen 15 Produktion und der z. T. höchst unerfreuliche Inhalt dieser Literatur zu näherer Beschäftigung mit ihr einladen mögen, so ist es vielleicht gerade darum um so wünschenswerter, daß das Ursprüngliche und Alte in den einzelnen Purāṇa herausgehoben und miteinander verglichen werde. Es wird sich so allmählich, abgesehen von der zu 20 erzielenden Erkenntnis der echtsten Form der puranischen Überlieferungen, auch, soweit es noch nicht feststeht, ein bestimmteres Urteil über den Charakter der einzelnen Purāṇa und ihr Verhältnis zueinander gewinnen lassen. Und noch auf eines möchte hingewiesen werden. Um die Textbeschaffenheit unserer Purāṇa ist es im großen 25 und ganzen recht übel bestellt, und auch die neueren Ausgaben lassen vielfach im Stiche<sup>2)</sup>. Da können denn oft die übereinstimmend verlaufenden Abschnitte anderer Purāṇa wie Handschriften

1) The Viṣṇu Purāṇa. Transl. Ed. by F. Hall. 1, S. CXVI.

2) Um ein Beispiel anzuführen, so ist das unter die ältesten zu rechnende Viṣṇu-Pur. auch in der Ānandāśrama-Ausgabe, die viele Fehler der Calcuttaer Ausg. beseitigt hat und eine dankenswerte varietas lectionis enthält, stellenweise ganz unlesbar.

oder Rezensionen eines jeweilig vorliegenden Textes zu Hilfe genommen, und ein Text durch den anderen verbessert werden. — Die sicherste Grundlage für solche vergleichende Betrachtung wird man aber freilich erst gewinnen, wenn man, soweit es möglich ist, 5 die ältere Überlieferung heranzieht; erst die Kenntnis der alten Anschauungen von einem gegebenen Stoffe wird den richtigen Standpunkt abgeben zur Beurteilung seiner puranischen Fassung, ein Hilfsmittel, dessen Wilson z. T. noch entraten mußte.

Daß eine derartige Behandlung eines puranischen Stückes nicht 10 unlohnend sei, möchte die nachfolgende Untersuchung erweisen. Ihren Gegenstand bildet die puranische Gestalt des alten Itihāsa von der Göttin Saranyū und ihrem Gemahl, dem Sonnengotte: es sollen die Darstellungen der Purāṇa auf ihre Verschiedenheit untereinander und auf ihr Verhältnis zu der alten Überlieferung ver- 15 glichen werden.

Die alte Sage ist in den vielbesprochenen Versen des R̥gveda X, 17, 1. 2<sup>1)</sup> in mehr nur andeutender oder ängstlicher Form berührt. Den Itihāsa haben Yāska im Nirukta und Śaunaka in seiner Br̥haddevatā<sup>2)</sup> überliefert. Die beiden Erzählungen seien, um der 20 Vollständigkeit und der Bequemlichkeit der Vergleichung willen, hier vorausgeschickt.

Nir. 12, 10:

In Bezug hierauf erzählen sie einen Itihāsa. Die Tvaṣṭr-Tochter Saranyū gebar von Vivasvat, dem Sonnengotte, Zwillinge. Sie setzte 25 eine Andere, eine von gleichem Aussehen<sup>3)</sup> an ihre Stelle, nahm Roßgestalt an und lief davon. Er, Vivasvat, der Sonnengott, nahm ebenfalls Roßgestalt an, folgte ihr und begattete sich (mit ihr). Davon wurden die Aśvin geboren. Von der Gleichen (wurde) Manu (geboren).

30 Br̥h.-D. 6, 162 — 7, 7:

Dem Tvaṣṭr ward ein Zwillingspaar geboren, Saranyū und Trisiras. Er gab Saranyū von selbst dem Vivasvat in die Ehe. Als dann wurden von Saranyū dem Vivasvat Yama und Yamī geboren. Diese waren ebenfalls beide Zwillinge; der ältere aber unter 35 ihnen war Yama. (VII, 1.) Saranyū aber schuf hinter dem Rücken des Gatten ein ihr ähnliches Weib, übergab diesem ihr Zwillingspaar, ward zu einer Stute und entwich. Vivasvat aber zeugte aus Unkenntnis mit diesem Weibe den Manu; der ward ebenfalls ein königlicher R̥ṣi, an Glanze dem Vivasvat gleich. Da er (Vivasvat) 40 aber erfuhr, daß Saranyū in Roßgestalt entwichen war, ward er ein

1) S. bes. die eingehende Erörterung M. Bloomfields: The Marriage of Saranyū, Tvaṣṭar's Daughter, in: Journ. Am. Or. Soc. 15. 1893, S. 172—188, die auch die spätere Überlieferung in Betracht zieht, und auf die weiterhin öfter Bezug zu nehmen sein wird.

2) Literatur bei Macdonell, Br̥h.-D. II, S. 251.

3) *Savarpā*; dem Bloomfield einen Doppelsinn unterlegt, a. a. O. S. 173. 178.

Hengst mit gleichen Merkmalen und machte sich eilends auf nach der Tvaṣṭṛtochter. *Saraṇyūs ca vivasvantaṃ vidūvā hayarūpīṇam maithunāyopacakrāma tāṃ ca tatāruroha saḥ | tatas tayas tu vegena śukraṃ tad apatad bhuvi upājighrac ca sā tv aśvā tac chukraṃ garbhakāmyayā | āghrātamātrāc chukrāt tu kumārau saṃ-* 5 *babhūvatuḥ nāsatyaś caiva dasraś ca yau stutāv aśvināv iti.*

Die Purāṇa nun, in denen ich eine Wiedergabe unserer Legende gefunden und deren Darstellungen ich zur Vergleichung herangezogen habe, sind diese (in den Anm. sind die weiterhin gebrauchten Abkürzungen, die Nrn. der in Betracht kommenden Kap. und die 10 benutzten Ausgaben angegeben): 1. Vāyu-P.<sup>1)</sup>, 2. Brahma-P.<sup>2)</sup>, denen sich 3. der Harivaṃśa<sup>3)</sup> anschließt. Diese bieten die offenbar altertümlichste puranische Version in überwiegend übereinstimmendem Wortlaut. Am allernächsten stehen sich der Text des Har. und der des Br., die auch besser überliefert sind; am lesbarsten ist der 15 des Har., doch durch einige Einschiebsel entstellt. Der Text des Vā. ist sehr fehlerhaft, weist aber ab und zu beachtenswerte Eigenheiten auf. 4. Das Śiva-P.<sup>4)</sup>, dessen Fassung der des Br. ähnlich ist. 5. Das Mārkaṇḍeya-P.<sup>5)</sup>, das unsern Stoff sogar in zwei inhaltlich wenig verschiedenen, im Wortlaut öfter übereinstimmenden 20 Darstellungen behandelt, gibt im wesentlichen dieselbe Version wie 1—3. Es ist ungefähr von gleicher Ausführlichkeit wie jene, abgesehen von größeren eigenen Zutaten. 6. Das Bhaviṣya-P.<sup>6)</sup> schließt sich, meist auch im Wortlaut, dem Vā., hin und wieder auch dem Märk. an, ist aber außerdem durch einige Zusätze späteren Gepräges 25 charakterisiert. Sein Text, wie auch der des Śiv., ist oft von sehr schlechter Beschaffenheit. 7. Das Viṣṇu-P.<sup>7)</sup> bringt eine sehr kurze Erzählung, die einiges im besondern mit der des Märk. gemein hat. 8. Matsya-P.<sup>8)</sup> und 9. Padma-P.<sup>9)</sup> haben eine und dieselbe, durch spätere Züge vergrößerte, Version, und wesentlich dieselbe gibt in 30 Verkürzung 10. das Liṅga-P.<sup>10)</sup> wieder. — Endlich ist noch zu erwähnen die Erzählung des Sāmbavijaya<sup>11)</sup>, die einiges Eigentümliche aufweist. — Agni-<sup>12)</sup>, Kūrma-<sup>13)</sup>, Bhāgavata-P.<sup>14)</sup> begnügen sich mit der Anführung der Genealogie.

1) (Vā.) 84, 32 ff. (Poona 1905) (Calc. Ausg. II, 22).

2) (Br.) 6. (Poona 1895.)

3) (Har.) v. 548—612; (Calc. Ausg. des Mahābh., vgl. mit ed. Bomb. 1891. 1, 9).

4) (Śiv.) Dharmasamhitā 59. (Calc. 1890.)

5) (Märk.) 77, 78 u. 106—109. (Calc. 1862. — Transl. By F. E. Pargiter [Parg.] Calc. 1904.) 6) (Bhav.) 1, 79. (Bomb. 1897.)

7) (Vi.) III, 2, 2—14. (Bomb. 1887.)

8) (Mat.) 11, 2—39. (Calc. 1876.)

9) (Pad.) 5, 8, 36—74. (Poona 1893—94. Vol. 3.)

10) (Liṅg.) 65, 2—17. (Calc. 1890.)

11) (Sāmb.) in: Weber, Über zwei Parteischriften zu Gunsten der Maga... (In: Monatsber. d. Berl. Ak. 1880, S. 27—78) S. 72—76.

12) 273, 1—4. (Poona 1900.)

13) 1, 20, 1—4. (Calc. 1890.)

14) 6, 6, 40f.; 8, 13, 8—10; 9, 1, 11. (Bomb. 1904.)

Der nachfolgenden Übersetzung ist aus dem oben angegebenen Grunde der Text des Har. zugrunde gelegt; über die bemerkenswerten Abweichungen der nächst- und nahestehenden Fassungen wird überall das Nötige gesagt werden. Weiterhin wird sich die Übersetzung der als später gekennzeichneten und sektarisch gefärbten Version des Mat. und Pad., sowie eine Erörterung der puranischen Erzählung überhaupt anschließen.

Har. 545—612.

(545) Vivasvat ward gezeugt von Kaśyapa mit der Dakṣa-  
10 tochter<sup>1)</sup>. Seine, Vivasvats, Gattin war Samjñā, die Tvaṣṭrtochter,  
die Göttin, (6) als Sureṇu<sup>2)</sup> bekannt in den drei Welten, die schöne<sup>3)</sup>.  
Sie, die Gattin des erhabenen, edlen Mārtaṇḍa, (7) war nicht zu-  
frieden mit des Gatten Gestalt, sie, die (selbst) Schönheit und Jugend  
besaß, Samjñā, verbunden mit der heißen, hellflammenden (Gestalt  
15 des Gatten)<sup>4)</sup>; (8) denn des Āditya Gestalt war, durch den starken  
Glanz der Scheibe an den Gliedern verbrannt, nicht eben gar lieb-  
lich<sup>5)</sup>. (9) 'Nicht ist ja tot dieser im Ei Befindliche', hatte aus  
Liebe Kaśyapa in Unkenntnis gesagt<sup>6)</sup>; und darum wird er Mārtaṇḍa

1) Die Bezeichnung der vom Erzähler angeredeten Person lasse ich allenthalben aus. Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß das Vā. überhaupt sehr sparsamen Gebrauch von Anreden macht.

2) Im Vā. erscheint das Verhältnis der beiden Namen richtiger: *sureṇur iti vikhṛyāta punaḥ samjñeti viśrutā*. Märk. u. Vi. haben nur den N. Samjñā. — Bhav. nennt zwei Frauen: Rājñī und Nikṣubhā und identifiziert mit der ersten die N. Sureṇu, Samjñā, Dyo, Tvaṣṭrī, Prabhā, während ihre Chāyā *Nikṣubhā sū mahimayī* ist.

3) Nilakanṭha: *bhāminī kopanā bhāvinīti pāṭhe śuddhacitteti*.

4) Der 2. Halbv. v. 547 fehlt im Vā., wohl mit Recht; die Wiederholung des N. Samjñā mit *nāma* ist höchst anstößig. Die La. der ed. Bomb.: *saṃjñānā stri sutapasā dīpteneha samanvitā* ist noch sonderbarer.

5) Bomb. u. Br.: *ādityasya hi tad rūpaṃ maṇḍalasya sutejasā gātreṣu paridagdham vai nātikāntam ivābhavat*. Vā.: *... rūpaṃ mārtaṇḍasya hi tejasā gātreṣu pratiruddham vai* . . . Bhav.: *na tu tām nararūpeṇa sūryo bhajati vai purā ādityasyeha tad rūpaṃ mahatā svena tejasā gātreṣu apratirūpeṣu* . . .; in diesem *apratir*<sup>o</sup> u. in dem *mārtaṇḍasya* des Vā. steckt vielleicht die richtige Überlieferung. (Vgl. das unten S. 354f. Gesagte.) — Nilak.: *tadrūpaṃ tasyāḥ saṃjñāyāḥ (!) rūpaṃ maṇḍalasthasya tejasā gātreṣu dagdham*.

6) Gibt keinen befriedigenden Sinn, man wollte denn *ajñānāt* auf die durch den Ausruf bekundete vorausgegangene Unkenntnis, den Glauben, daß der *garbha* tot sei, beziehen. Aber als Ursache des Namens wäre doch auch ein affirmativer Satz zu erwarten. Man könnte den Satz als Frage auffassen, oder aber statt *na khalv ayam* lesen *sa kh*<sup>o</sup>. — Die Hrsg. des Br. wollen das auch hier überlieferte *mṛto 'nḍastha* (gedr. *asya*) in *mṛtūṇḍ*<sup>o</sup> ändern; u. natürlich mußte *mṛta* urspr. von dem *aṇḍa* ausgesagt sein. — Das Wort *mārtaṇḍa* war recht dazu angetan, erklärende Geschichten hervorzurufen. Das Vā. berichtet die zu dem obigen Ausrufe Kaśyapas führenden Umstände kurz vorher in den z. T. mir unverständlichen Versen 26—29, die besagen, daß Tvaṣṭr das Ei gespalten hatte, und Kaśyapa fürchtete, daß der *garbha* zerstört sei. (Es ist v. 26 wohl zu lesen: *cirotpannam anirbhinnam* st. *cirotpannamatir bhinnam*; 28 *na khalv ayam* . . . vielleicht als Antwort Tvaṣṭrs auf



geheißen. (550) Übermäßig aber war beständig der Schein Vivasvats, womit er, Kaśyapa Sohn, die drei Welten brannte. (1) Drei Kinder zeugte mit Samjñā der trefflichste der Scheinenden, der Āditya, eine Tochter und zwei Geschöpfeherren<sup>1)</sup>. (2) Manu der Vivasvatsohn (ward) zuerst (geboren), der Gott des Totenmahles, der Geschöpfeherren; Yama und Yamunā<sup>2)</sup> wurden als Zwillinge geboren. (3) Die dunkelfarbige<sup>3)</sup> Gestalt Vivasvats aber sehend und nicht ertragend, schuf Samjñā darauf ein Abbild von sich, eine von gleichem Aussehen. (4) Als eine trughafte<sup>4)</sup> Samjñā erstand dieses ihr Abbild; mit zusammengelegten Händen sich verneigend, sprach das Abbild zu Samjñā: (5) Sage, was ich zu tun habe, du heiter Lächelnde; ich stehe zu deinem Befehle, gebiete mir, Schöne. (6) Samjñā sprach<sup>5)</sup>: Es ergehe dir wohl. Ich werde in das eigene Haus meines Vaters gehen. Du mußt mir ohne Veränderung<sup>6)</sup> hier im Hause bleiben (7) und mir diese beiden Knaben und dieses Mädchen mit schöner Leibesmitte hegen<sup>7)</sup> und niemals dem Erhabenen dieses sagen. (8) Das Abbild sprach: Bis daß ich an den Haaren gepackt werde, o Göttin, bis daß ich verflucht werde, werde ich niemals dein Vorhaben<sup>8)</sup> sagen. Gehe, o Göttin, nach deinem

zufassen?) Eine andere, längere Erzählung bietet Märk. 105: Der Aditi ward auf ihre Bitte vom Sonnengott die Gnade, daß der Strahl Suśumna in ihren Schoß einging und als Mārtaṇḍa von ihr geboren wurde; den Namen empfing er, weil Kaśyapa zur Gattin gesagt hatte: *kim mārayasi garbhāṇḍam . . . nityopavāsini*. — Nilak. bringt eine Geschichte von einem über Aditis Leibesfrucht ausgesprochenen Fluche herbei (vgl. MBh. 12, 13219) und erklärt dann die obigen Worte: *ayam khalu iti niscayena na mṛtaḥ api tu aṇḍastha evāstīti tamād adīter (!) ajñānāt mama aṇḍam mṛtam ity evamrūpāt viparīṭjanānāt sam mātaṇḍa ity ucyate*. — Vgl. auch Bhāg.-P. 5, 20, 43f., u. s. unten S. 354.

1) Schlecht Vā.: *drau sutau tu mahāvīryau kanyāṃ kālindim (!) eva ca*.

2) Märk. 77, 3ff. läßt Yama (*prajāśamyamāna*) und Yamunā infolge eines Fluches Vivasvats geboren werden. — Der echte N. Yamī am Ende, an dieser Stelle im Vā., Märk. 106, 4 und VI.

3) Calc. u. Br.: *śyāmavarṇam*; Bomb.: *vivarṇam*, von Nilak. mit *viśamavarṇam* erklärt. Keines von beiden wird richtig sein, wenn auch zum ersten v. 592 stimmt, der aber einem Einschießel angehört. Vā. hat *śātavarṇam*, womit nichts anzufangen ist. Dagegen scheinen mir die La. von Śiv. *saṃvartulam* und Märk. *golākāram* den Sinn der ursprünglichen Überlieferung wiederzugeben (s. S. 355). — Nebenbei sei bemerkt, daß Märk. 77, 9 wohl zu l. ist *naṣṭi* st. *neṣyati*.

4) *Māyāmayī* Har. u. Br.; Vā.: *mahīmayī tu sū nārī* „ein irdenes Weib“, das Richtige, in Hinblick auf *saṃjñā pārthivī* 564 u. Märk. 106, 16 (wo Parg. übersetzt „queen S.“); *māyā* war dem Paurāṇika geläufiger.

5) Die Einführung des Redenden ist hier, wie sonst, im Vā. in den Vers aufgenommen.

6) *nirvikārayā*; Vā. u. Br.: *nirviśaṅkayā*; jenes wohl besser.

7) Das Präd. fehlt im Vā.

8) *matam tubhyam*: s. Speyer, Ved. u. Skr.-Syntax 46, Anm. — Vā.: *āśayam naiva* st. *ā śāpān naiva*! — Märk. 77, 14 (von Parg. mißverstanden) sagt Chāyā-Samjñā: Bis daß ich an den Haaren gepackt werde, o Göttin, und bis daß ich verflucht werde, werde ich dein Wort befolgen; ich werde das Geschehene aber sagen, wenn ich verflucht und gezaust werde.

Belieben<sup>1)</sup>. (9) Nachdem sie die ihr Gleiche beauftragt und von ihr die Zusage empfangen hatte<sup>2)</sup>, ging sie zu Tvaṣṭṛ, wie eine Beschämte, als Asketin<sup>3)</sup>. (560) Zum Vater aber gekommen, ward sie vom Vater gescholten<sup>4)</sup>. Und wieder und wieder aufgefördert: 5 ,Gehe zum Gatten', (1) ward sie, ihre Gestalt verhüllend, eine Stute und ging, die untadelige; zu den nördlichen Kuru<sup>5)</sup> ging sie und aß Gräser<sup>6)</sup>. (2) Mit der zweiten Samjñā aber, sie für Samjñā haltend, zeugte der Āditya einen ihm selbst gleichen Sohn sodann<sup>7)</sup>. (3) ,Dem erstgeborenen Manu ist dieser ähnlich', (sagte) der Herr<sup>8)</sup>; 10 Manu ward er mit Namen und Sāvārṇa wird er heißen<sup>9)</sup>. (4) In ihrem zweiten Sohne hat man Śanaiścara zu erkennen<sup>10)</sup>. Die irdene<sup>11)</sup> Samjñā aber erwies alsdann ihrem eigenen Sohne<sup>12)</sup> (5) mehr Liebe als den erstgeborenen (Kindern)<sup>13)</sup>. Manu verzieh ihr dieses, Yama

1) *yathāśukham*; Vā.: *svam ālayam*.

2) In beiden Ausg. fälschlich *uktā* st. *uktā*.

3) *vrīḍiteva tapasvini*: st. dieses *tap*° wird wohl ursprünglich etwas anderes, etwa *yaśasvini* gestanden haben, wie es Märk. 77, 11 und Bhav. etwas später vorkommt.

4) Vā.: Als der Vater sie, die Gekommene sah, da sprach er erzürnt zu Samjñā: Gehe du zum Gatten, verabscheue nicht den Tagmacher. Also nun vom Vater angeredet und wieder und wieder aufgefördert, wohnte sie doch tausend Jahre in des Vaters Hause. Und so Bhav. Märk. 77, 18—21 fordert Tvaṣṭṛ die Tochter in sehr liebevollen Worten zur Rückkehr in das Haus des Gatten auf.

5) Diese auch genannt in der Darstellung der Nītimañjarī (Rig-Veda-Samhitā. Ed. by F. Max Müller. 2. ed. Vol. 4, S. 5), Sāyaṇas, Einl. zu RV. 10, 17, und vom Komm. zum Nirukta 12, 1, 10 (Ausg. der Bibl. Ind. Vol. 4, S. 267).

6) *ṛṇāni cacāra*. Märk. 77, 23: *tapas cacāra*.

7) Nur den einen Sohn erw. Śiv. Den beiden Söhnen fügten eine Tochter, Tapatī hinzu Märk., Vi., Bhav. und Mat. usw.

8) Bomb. fügt, offenbar, um die harte Kürze zu vermeiden, ein: *savarṇatvān manor bhūyaḥ sāvārṇa iti cōktavān*. — Das ursprünglich gemeinte Verhältnis zwischen den N. Sāvārṇa und Savarṇā („der Ähnlichen“) war vergessen, daher diese sonderbare Herleitung des N. Übrigens bemerkt Nilak. ausdrücklich: *pūrvasya bhrātuh samānavarṇatvād ayaṁ sāvārṇa ity ukto na tu savarṇāyā apatyatvād ity arthah*. (Vgl. unten S. 353, Anm. 5.) — Die Form Sāvārṇi haben (Vā), Märk., Śiv., Bhav., Mat., Liṅg.

9) Oder: ein Manu ward er u. Śiv. mit Namen . . .

10) 562 b—564 a lauten im Vā.: *ādityo janayāmāsa putrāv ādityavarcaśau | pūrvajasya manos tulyau sādṛśyena (!) tu tau prabhuh śrūtaśravam tu dharmajñam śrutakarmāṇam eva ca | śrūtaśravā manuḥ so 'pi sāvārṇi vai bhaviṣyati śrutakarmā tu vijñeyo graho vai yaḥ śanaiścaraḥ | manur evābhavat sa vai sāvārṇa iti budhyate*; und so Bhav. Die beiden hier vorkommenden N. sind wohl deshalb hereingebracht worden, weil der Paurāṇika daran Anstoß nahm, daß die beiden Söhne schon von Anfang an als die Inhaber ihrer zukünftigen Stellung benannt sein sollten. Die Tradition ist offenbar an dieser Stelle in einer gewissen Verlegenheit.

11) Nilak.: *prthivī pūrvoktā sureṇur eva samjñāḥkhyā tasyā iyaṁ prakṛtiḥ pṛthivī dvitīyā samjñā anye tu chāyānipātena pṛthivyā utthitavāt pṛthivī āhuḥ*. (Vgl. oben S. 341, Anm. 4.)

12) Im Sing. stimmen Har., Br., Vā. überein.

13) Märk. 77, 25 f.: *chāyāsamjñā tv apatyēsu yathā sveṣu ativatsalā tatthā na samjñāḥkanyāyām putrayoḥ cānavartata | lālanādṛupabhogēsu*

verzieh es ihr nicht<sup>1)</sup>. (6) Aus Zorn und kindischem Wesen, infolge der Gewalt dessen, das da geschehen muß<sup>2)</sup>, drohte der Vivasvatsohn Yama Saṃjñā mit dem Fuße<sup>3)</sup>. (7) Darauf verfluchte ihn in ihrem Zorne die heftig sich kränkende Mutter Sāvarnas: Dieser Fuß soll dir abfallen<sup>4)</sup>. (8) Yama aber berichtete mit zusammengelegten 5 Händen dies alles dem Vater, heftig in Angst wegen des Fluches, erschreckt<sup>5)</sup> durch die Worte Saṃjñās. (9) Dieser Fluch möge zu nichts werden<sup>6)</sup>, sprach er da zum Vater. Eine Mutter muß allen Söhnen Liebe erweisen; (570) diese hier setzt uns hinten und hat (nur) den jüngeren<sup>7)</sup> lieb. Wider sie habe ich den Fuß erhoben, ihn aber nicht auf ihren Leib niederfallen lassen; (1) ob aus kin- 10 dischem Wesen oder aus Verwirrung, so wollest du es verzeihen. ,Dieweil du dich gegen mich, die zu ehren du schuldig bist, ver-

*viśeṣam anuvāsaram manus tat kṣāntavān asyā . . .* Überaus zärtlich aber wie die Chāyā-Saṃjñā zu ihren eigenen Kindern war, nicht ebenso benahm sie sich gegen die Tochter der Saṃjñā und (deren) beide Söhne. Den Unterschied in der Anwendung von Liebkosungen Tag für Tag verzieh ihr Mann . . . (Oder, da so *tat* nicht passen würde, 'kanyā' und *putrayas* wären noch als abhängig von *ativatsalā* zu denken, und *anvavartata* mit *viśeṣam* als Obj. zu verbinden.) In der Übers. dieser Stelle ist Parg. infolgedessen, daß die Wörter *saṃjñā* und *kanyā* getrennt gedruckt sind, arg entgleist: Now the Shadow-Saṃjñā was very affectionate to the other children just as to her own; Saṃjñā did not use to show special attention to her daughter and two sons daily by caresses and other marks of pleasure. Manu accepted that *affection* (!) from her . . . Ebensowenig glücklich ist seine Übers. der Parallelstelle 106, 16 f., wo klärlich *snehaṃ* st. *snehān* zu lesen ist, und wo er unter der *saṃjñā pārthivī* die wahre S., „queen S.“ versteht.

1) Im Vā. folgt: *bahuśo yasya mānas tu* (die Ānand.-Ausg. setzt verbessert in Klammer: *avamānītas ca bahuśaḥ*) *sūpatnyād atiduhkhitāḥ*. Das Richtige hat ohne Zweifel Bhav. bewahrt: *bahuśo yātyamānas tu pikuḥ patnyā suduhkhitāḥ*. Hiernach wäre denn auch das sinnlose *yācyamānas* in dem sonst mit diesem gleichlautenden Halbv. des Märk. 106, 18 a zu verbessern, den Parg. freilich ohne Bedenken übersetzt: Now being sorely distressed when his father's wife used to beseech him frequently . . .

2) *bhāvino 'rthasya balāt*: ein beliebter puranischer Ausdruck für Schicksalsnotwendigkeit.

3) *yadā* st. *padā* Bomb. u. Bhav.

4) Vā. u. Märk.: *padā tarjayase yasmāt pūrbhāryām garīyaśim tasmāt tavaiṣa caraṇaḥ paṭiṣyati na saṃśayaḥ*, welcher Satz, mit geringer Verschiedenheit, in unserem Texte unten von Yama der Mutter in den Mund gelegt wird.

5) Hier gibt es in den Texten eine große Verschiedenheit des Ausdrucks. — Vā. hat Eingangs dieses Satzes einen, bei ihm überflüssigen, Halbv. mehr und die Erwähnung, daß Yama im Verein mit Manu handelte; ebenso Märk., dem aber mit Recht dafür 568 b fehlt. Dagegen ist die folgende Rede Yamas im Vā. verstümmelt überliefert.

6) Diese Eingangsworte des Har. und Br. fehlen in Märk., Śiv. und Bhav., gewiß mit Recht; sie sind hier unangebracht, denn der Fluch wird erst zuletzt erwähnt; sie sind wohl dadurch in den Text gekommen, daß die Worte „Yama sprach zum Vater“ zu einem Halbv. ausgefüllt wurden, während ursprünglich *yama uvāca* außerhalb des Verses gestanden hatte. Wie schon erwähnt, ist das Hereinnehmen dieser Ausdrücke in den Vers mehr dem Vā. eigen.

7) Nur Märk. hat den Dual.

gangen hast, mein Sohn, (2) darum wird dir dieser Fuß ohne Zweifel abfallen<sup>1)</sup>; (also) bin ich von der Mutter verflucht worden, o Welt-herr, trefflichster der Scheinenden<sup>2)</sup>. (3) Vermöge deiner Gnade falle der Fuß mir nicht ab, o Herr der Herden. (4) Vivasvat sprach: Ohne Zweifel, mein Sohn, wird dafür eine gewichtige Ursache sein<sup>3)</sup>, daß Zorn dich ergriffen hat, den Kenner des Rechten, wahr Redenden<sup>4)</sup>. (5) Es ist mir aber nicht möglich, das Wort deiner Mutter unwahr zu machen<sup>5)</sup>. Würmer werden, nachdem sie das Fleisch von deinem Fuße genommen haben, auf den Erd-  
 10 boden fallen, (6) du Hochweiser; darauf wirst du (wieder) Wohlbehagen finden<sup>6)</sup>. So wird das Wort deiner Mutter wahr gemacht sein, (7) und du wirst durch die Umgehung des Fluches beschützt sein. Der Āditya sprach alsdann zu Saṃjñā<sup>7)</sup>: Weshalb (8) erweistest du unter den (doch) gleichen Söhnen (einem einzigen<sup>8)</sup>) mehr

1) Diese Worte der Mutter fehlen in den übrigen Texten; s. aber S. 343, Anm. 4. Die ed. Bomb. hat ferner: *apatyaṃ durapatyaṃ syān nāmbā kujamanā bhavet*. Ähnlich Märk.: *viguneṣv api putreṣu na mātā vigunā bhavet*.

2) Die entsprechende Stelle des Märk. (106, 24) lautet: *sapto 'haṃ tāta kopena jananyā tanayo yataḥ tato namasye jananiṃ imāṃ vai tapatām vara*; und Parg. übers.: I have been cursed, dear father, by my mother in her anger. Since I am her son, verily therefore I revere her, my mother (O best of ascetics). Abgesehen von dem Passus selbst, ergibt sich die Unmöglichkeit dieses Sinnes aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden. Es ist aber leicht zu helfen: man hat nur das überlieferte *namasye* zu ändern in *na manye*, und alles ist in Ordnung: Weil ich, o Vater, als ihr Sohn von der Mutter im Zorne verflucht worden bin, deshalb halte ich diese nicht für meine Mutter. Und der Sonnengott wird angeredet als „der beste derer die da scheinen“. — In der Parallelstelle 77, 32 besagen die Worte: *yathā manur namācaṣṭe neyaṃ mātā tathā mama* m. E., daß Yama für die Meinung, daß Chāyāsaṃjñā nicht seine rechte Mutter sei, sich auf Manu als Gewährsmann beruft, wiewohl *yathā-tathā* mir Bedenken macht (etwa brachylogisch: wie M<sup>o</sup> mir sagt, so ist es, sie ist nicht meine Mutter?); keinesfalls können sie bedeuten, was Parg. übersetzt: She is not mother to me in the same way as Manu calls her his mother.

3) *asaṃśayaṃ putra mahad bhaviṣyaty atra kāraṇam*: Fut. der Wahrscheinlichkeit; der Vater beurteilt das Vergehen des Sohnes mit Nachsicht. Dagegen übers. Parg. die bis auf *idam* st. *mahad* gleichlautende Stelle Märk. 106, 27: Without doubt, my son, this curse must take effect here, since anger entered into thee. . . .

4) Märk. u. Bhav. fügen hiernach hinzu: *sarveṣāṃ eva śāpānām pratighāto hi vidyate na tu mātṛābhīṣṭānām kvacī chāpanivartanam* (Bhav.: *kvacin mokṣo bhaved iha*).

5) Märk. u. Bhav. fügen hiernach ein: *kiṃcīt tava* (Bhav.: *te 'haṃ*) *vidhāsyāmi putra* (Bhav.: *pitṛ*)-*snehād amugraham*.

6) . . . *tava pādān mahāprājña tatas tvam prāpsyase sukhām*. Vā.: *tataḥ pādān mah<sup>o</sup> punaḥ saṃprāpsyase sukhām*; aber der Fuß selber geht ja doch nicht verloren. Die anderen Texte haben diesen Halbv. nicht. (Vgl. unten S. 356.)

7) *chāyām* st. *saṃjñām* Märk., Slv., Bhav.

8) . . . *abhyadhikāḥ* (Vā., Märk.: *apy adh<sup>o</sup>*) *sneha ekasmin* (oder *ekatra*) *kriyate tvayā*; das hauptsächliche *ekasmin* hat nur Har. nicht; es war offenbar *astāṣṭig* erschienen.

Liebe<sup>1)</sup>? Sie aber, ausweichend, sagte es Vivasvat nicht. (9) Seinen Geist kraft innerer Vertiefung konzentrierend, erschaute er die Wahrheit. Und willens, zu ihrem Verderben<sup>2)</sup> sie zu verfluchen, packte der Erhabene (580) sie an den Haaren; da aber die Bedingung<sup>3)</sup> überschritten war, erzählte sie nun alles, wie es geschehen war, dem Vivasvat. (1) Als nun Vivasvat das vernommen, ging er zornig zu Tvaṣṭṛ. Tvaṣṭṛ aber ehrte den Glanzreichen nach Gebühr (2) und besänftigte ihn dann, der in seinem Grimme ihn Lust hatte zu verbrennen. (3) Tvaṣṭṛ sprach: Diese deine Gestalt, die mit allzu großem Glanze behaftet ist, nimmt sich nicht schön aus. Und sie 10 nicht ertragend, streift Saṃjñā in einem grasigen Walde<sup>4)</sup>. (4) Du wirst diese deine Gattin noch heute sehen, die Gutes übende, beständig der Askese obliegende, Stutengestalt tragende, . . .<sup>5)</sup> (6) preisliche, mit der Kraft der Vertiefung versehene<sup>6)</sup> — mit Anwendung von Vertiefung, o Herr der Herden. Wenn dir, o Gott, aber diese 15 meine Absicht angenehm wäre<sup>7)</sup>, (7) so bringe ich dir jetzt eine liebliche Gestalt zustande<sup>8)</sup>, o Feindebezwiner. Es war aber die Gestalt Vivasvats in der Breite und Höhe gleich<sup>9)</sup>; (8) mit dieser Gestalt war der Gott, der Glanzreiche, versehen<sup>10)</sup>. Darum schlug er Tvaṣṭṛs Rede hoch an<sup>11)</sup>, der Geschöpfesherr, (9) und gab Tvaṣṭṛ 20

1) Hiernach im Märk. (106, 32) noch: *nūnam naiṣāṃ tvam jananī saṃjñā kūrī tvam āgatā viguṇeṣu apy apatyēsu katham mātā śopet sutam.*

2) *nāśāya* Har. u. Vā.; Br.: *nāśapat.* Die 1. Hälfte v. 580 (worin das Präd.) ist im Vā. ausgefallen.

3) Die v. 558 genannte.

4) Wenn im Märk. 77, 38 Tvaṣṭṛ den Bescheid gibt: *āgataiveha me veśma bhavataḥ preṣitā (īti vai)*, so bedeutet das natürlich: Sie kam hierher in mein Haus und wurde (von mir) zu deinem (Hause zurück) gesandt (*veśma* gehört zunächst zu *me*, dann auch zu *bhavataḥ*; *īti* schließt die Worte Tvaṣṭṛa. Parg. aber übers.: She came indeed here to my house, saying she had been verily sent by thee.

5) Der noch mit übers. 2. Halbv. von 584 und v. 585 fehlen nicht nur im Vā., sondern auch im Br. und sind die abgeschmackte Zutat eines Dichters, der sich nicht genug darin tun kann, Saṃjñā als fromme Asketin ins rechte Licht zu setzen; 585: *parṇāhārām kṛśām dīnām jaṭilām brahmacāriṇām hastihastaparikliṣṭām vyākulām padminīm iva.*

6) *yogabalopetām*: so auch Br. Gewiß besser Vā.: *yauvanasampannām.* Hier hat vielleicht das folgende *yogam āsthāya* die Änderung des urspr. Ausdruckes nach sich gezogen.

7) Im Vā. verdorben.

8) Ich lese mit Br.: *nirvartayāmy* st. *nivart°*. — Märk. (106, 38) u. Bhav. lassen Tvaṣṭṛ sich auf ein Wort Brahmans berufen. Nach diesen Stellen und Märk. 77, 40 war ein solches *rūpa* des Gottes eben auch der Zweck von Saṃjñās *tapas*, und diesen merkend, ersucht er von sich aus: *śātanaṃ tejaso me 'dya kriyatām.*

9) 587b—589a fehlen im Br. — Ed. Calc.: *tiryag ūrdhvaṃ samam na vai*; Vā.: . . . *ūrdhvaṃ adhas tathā.* Es ist mit Bomb. zu l.: . . . *ūrdhva-samam tu vai.* Märk. 106, 39 hat statt dessen: *yato hi bhūvato rūpaṃ prāg āsīt parimaṇḍalam.* Vgl. das. 105, 27; 106, 6 u. s. unten S. 354f.

10) *sambhṛto*; Vā.: *vriḍito.*

11) Im Vā. entstellt.

die Erlaubnis, daß eine (schönere) Gestalt zuwege käme<sup>1)</sup>. Alsdann stellte Tvaṣṭṛ mit Einwilligung Mārtaṇḍas Vivasvats (590) diesen seinen Glanz<sup>2)</sup> auf die Drehscheibe und behieb ihn. Darauf ward die Gestalt zur Erscheinung gebracht<sup>3)</sup> dadurch, daß der Glanz nicht (mehr) zusammengeballt war<sup>4)</sup>; (1) und lieblicher als lieblich zu sehen<sup>5)</sup>, nahm sie sich nunmehr überaus schön aus. . . .<sup>6)</sup> (598) Alsdann erschaute er, Vertiefung anwendend, seine Gattin als Stute, die durch Glanz<sup>7)</sup> und Gelübde<sup>8)</sup> für alle Wesen unnahbare<sup>9)</sup>.

1) *samanujñātavāms caiva tvaṣṭāraṃ rūpasiddhaye*. Vā.: *unuññātas tatas tvaṣṭā rūpanirvartanāya tu*.

2) *tejah*; Nilak. las *rūpam*, und dies wäre das Richtige. — Nach Märk. (106, 40) und Bhav. fand das Ereignis in Śākadvīpa statt; Sāmb. läßt die abgefallenen Stäubchen nach demselben, dem 6. *dvīpa* gelangen.

3) *nīrbhāsitaṃ*, wie Nilak. mit Recht erkl., = *prakaṭikṛtaṃ*, nicht „erhellte“, wie die Petersb. Wbb. übersetzen.

4) Ed. Bomb.: *tejasā saṃhṛtena*; Calc. u. Br.: *t° saṃhātena*; Vā.: *t° apahṛtena*; Śiv.: *t° saṃhṛtena*; Bhav.: *t° prakṛtena*. Ich lese mit Nilak., der *saṃhṛtena* als v. l. anführt: *asaṃhātena*. Die Gestalt war gegliedert, der ihr anhaftende Glanz nicht mehr eine zusammengeballte kugelförmige Masse.

5) Der Inf. *draṣṭum* steht wohl zu Recht wegen der eigentl. Bed. von *kānta* „begehrt“. St. *draṣṭum*, Śiv. u. v. l. des Br.: *rūpam*, Bhav.: *bhūtvā*.

6) 591b—597 sind ein nur dem Hariv. angehörendes höchst ungerichtetes Einschleissel, dessen barbarisches Sanskrit dem Inhalt angemessen ist; es beginnt: *mukhe nirvartitaṃ rūpam tasya devasya gopateḥ | tataḥ prabhṛti devasya mukham āsit tu lohitaṃ mukharāgaṃ (!) tu yat pūrvam mārtaṇḍasya mukhacyutaṃ | ādityā dvādaśaiveha sambhūkā mukhasambhāvāḥ* (unter deren Namen denn nun auch Vivasvat und Tvaṣṭṛ aufgeführt werden!) . . . ; der Anschluß an die weitere Erzählung ist entsprechend ungeschickt.

Den Dichter von Märk 106 ff. dünkte eine so wundersame himmlische Aktion wie das Drehen auf der Scheibe und Beschneiden des Glanzes des Sonnengottes ein besonderer Verherrlichung würdiger Gegenstand. So schildert er die Umwälzung und Wirnis, die das *bhramana* des Gottes in der Welt zur Folge hat, und läßt während des *sātana* die Götter und andere himmlische Wesen und den Vollzieher der Operation, Viśvakarman, selbst ihm mit Preisgesängen huldigen. Auch im ersten Bericht (78) ist ein Hymnus eingefügt. — Zwei Stellen in 106 möchte ich mit Rücksicht auf Parg.'s Übers. nicht unbesprochen lassen. 43: *vikṣiptasālilāḥ sarve labhūvut ca tathārceṣoḥ* übers. er: And all creatures also were scattered about with the waters out of the ocean, indem er mit der ed. Bomb. *abdhīṭāḥ* st. *arceṣaḥ* liest. Das geht nicht an; der Sinn („... wurden solche, deren Wasser zerstreut war“) erfordert, dünkt mich, als Subj. *abdhayaḥ*. Auch in der Wiedergabe des ṣgd. v.: *dhruvā-dhārāṇy aśeṣāṇi dhiṣṇyāni munisattoma trutyadrasminbandhāni adho jagmuḥ sahasraśaḥ*, ist Parg. nicht glücklich: The supports of the pole, all the asterisms, . . . with their bands and foundations splitting, went downwards in thousands: die Gestirne haben Dhruva zum Halter und sind durch *vātaraś-mayaḥ* mit ihm verbunden (s. Vi. II, 12. Vā. 51. 52); diesen „Luftbändern“ entsprechen wohl hier die „Strahlenbänder“.

7) *tejasā* ed. Bomb., Vā., Bhav.; sonst *tapasā*. Vgl. Anm. 9.

8) *niyāmena*; s. d. ṣgd. Anm.

9) *adhṛṣyām*; Vā. u. Bhav.: *adṛṣyām*, und das dürfte die bessere Überl. sein: sie war sonst, wenn man nicht Yoga brauchte, für alle Wesen unsichtbar. Man darf an die Worte des vedischen Dichters (RV. 10, 17, 2) denken: „Sie verbargen die Unsterblichen vor den Sterblichen“. St. *adhṛṣyām sarvabhūtānām tejasā niyāmena* ca bietet Bhav.: *adṛṣyām e° tejasā svēna saṃvṛtām*, und

(9) Die in Stutengestalt Streifende, von nirgend her Gefährdete<sup>1)</sup> berührte<sup>2)</sup> er, der Erhabene, in der Gestalt eines Hengstes am Munde, (600) da sie aus Besorgnis, daß es ein fremdes männliches Wesen sei<sup>3)</sup>, gegen die Begattung sich sträubte<sup>4)</sup>. Sie spie den Samen Vivasvats durch die Nasenlöcher aus<sup>5)</sup>. (1) Es wurden die Götter von ihr<sup>6)</sup> geboren, die beiden Aśvin, die trefflichsten der Ärzte, Nāsatya und Dasra, genannt die zwei Aśvin. (2) Mārtaṇḍas Söhne sind diese beiden, des achten, des Geschöpfherren<sup>7)</sup>. Ihr aber zeigte sich der Leuchtende in seiner lieblichen Gestalt. (3) Und sie freute sich, als sie den Gatten sah<sup>8)</sup>. Yama aber, durch jene Handlung<sup>9)</sup> heftig gepeinigt in seinem Herzen, (4) beglückte durch

so oder dergl. mag wohl die ursprüngl. Lesung gewesen sein. Es hat sich zuerst *niyamena* eingestellt, und dies dann *tapasā* st. *tejasā* nach sich gezogen.

1) Der 1. Halbv. nicht im Vā., mit Recht; es ist eine ganz müßige Zutat.

2) *samabhāvayat*. Nīlak.: *saṃgam akarot*.

3) Ed. Bomb., Vā., Śiv.: *parapumsopaśaṅkayā* (= 'pumsa upaś'); Calc.: *parapūruṣaśaṅk*; Br.: 'pumsa vaśaṅk'; Märk. u. Bhav.: 'pumsa viśaṅk'.

4) *maithunāya viceṣṭantīm* l. ich mit ed. Calc. u. Br., nicht 'īantī, wie Bomb. u. Vā. haben; es enthält den Grund, weshalb er *mukhe samabhāvayat* (s. auch die fgd. n.). Der Dat., den die Texte in Übereinstimmung bieten, ist höchst anstößig; es sieht fast so aus, als sei er aus dem alten Berichte, wo es hieß: *maithunāyopacakrāma*, trotz der nunmehr entgegengesetzten Darstellung mechanisch übernommen worden.

5) *niravamac chukram nāsikāyām*; Br. (richtig): *nāsikābhyām*; Vā.: *nīradhamac ch° nāsikābhyām*; Bhav.: *śukram nāsābhyām samadhārayat*; Śiv.: *mukhato nāsikāyām tu śukram tan nyadadhat*. — Das Märk. (108, 8 ff. u., mit Auslassung zweier Halbv., 78, 22 f.) erzählt das Ganze so: *sā ca dr̥ṣṭvā tam āyāntam parapumso viśaṅkayā jagāma sammukhe* (78, 22: 'kham) *tasya pṛṣṭharakṣanatatparā | tataś ca nāsikāyogam tayos tatra sametayoh | vaḍavāyām ca tat tejo nāsikābhyām vivasvataḥ |* ... Den letzten Halbv. übers. Parg.: and his glory (*tejo* ist natürlich = *śukram*!) *passed from the Sun's two nostrils into the mare*. Aber ein Präd. wie *passed* könnte unmöglich fehlen. Der Text ist offenbar nicht in Ordnung; es wird wohl in *vaḍavāyām ca* etwas stecken wie *vaḍavādhatta* oder dgl. Dies würde sich dann den oben angeführten Lesungen von Śiv. und Bhav. zur Seite stellen. Unser *niravamat* steht aber dem *śukram tad apatad bhuvi* der Brhadd. näher; zu ihm fügte sich übrigens leicht der Nom. *viceṣṭantī*. — Dieser ganze Zug der Geschichte soll natürlich das Verhalten der Samjñā ins Moralische rücken und außerdem durch *nāsikā(bh)yām* noch sinnfälliger auf den N. Nāsatya hindeuten, als der alte Itihāsa durch das *āghrāṇa* schon getan hatte.

6) *tasyām*; besser Vā.: *tasmād*.

7) *aśṭamasya prajāpateḥ*: so in allen drei nächstverwandten Texten. Er ist der achte Āditya. Aber die L. ist unmöglich; Märk. hat dafür das sinn-gemäße *aśvarūpadharaśya hi*. Und wahrscheinlich wird ein Ausdruck mit *aśva* zu Grunde liegen, der die Entstehung des N. Aśvinau hervorheben sollte.

Märk. (78, 24, 108, 11 f.) u. Vi. schließen an die Zeugung der Aśvin die eines siebenten Sohnes, des Revanta an, zugleich den N. erklärend: *retaso 'nto revantaḥ* ... *samulbhūtaḥ*; Bhav. erkl. ihn anders und erzählt zu dem Ende o. eigene kleine Geschichte.

8) Märk. u. Vi. berichten hiernach, daß der Sonnengott Samjñā in seine Behausung zurückführte.

9) Vā. u. Märk.: *sāpena*; und beide haben diesen Halbv. schon vorher bei der Erzählung der Verfluchung (Vā. 84, 56, Märk. 106, 21). — Nīlak. be-

Gerechtigkeit diese Geschöpfe als ‚der König der Gerechtigkeit‘<sup>1)</sup>. Vermöge dieses guten Werkes erlangte der Glanzvolle (5) die Oberherrlichkeit über die Väter und die Welthüterschaft. Jener Manu Sāvārṇa aber war ein Geschöpfesherr, der askesereiche<sup>2)</sup>; (6) ihm ist bestimmt, der Manu zu sein in jenem zukünftigen Sāvārṇika-Zeitalter. Auf dem Rücken des Meru übt jetzt noch der Herr furchtbare Askese<sup>3)</sup>. (7) Und dessen Bruder Śanaīścara erlangte die Planetenshaft. . . .<sup>4)</sup> (8) Tvaṣṭṛ aber bildete aus jenem Glanze die Wurfscheibe Viṣṇus, (9) die im Kampfe unwiderstehliche, aus Verlangen, die Dānava zu vernichten<sup>5)</sup>. Die aber die jüngere war<sup>6)</sup>, die erlauchte Tochter Yamī, (610) sie ward der trefflichste der Ströme, die die Welt fördernde Yamunā. . . .<sup>7)</sup>

Mat. 11, 2—39 (= Pad. 5, 8, 36—74).

(2) Vivasvat war vordem ein Sohn Kaśyapas von Aditi. Er hatte drei Gattinnen, nämlich Saṃjñā, Rājñī und Prabhā. (3) Rāivatas Tochter Rājñī gebar den Revata, Prabhā gebar den Prabhāta und die Tvaṣṭṛtochter Saṃjñā den Manu; (4) Yama aber und Yamunā wurden als Zwillinge geboren<sup>8)</sup>. Alsdann schuf die schöne

merkt sonderbarer Weise: *tena bhrātuh mātṛśāpajakleśena mamāpy evaṃ mā bhūd iti dharmam evāśrayad ity arthaḥ*; in Einklang hiermit finde ich nur die falsche L. der ed. Bomb. v. 567: *sāvarṇam janani st. sāvarṇaḥ*.

1) Ed. Calc., Br., Śiv.: *dharmeṇa rañjayāmāsa dharmarāja imāḥ prajāḥ*; Bomb.: *°rāja iva*; Vā.: *°rājas tu sah*; Bhav.: *°rājas tataḥ smṛtaḥ*; Märk.: *dharmo 'bhirocate yasmād dharmarājas tataḥ smṛtaḥ*. Rājan von *rañj*, ist die stehende Ableitung in den Pur. Im Märk. heißt es noch (78, 29, 108, 17f.): *dharmadṛṣṭir yataś cāsau sūmo mītre tathāhite tato niyogaṃ* (108, 18: *°ge*) *tam yāmye cakāra timirāpahaḥ*. Vgl. Mahābh. III, 16.

2) *sa tapodhanaḥ* ed. Bomb., Br. (*sāvarṇī*), Śiv.; Vā.: *sa mahāyāsāḥ* (Märk.: *sumah*), was vorzuziehen wäre; Calc.: *sa tadocyate*.

3) Vā.: *merupṛṣṭhe suramyē vai adyāpi carate prabhuḥ*.

4) Ausgelassen sind zwei Halbv., die mit Recht in Br. und Vā. fehlen: *nāsatyau yau samākhyātāu svarvaidyau tau bahhūvatuḥ | sevato* (l. *revato*) *°pi tathā rājann aśvānām śāntido 'bhavat*. (Ähnlich Märk. 78, 30f.; die Bes. *śāntidaḥ* auch im Bhav.). Von Revanta (s. S. 347, Anm. 7) ist in den drei gleichlautenden Texten sonst nirgends die Rede.

5) *dānavāntacikīṛṣayā* Har. u. Br.; Vā.: *dānavaprativāraṇam* (die bessere v. l. st. *°ne*). — Märk. und Vi. lassen Tvaṣṭṛ aus dem abgehauenen Glanze, der nach dem ersten  $\frac{15}{16}$ , nach dem zweiten  $\frac{7}{8}$  des ganzen betrug, auch die Waffen der anderen Götter, das Bhav. die Bhoja schaffen; nach dem Sāmb. verwandelt sich der Abfall in Brahmanen.

6) *yavīyāsī tu yāpy āsīd*; ed. Bomb. u. Vā.: *yav° tayor yā tu*, als ob vorher von Yama und dem älteren Manu und nur von diesen die Rede gewesen wäre; dies weist auf eine ältere Form der Erzählung zurück.

7) Folgt noch eine Wiederholung, betr. Manu Sāvārṇa und Śanaīścara, und die *śravanaphalokti*.

8) Es seien hier die übrigen mir bekannten bez. Angaben noch angemerkt. *Linga-* (wo wohl st. *tathāparam* zu l. *°parā*) und *Agni-P.* stimmen in der Aufführung der Gattinnen und Kinder Vivasvats mit *Mat.-Pad.* überein, ebenso das *Kūrma-P.*, nur daß dieses Chāyā von vornherein als vierte Gattin nennt. Im *Bhṛṅg.-P.* finden wir einmal (6, 6, 40f.) als Kinder der Saṃjñā und der Chāyā die Personen aufgeführt, die im Har. usw. vorkommen, nebst der Tapatī;



Tvasṭr-tochter, nicht ertragend die glanzvolle Gestalt Vivasvats, (5) aus dem eigenen Leibe ein untadeliges<sup>1)</sup> Weib von gleicher Gestalt<sup>2)</sup> mit Namen Chāyā. (6) Zu dieser, die mit den Worten: 'Was soll ich tun?' vor sie trat, sprach sie: Chāyā, liebe du meinen Gatten, Schönantlitzige, (7) und hüte meine Kinder mit mütterlicher<sup>3)</sup> Liebe. So will ich tun, sprach diese und ging zu dem Gotte<sup>4)</sup>, pflichtentreu. (8) Und der Gott hinwiederum liebte sie aus Rücksicht dessen, daß er Samjñā in ihr sah, und zeugte mit ihr einen Sohn, der die Gestalt Manus hatte; (9) und wegen des gleichen Aussehens mit Manu Vaivasvata (ward er) Sāvarṇi (genannt). Darauf<sup>5)</sup> zeugte Śani und Tapatī und Viṣṭi der Reihe nach (10) mit Chāyā, in der Meinung, sie sei Samjñā, der Sonnengott. Chāyā bewies alsdann<sup>6)</sup> ihrem eigenen Sohne Manu mehr Liebe. (11) Der erste Manu ertrug das, nicht aber Yama; zorn erfüllt, drohte er ihr<sup>7)</sup>, den rechten Fuß erhebend. (12) Und Chāyā verfluchte Yama: Voller<sup>8)</sup> Wunden<sup>9)</sup>, von Würmern heimgesucht wird dieser eine Fuß sein, mit Eiter- und Blutfluß behaftet<sup>10)</sup>. (13) Dharma<sup>11)</sup>, zornig über den Fluch<sup>12)</sup>, meldete dem Vater: Ohne Grund bin ich, o Gott, von der Mutter im Zorne verflucht worden; (14) aus kindischem Wesen habe ich einmal<sup>13)</sup> ein wenig den Fuß erhoben. Obgleich von Manu<sup>14)</sup> zurückgehalten, sprach sie den Fluch<sup>15)</sup> auf mich, o Herr. (15) Wahrscheinlich ist das nicht meine Mutter, weil ich (von ihr) mit dem Fluche getroffen worden bin<sup>16)</sup>. Der Gott erwiderte<sup>17)</sup> Yama: Was soll ich tun, du Hochverständiger? (16) Wem erwüchse nicht aus Torheit Leid oder aus der Verkettung der Werke<sup>18)</sup>? (Die) ist ja selbst für Bhava unabwehrbar, geschweige denn für andere Ge-

an einer späteren Stelle (8, 13, 8—10) werden zwar dieselben (beide Male auch die alte „Yamī“) genannt, hier aber die Aśvin als Söhne einer („nach einigen“) dritten Gattin, der Vadvā bezeichnet. — Der Sāmb. sagt, daß Samjñā mit anderem N. Prabhā hieß. — Vgl. oben S. 340, Anm. 2.

1) *aninditām*; Pad.: °tā.

2) *tvāṣṭrīsvārūpeṇa nāmnā chāyēti* (metr. schlecht). Pad.: *tvāṣṭrī svarūparūpeṇa ch°*. Etwa: *sarūpām rūpeṇa*, oder *svarūpīṇīm*?

3) *kkāpi* (?) *svratā*. Pad.: *kāmāya s°*, was zu dem figd. paßt.

4) *tadā* mit Pad. zu l. st. *tathā*.

5) St. *saṁtarjayāmāsa* mit Pad. zu l.: *tāṁ tarj°*.

6) *sakṣataḥ*; Pad.: *savranāḥ*.

7) *pūyaśonūtavīravah*: als adj. Comp. unmöglich. Etwa °*visravah*? — Der Sāmb. hat in Hinsicht der Verfluchung eine von den anderen Berichten abweichende Version: Aus einem bestimmten Anlaß entsteht Eifersucht zwischen Dharmarāja und Śani; die Mutter flucht Yama: *kalmāṣapādas tvam vicarāśva*, und dieser wieder dem Śani, der *śāpataḥ pādakhañjo 'bhūt*; das letzte erklärt sich durch den N. des „langsam Wandelnden“ zur Genüge.

8) Pad.: *yamaḥ*.

9) *śāpād amarṣitaḥ*. Pad.: *śūpeṇa dharsitaḥ*.

10) St. *sakṛt* Pad.: *kvacit* (mit v. l. wie Mat.).

11) *mama śūpam adūd*; Pad.: *mām śasāpa madād*.

12) *śūpenāhaṁ yato hataḥ*; Pad.: *asamā snehato yataḥ*.

13) *āha bhūyāḥ*?

14) Pad.: *saukhyāt kasya na duḥkhaṁ syād athavā karmasamptatīḥ*.

schöpfe. (17) Ein Hahn, den ich dir geben werde<sup>1)</sup>, wird die Würmer fressen und Fäulnis und Blut fortnehmen, mein Kind. (18) Also beschieden, gab sich der hochberühmte Yama strenger Kasteiung hin in dem Wallfahrtsorte Gokarna, aus Überdruß an der Welt, Früchte, Blätter und Wind essend<sup>2)</sup>. (19) Er mühte sich um Mahādevas Gunst während Myriaden von Myriaden von Jahren. Endlich schenkte, befriedigt, Mahādeva der Spießträger ihm einen Wunsch<sup>3)</sup>. (20) Er wählte die Welthüterschaft, den Herrschersitz in der Väterwelt und die Prüfung (dieser) Welt, deren Wesen Recht und Unrecht ist<sup>4)</sup>. (21) Also erlangte er von dem Spießträger<sup>5)</sup> die Welthüterschaft und die Oberherrlichkeit über die Väter und über Recht und Unrecht<sup>6)</sup>. (22) Als nun Vivasvat das Tun<sup>7)</sup> Saṃjñās erfahren hatte, ging er zu Tvaṣṭr und sagte (es) ihm voll Zornes. (23) Darauf sprach zu ihm, ihn beschwichtigend, Tvaṣṭr: 15 Deinen starken, finsternisverscheuchenden<sup>8)</sup> Glanz, Erhabener, nicht ertragend, (24) kam sie in Gestalt einer Stute hierher zu mir. Aber ich wehrte ihr (aus Furcht vor dir)<sup>9)</sup>, o Tagmacher: (25) Weil du ohne Wissen<sup>10)</sup> (des Gatten) zu mir hergekommen bist, darum darfst du in mein Haus nicht eintreten. (26) Also beschieden, ging die 20 Untadelige nach dem Lande der Maru; in Gestalt einer Stute weilt sie (jetzo)<sup>11)</sup> auf der Erde. (27) Darum sei mir gnädig; wenn ich deiner Huld mich erfreuen darf, will ich deinen Glanz fortnehmen, ihn auf (mein) Werkzeug stellend, o Tagmacher. (28) Eine Gestalt will ich dir machen, die der Welt Wonne bereitet, o Herr. Als 25 der Sonnengott sagte: so sei es, stellte er den Tagmacher auf die Drehscheibe (29) und löste seinen Glanz ab. (Daraus) bildete er die Wurfscheibe Viṣṇus und den Dreizack Rudras und den außerordentlichen Donnerkeil Indras, (30) des Vernichters der Daitya

1) *kṛkavākur mayā datto yaḥ kṛmīn bhakṣayisyati*. Pad.: *kṛkavākus tava pade sa kṛmīn bh*.

2) Pad.: *vairāgyāt puṣkare tīrthe phalaphenānilāsanah*. — Das Liṅg. geht einen Schritt weiter und läßt Yama, ohne beim Vater Hilfe zu suchen, sogleich nach Gokarna gehen und von Śiva außer den anderen Dingen *sāpamokṣam* erlangen.

3) Pad.: *pūṇmaham samārādhyā yūvad varṣasatam punaḥ tapah-prabhāvād deveṣaḥ saṃtuṣṭaḥ padmasaṃbhavaḥ*.

4) Pad.: *pūṭhlokaṃ tathākṣayam dharmādharmaṃtmaḥkasyāsyā jagatas...*; dieses *asya* habe ich aufgenommen.

5) Pad.: *agamat padmasaṃbhavāt*.

6) *dharmādharmaḥ cānagha*: man würde dazu wieder ein Wort wie *parikṣaṇam* erwarten; auch paßt die Anrede *anagha* nicht, da der Sūta mehreren Ṛṣi erzählt (23: *dvijottamāḥ*); freilich sind unpassende Anreden in den Pur. häufig genug, bei deren oft liederlicher Kompilation Stücke aus einem andern Zusammenhang so, wie sie waren, herübergenommen wurden.

7) *saṃjñāyāḥ karmaceṣṭitam*: oder *karma c*?

8) Wohl besser Pad.: *tamonuda*.

9) *tvayā caiva* des Mat. gibt keinen Sinn; Pad.: *tvadbhayena*. Sāmb.: *tava bhīyā*.

10) *avijñātataiyā*; Pad.: *avijñātamanā(h)*.

11) St. *saṃpratiṣṭhītā* des Mat. hat Pad.: *saṃprati sthītā*.

und Dānava. Und dem Tausendstrahligen<sup>1)</sup> machte Tvaṣṭr eine unvergleichliche, große Gestalt, ohne Füße; (31) er konnte dann das, was die Form von Füßen hätte, beim Sonnengott nicht wieder sehen<sup>2)</sup>. Daher soll niemand auch an heiligen Bildnissen<sup>3)</sup> je Füße anbringen lassen. (32) Wer (solche) macht, der erfährt ein gar schlimmes, schimpfliches Los; die Aussatzkrankheit, die schmerzvolle<sup>4)</sup>, bekommt er in dieser Welt. (33) Und darum möge nie jemand, den es nach Tugend und nach Genuß verlangt, auf Gemälden und (an Bildwerken) in Tempeln Füße des weisen Gottes der Götter anbringen lassen. (34) Alsdann ging der Erhabene, der 10 Oberherr der Unsterblichen, nach der Erdenwelt und liebkoste, von Liebe gequält, (Saṃjñā) am Munde, der Tagmacher, (35) in die Gestalt eines Hengstes und großen Glanz gehüllt. Und Saṃjñā verfiel in Unruhe des Gemütes, von Furcht ergriffen. (36) Sie gab durch die Nasenlöcher (seinen Samen) von sich<sup>5)</sup> aus Besorgnis, es 15 möchte ein Fremder sein. Aus diesem Samen wurden die beiden Aśvin geboren, so steht es fest. (37) Die beiden Dasra (heißen sie) als solche, die infolge Herausgeflossenseins entstanden sind, die beiden Nāsatya, weil sie aus der Nasenspitze (entstanden sind)<sup>6)</sup>. Und endlich ihn, den Gott erkennend, empfand (Saṃjñā<sup>7)</sup>) die höchste 20 Zufriedenheit und fuhr froh mit dem Gatten im Luftwagen zum Himmel. (38) Manu Sāvarṇa weilt noch jetzt auf dem Meru, reich an Askese<sup>8)</sup>. Śani aber erlangte dann durch die Kraft seiner Askese gleiche Stellung mit den Planeten. (39) Yamunā und Tapatī hinwiederum wurden beide Ströme. Viṣṭi<sup>9)</sup> erscheint als die Furchtbare 25 wegen ihrer Schwärze.

Der alte Itibāsa ist, wie wir sehen, in der puranischen Überlieferung durch mannigfache Züge bereichert und zu einer umständlicheren Erzählung ausgestaltet worden. Wir erfahren hier, warum Saṃjñā den Sonnengott verließ, wie ihr Geheimnis an den Tag kam, so

1) Im Text: *sahasrakiraṇātmakam (rūpam)*. Pad.: *prasannakir°*.

2) ? Oder: man konnte ...? Der Text lautet: *na śasākātha tad draṣṭum pādarūpam raveḥ punah*.

3) *arcāsv api*. Pad.: *adyāpi*.

4) Ich l. mit Pad.: *duḥkhasaṃyutam* st. °yutaḥ.

5) *uterṣṭam*, u. im figd. Halbv.: *tadretasas tato*; Pad.: *utksiptam ... tasyātha retasō*. Aber, wenn schon *tayā*, so könnte *retas* bei *uterṣṭam* natürlich nicht fehlen; es ist etwa zu l. *tadretas ca tato* ...

6) Mat.: *dasrau sutatvāt saṃjñātau nāsatyau nāsikāgrataḥ*; Pad.: *ā° śrutivāt* (!) ... Es ist natürlich zu l. *śrutatvāt*, das der Herleitung des N. Dasra dienen soll. Übrigens würde der anzunehmende Sinn sich einfacher ergeben, wenn es etwa hieße: *dasrau śrutatvād ākhyātau nāsatyau nāsikā-śravāt*.

7) St. *taṃ devam* Pad. besser: *sā ā°*.

8) Pad.: *adyāpi tapate tapaḥ*.

9) Im Bhav. IV, 117, 1 ff. heißt es von ihr: ... *viṣṭir bhadrēti cocyate ... sutā mārtaṇḍadevasya chāyayā janitā purā śanaīścarasya sodaryā bhagīny atibhāgmkarī | sā jātamātrā bhuvanaṃ grastum samupacakrame kṛṣṇā karālavadanā* ...

wie es möglich wurde, daß sie, nach der Geburt der Aśvin, sich mit dem Gatten versöhnte<sup>1)</sup>). Auch der in der Geschichte vorkommenden Personen sind mehr geworden. Abgesehen von Tvaṣṭr, der nun eine so bedeutende Rolle darin spielt, ist die Familie  
 5 Vivasvats schon in der älteren Darstellung zahlreicher geworden, und die anderen Texte fügen noch einige Namen hinzu. Dort sind genannt als Kinder der Saṃjñā Manu, Yama und Yamī und die Aśvin, als Kinder der Pseudo-Saṃjñā Manu Sāvarṇi und Śanaīścara; die Gesamtzahl wird vom Vā. ausdrücklich als sieben angegeben<sup>2)</sup>).  
 10 Den Kindern der Vertreterin gesellen Märk. usw. Tapatī (die ihr Name wohl recht geeignet dafür machte, für eine Tochter des Sonnengottes zu gelten), wahrscheinlich zu dem Ende, die zweite Mutter mit einer ähnlichen Kinder-Dreizahl auszustatten wie die erste, während sie als später geborenen Sohn der Saṃjñā noch  
 15 Revanta aufführen. Endlich geben Mat. usw. der Tapatī noch eine Schwester, Viṣṭi. Und statt der einen Saṃjñā und ihres ‚Abbildes‘ hören wir am Ende von vier Frauen.

Die Heldin der Legende führt in den die ursprünglichere Überlieferung vertretenden Texten die beiden Namen Sureṇu<sup>3)</sup>) und  
 20 Saṃjñā. Der erste, dem alten Namen Saranyū entsprechende, ist in Märk., Vi., Mat. usw. über dem zweiten ganz vergessen und wird auch im Har. usw. nur eben zu Anfang erwähnt. Für die Savaṛṇā der alten Sage hat sich allmählich der Name Chāyā festgesetzt, ein Wort, das zuerst nur als Appellativum gebraucht war; in der älteren  
 25 Darstellung wird sie bezeichnet als die Savaṛṇā, die irdene Saṃjñā, die zweite S., die Chāyā, die Chāyā-Saṃjñā<sup>4)</sup>). Aber es gibt hier eine Anzahl Stellen<sup>5)</sup>), wo sie schlechthin Saṃjñā genannt wird, die offenbar die vorausgegangene Geltung dieses Namens bewahrt haben. Ferner muß es auffallen, daß trotz der vorherigen Erwähnung des  
 30 Śanaīścara mehrfach<sup>6)</sup>) von Manu Sāvarṇi als alleinigem Sohne der Chāyā die Rede ist; dazu stimmt aber allerdings die Art der Erwähnung der beiden Söhne im Har.<sup>7)</sup>) und Br., wo die nachträgliche

1) Denn die Geschichte nimmt, wie ein indisches Schauspiel, ein glückliches Ende. Daß Vivasvat die Gattin mit sich heimführt, ist zwar in den Texten, die die älteste Fassung bieten, nicht zu lesen, entspricht aber durchaus der Tendenz der Erzählung.

2) 84, 31; gewiß in Hinblick auf die sieben Roße und die sieben Strahlen Sūryas.

3) Irrtümlicher Weise heißt es bei Fausbøll, *Indian mythology according to the Mahābhārata*. London 1903, S. 76 f. von Sūrya: „His wife is called in I, 2599 *Tvāstrī vāḍavārūpadhārīnī* (so) . . . His sister Sureṇu is married to Mātanta (Hariv. 546)“.

4) Die letzte Bez. im Märk. u. Vi.; Ratnagarbha erkl. sie: *chāyāiva saṃjñārūpeṇa sthūā*. Und *chāyā* ist wohl in beiden, wie ders. Komm. für das Vi. bezeugt, appell.

5) Har. 566. 568. 577 (wo Märk., Śiv., Bhav. den ihnen anstößigen N. mit *chāyā* vertauscht haben) u. die entspr. Stellen der beiden Paralleltexte und Märk. 106, 19.

6) Har. 564. 570. 578.

7) Har. 562—564.

Einfügung Śanaīscaras klar ersichtlich ist. Diese Zeugnisse verraten also einen früheren Stand der Überlieferung, der Samjñā als die Vertreterin Sureṇu<sup>1)</sup> und als Mutter nur des Manu Sāvārṇi kannte. Was den nichtssagenden Namen Samjñā betrifft, so könnte man vermuten, daß die Vertreterin durch ein das Wort *saṃjñā* enthaltendes Kompositum bezeichnet worden wäre, wie etwa ‚Samjñā-Sureṇu‘, die nur dem Namen nach Sureṇu ist; als die Bedeutung der Zusammensetzung dem Bewußtsein geschwunden war, konnte ‚Samjñā‘ allein als Name in der Bedeutung des Komp. gebraucht, anderseits wegen seiner Verbindung mit dem Namen Sureṇu als mit diesem gleichwertig empfunden werden. Wie es indessen sich auch mit der Entstehung des Namens verhalten möge, seine Geltung ist m. E. im wesentlichen bedingt durch die Stellung seiner Trägerin in der Sage als der Mutter Manus.

Nach Yāska und Śaunaka zeugt Vivasvat mit der Sāvārṇā den (einen) Manu. In den Purāṇa hingegen finden wir Manu Vaivasvata als erstes der Kinder Sureṇu, als erstgeborenen Sohn der Chāyā den Manu Sāvārṇi. Manu mit diesen Beinamen (der erste als Vivasvat im Rgv.) kommen in der vedischen Literatur vor; und Bloomfield<sup>2)</sup> hat es wahrscheinlich gemacht, daß Manu unserer Sage vom Anbeginn angehörte und, wie er einmal Vivasvatsohn genannt wurde, so durch das Metr. Sāvārṇi in Beziehung gesetzt wurde zur Sāvārṇā<sup>3)</sup>. Nun ist aber Manu, ursprünglich eine Parallelschöpfung zu Yama<sup>4)</sup>, als Stammvater der Menschen, im Laufe der Zeit in seiner Bedeutung gewachsen; zumal im System der Purāṇa spielen die Manu und Manvantara ja eine hervorragende Rolle. Dies hatte zur Folge, daß man seine Abkunft von der untergeschobenen Gattin Vivasvats als seiner nicht würdig und anstößig empfand. Dem Bestreben aber, ihn dem Kinderpaare der echten Gattin ebenbürtig zu machen, ließ sich, ohne daß der Charakter der Sāvārṇā als Mutter eines Manu angetastet wurde, dadurch Genüge tun, daß aus dem einen Manu, den die Überlieferung unter zwei Beinamen kannte, zwei verschiedene Manu wurden, deren erster dem Geschwisterpaare Yama und Yamī nicht nur zur Seite, sondern sogar als Erstgeborener Sureṇu vorangestellt wurde, während der Sāvārṇā der Manu Sāvārṇi verblieb<sup>5)</sup>.

1) Dazu stimmt die lexikograph. Aufführung von *saṃjñāśuta* als Bez. des Planeten Saturn. Daß Samjñā die *sāvārṇā* ist, hat auch Bloomfield gesehen (a. a. O., S. 179). 2) A. a. O., S. 178—180. 187.

3) Wenn Bloomfield Recht hätte mit seiner Vermutung, daß das Patr. des Manu Sāmvarāṇi, der Vāl. 3, 1 in gleicher Weise in Beziehung zu Indra gesetzt wird wie 4, 1 Manu Vivasvat, eine Entstellung von Sāvārṇi sei, so wäre das gewiß eine starke Stütze seiner Anschauung. Die weitergehende Annahme Bl.'s, die dem Manu Sāvārṇi den primären Charakter zuweist und durch seine Anwesenheit in der Sage erst die *sāvārṇā* hineingezogen sein läßt, bleibt für uns hier außer Betracht.

4) S. Roth, Die Sage vom Dschemschid, in ZDMG. 4, (S. 417—33) S. 430. Macdonell, Vedic mythology, S. 139.

5) Die Pur. wissen von der offenbar ursprünglich vorhandenen Beziehung zwischen den N. Sāvārṇā und Sāvārṇi nichts mehr oder weisen sie, wenn wir

Diese Absonderung des Manu Vaivasvata erklärt denn wohl auch zur Genüge, wieso die Überlieferung in der Anwendung des Namens Samjñā schwankend werden und schließlich diese, die ursprüngliche Savarnā und Mutter des einen Manu, für identisch mit Sureṇu ausgeben konnte, da ja Manu Vaivasvata der wirkliche, jetzt herrschende Manu ist.

Den Grund, weshalb Sureṇu den Gemahl verließ, gibt die ältere puranische Erzählung mit den Worten an: 'sie war nicht zufrieden mit des Gatten Gestalt'. Diese Motivierung ist, wie Bloomfield 10 bemerkt<sup>1)</sup>, im Sinne der alten Sage; sie wurzelt in vedischen Überlieferungen von der Unebenbürtigkeit des achten Āditya als Mārtāṇḍas<sup>2)</sup>. Besonders kommt hier in Betracht die Mārtāṇḍa betreffende Erzählung des Śat.-Br. (III, 1, 3 f.), die auch weiterhin noch heranzuziehen sein wird:

3. Der Söhne Aditis waren acht. Aber derer, die sie, die Götter, die Aditisöhne' heißen, sind nur sieben. Den achten, Mārtāṇḍa, brachte sie als einen ungestalteten<sup>3)</sup> hervor; ein Klumpen war er, so breit wie hoch; einige aber sagen, er war von der Größe eines Mannes. 4. Jene nun, die Götter, die Aditisöhne sprachen: 20 Was nach uns geboren ward, soll nicht verloren sein; auf, laßt uns ihn gestalten. Also gestalteten sie ihn, wie dieser Mensch gestaltet ist<sup>4)</sup>. Aus den Fleischstücken, die sie (von ihm) abschnitten und auf einen Haufen niederwarfen, entstand der Elefant. Darum sagt man, man solle einen Elefanten nicht (als Geschenk) annehmen, 25 denn der Elefant stammt vom Menschen. Den sie nun also gestalteten, das war Vivasvat, der Āditya; von ihm stammen diese Geschöpfe<sup>5)</sup>.

Daß die Sage von der Unform Mārtāṇḍas auch unserer puranischen Erzählung zugrunde liegt, ist zwar an der Stelle, die wir

Nilak. glauben wollen (s. oben S. 342, Anm. 8), stillschweigend ab. Sie lassen Manu Śāy. so genannt sein wegen seiner Ähnlichkeit mit dem erstgeborenen Manu. Nun erklärt Ratnagarbha zu Vi. III, 2, 13: *pūrvajasya śrāddhadevasya savarnāḥ manur iti samānavarnatvāt sūryaputravāt tulyarūpatvād vā*, gibt also in erster Linie die Gleichheit an Kaste' als Ursache an. Dürfen wir hiernach dieselbe Bedeutung für denselben Ausdruck, *samānavarnatvāt*, Nilakanṭhas annehmen, so erscheint jene puran. Herleitung des N. in anderem Lichte; sie wird vielleicht im Sinne der Komm. zurückgehen auf einen Stand der Geschichte, der noch von keinem erstgeborenen Manu wußte. Und wenn die Erzähler damals betonten, daß Manu dem Erstgeborenen, nämlich Yama, ebenbürtig sei, so war das wohl der erste Schritt dazu, ihn auch wirklich ebenbürtig zu machen dadurch, daß man ihn unter die Kinder der echten Gattin versetzte.

1) A. a. O. S. 177.

2) Śāy. zu RV. X, 72, 9: *mrtād vyrdhād aṇḍāj jātam mārtaṇḍanā-mānaḥ sūryam*. Vgl. Muir, Or. Skr. Texts IV<sup>2</sup>, S. 13; V, S. 49.

3) Muir, a. a. O. IV<sup>2</sup>, S. 14, nach dem Komm.: *destitute of any modifications of shape (without hands and feet, etc.)*.

4) Man wäre versucht zu sagen, daß hier die Sage selbst uns die Anthropomorphose der Sonne veranschaulicht.

5) Zu der Stelle vgl. auch Eggeling in seiner Übers. des Śat.-Br.

oben zunächst im Auge hatten (Har. 547f. usw.), durch die vorliegende Gestalt der Texte z. T. verdunkelt, kommt aber anderwärts deutlich genug zum Ausdruck. Die Beschreibung des Ś.-Br.: *yāvān evordhvas tāvāms tīryaṇ* kehrt fast so in Har. 587 und Vā. 84, 70 wieder; im Märk. 105, 27 heißt es: *kadambapuṣpavad bhāsvān* <sup>5</sup> *adhaś cordhvaṃ ca raśmibhiḥ vṛttāgnipīṇḍasadrśo dadhre nā-tisphurad*<sup>1)</sup> *vapuḥ*; und Bhav. 1, 79, 21: *anīṣpanneṣu gātreṣu golam dṛṣtvā . . .*<sup>2)</sup> Mit dieser Vorstellung aber von einer kugelförmigen, ungegliederten Gestalt Vivasvats verbindet sich, wie wir gesehen haben, schon in den älteren puranischen Fassungen die von 10 seinem übermäßigen Schein, den Sureṇu nicht ertragen konnte. Und dies wird denn weiterhin die ausschließliche Motivierung ihres Fortgehens. Das Verhältnis der beiden Hauptpersonen zueinander hat sich eben dem Paurāṇika geändert: die Göttin steht nun nicht mehr einem Unebenbürtigen gegenüber, sondern der Sonnengott ist in 15 seiner Majestät über sie hinausgewachsen. Andererseits brachte die überlieferte Ursache die Moral der Sureṇu in ein übles Licht. So setzte sich die neuere Begründung ihrer Flucht fest, die der Würde des Gottes angemessener wie dem Charakter der Göttin vorteilhafter war. <sup>20</sup>

An die Stelle der sieben Āditya, die in der Sage des Śat.-Br. den Sonnengott zu einer gegliederten Gestalt zurechtschneiden, ist in der puranischen Erzählung Tvaṣṭṛ oder Viśvakarman<sup>3)</sup> getreten, den ja auch seine mythologischen Funktionen<sup>4)</sup> zur Ausführung dieses Geschäftes durchaus geeignet erscheinen lassen mußten. Zu- <sup>25</sup> folge der eben gekennzeichneten veränderten Anschauung aber ist es nunmehr nicht die Gestalt, sondern das *tejas* Vivasvats, das auf der Drehscheibe des göttlichen Handwerkers beschnitten wird. Diese Operation ermöglicht, wie schon gesagt, die fernere Zufriedenheit der Göttin mit dem Gemahl<sup>5)</sup>. Während im Śat.-Br. aus den ab- <sup>30</sup> gehauenen Stücken der Elefant entsteht, finden hier die Schnitzel andere passende Verwendung<sup>6)</sup>.

Wenn die bisher besprochenen Bestandteile unserer Erzählung auf dem Boden alter, aus der vedischen Literatur nachweisbarer Überlieferung erwachsen sind, so läßt sich nicht das gleiche sagen <sup>35</sup>

1) Schwerlich richtig, da man ja 106, 5 liest: *yat tejo 'bhyadhikam tasya*: es ist wohl zu verbessern in *so 'tisph°* oder auch *bhātisph°*.

2) S. auch oben SS. 340, Anm. 5; 341, Anm. 3; 345, Anm. 9.

3) Die N. werden promiscue gebraucht außer im Märk. (vgl. Macdonell, Ved. myth. S. 117) auch im Vi., Bhav., Vā., in diesem zwar nicht im Verlauf des hier in Betracht kommenden Stückes, aber kurz vorher (84, 16 ff.). Und der Komm. zum Nir. 12, 1, 11 sagt: *tvaṣṭā devo viśvakarmā yaṃ purāṇa-vado vadanti*.

4) S. Macdonell a. a. O., S. 116.

5) S. oben S. 352. Im Nāmb. fordert Saṃjñā als Bedingung ihrer Rückkehr, daß ihr Vater die Gestalt des Gemahles für sie ertragbar mache.

6) S. oben S. 348, Anm. 5. — Tvaṣṭṛ fertigt, im RV., den Donnerkeil Indras u. a. (Macdonell a. a. O.)

von der Rolle, die Yama in der Geschichte zugewiesen ist, insbesondere seiner Verfluchung durch die Stiefmutter. Daß Yama dem jüngeren Stiefbruder Manu seine Erstgeburt hat abtreten müssen, ist schon oben bemerkt worden. Aber auch sonst erfährt er Herabsetzung<sup>1)</sup> im Gegensatz zu Manu. So läßt das Märk. (77, 3 f.) seine Geburt die Folge eines vom Vater über Samjñā ausgesprochenen Fluches sein, um die später übliche Etymologie des Namens des finsternen Totenrichters anzubringen. Wenn er sich gegen die Stiefmutter vergeht aus Zorn über ihre ungerechte Behandlung, so erträgt  
 10 der tugendhafte Manu diese mit Geduld, sucht (nach Mat. und Pad.) Chāyā vom Fluche zurückzuhalten, begleitet (nach Vā. und Märk.) Yama zum Vater<sup>2)</sup>.

Was nun die Verfluchung Yamas und sein endliches Los angeht, so begegnen wir in der Geschichte einem gewissen Widerspruch<sup>3)</sup>, indem nämlich zwar der Vater ihm über die Folgen des Fluches hinweghilft<sup>4)</sup>, Yama aber gleichwohl das schlimme *karman* durch *dharma* seinerseits tilgen muß. Wenn aber einerseits die Verknüpfung der Verfehlung Yamas mit seiner späteren Stellung in dem älteren Bericht etwas gequält und verlegen erscheint, anderseits im Liṅg. die Hilfe des Vaters weggefallen ist, so haben wir  
 20 darin Anhaltspunkte, die uns gestatten, wie mir scheint, die Entwicklung des Motives uns folgendermaßen vorzustellen. Als es sich darum handelte, der Geschichte einen bestimmten Zug einzufügen, wodurch Chāyā als die falsche Samjñā erkannt würde, wurde Yama  
 25 zum Träger der Rolle des sich auflehrenden Sohnes gegenüber der ungerechten Stiefmutter gewählt, sei es nur, weil seine Stellung schon herabgedrückt oder nach der übeln Seite verschoben war, oder in Anschluß an eine sonst vorhandene (mir nicht bekannte) bestimmte ähnliche Tradition<sup>5)</sup>. Wir sahen, daß der Vater sich auf  
 30 Seite des Sohnes stellt und ihn von der Wirkung des Fluches befreit; und vollends nach einem Zusatz in Har. und Vā. wäre damit die Sache abgetan, und Yama bekam wohl am Ende seine Würden wie die anderen auch. Aber dann besann sich der Paurāṇika auf das *karman*, dessen nachwirkende Kraft auch ein Machtspruch Vivas-  
 35 vats nicht aufzuheben vermag, und so muß Yama als *dharmarāja* oder durch lange Kasteiungen sich einen Überschuß guten Werkes

1) So daß man sagen kann: die Erzählung selbst spielt gegenüber Yama die Rolle, die sie der Stiefmutter übertragen hat.

2) S. auch oben S. 344, Anm. 2.

3) Der bes. in Mat.-Pad. (v. 16) zum Ausdruck kommt in dem Hinweis auf die *karmasamṛtiḥ anivāryā bhavasyāpi*.

4) In der älteren Darstellung durch eine spitzfindige Auslegung des Fluches, die dann entweder, weil nicht mehr verstanden, oder bewußt vom Mat. usw. in eine gröbere Form umgeändert worden ist.

5) Wenn Lexikographen die Ausdr. *śirṇapāda* u. *śirṇāṅghri* als N. Yamas überliefern, und ein Gedicht (Böhtlingk, Ind. Spr. I<sup>2</sup>, 2049) ihn *sarujapada* nennt, so verdanken diese Bezeichnungen viell. nur eben unserer puran. *Legende* ihren Ursprung.



erwerben, kraft dessen er dann in den Genuß seiner Würden eintreten kann<sup>1)</sup>).

Der Charakter des Ganzen, um darüber noch ein Wort zu sagen, ist gekennzeichnet durch das Bestreben, das Betragen der Heldin mehr und mehr mit den Forderungen der Moral in Einklang zu bringen. Und in der Tat, eine Geschichte, die eine Frau, sei sie auch eine Göttin, dem Gatten davongehen läßt, nur weil ihr seine Gestalt nicht gefällt, konnten die Paurāṇika unmöglich unverdelt weitererzählen. Wie schon die geänderte Begründung dazu diente, ihr Fortgehen in milderem Lichte erscheinen zu lassen, haben wir oben gesehen. Vater Tvaṣṭr schilt doch die Tochter aus und weist sie von seiner Schwelle. Nun stellt sich aber, fast von ungefähr, ein Zeugnis ihrer Tugend ein, in der ältesten Darstellung noch spärlich, dann immer ausgesprochener<sup>2)</sup>: das ist die Askese. Zunächst stiehlt sich wohl nur ein derartiger Ausdruck an Stelle eines älteren: es wird etwa aus der *yaśasvinī* eine *tapasvinī*, aus einer *yauvanasaṃpannā* eine *yogabalopetā*, aus einem *adrśyām sarva-bhūtānām tejasā vibhavana ca* oder (nach dem Bhav.) *tejo svena saṃvṛtām* ein . . . *tapasā niyamena ca*. Aber weiterhin nimmt die Erwähnung des *tapas* immer mehr überhand. Wenn in Har., Br., Vā. die zum festen Bestand der Sage gehörige Verwandlung in eine Stute gewiß auch schon in diesem Sinne gedeutet wird, da ausdrücklich hinzugefügt wird: *trṇāni cacāra*, so steht statt dieser Worte im Märk. (77, 23) geradezu: *tapas cacāra* und (106, 12) *tepe tapaḥ sādhu nirāhārā*; 106, 36 heißt es: *vane carati tapaḥ*. Und das Vi. (III, 2, 3) faßt sich kurz: . . . *chāyām yuyoja vai bhartuḥ śuśrūṣaṇe 'raṇyaṃ svayaṃ ca tapase yayau*<sup>3)</sup>. Das Märk. verrät uns auch, welches Ziel Saṃjñā mit ihrem *tapas* verfolgte (106, 37 = Bhav. 1, 79, 69): *rūpārthaṃ bhavato 'raṇye carantiṃ sumahat tapaḥ*, und ganz genau (77, 39 f.): *tapas carantiṃ da- dṛṣe . . . saumyamūrṭiḥ subhākāro mama bhartā bhaved iti | abhi-saṃdhiṃ ca tapaso bhubudhe 'syā divākaraḥ*.

Noch sei kurz hingewiesen auf die tugendhafte Vorsicht der Göttin bei ihrem Wiederzusammentreffen mit dem Gemahl, darauf, daß im Märk. (77, 15) auch von Tvaṣṭr gesagt wird: *tapasā dhṛta- kalmaṣam*, wie im Mat. usw. Yama sich mit *tapas* müht, wie der Sonnengott *yoga* zu Hilfe nehmen muß, um die Gattin aufzufinden. — Genug, wir sahen, wie die alte Sage mehr und mehr in die puranische Atmosphäre eintaucht.

1) Ich kann es mir nicht versagen, hier auf gewisse tibetische und mongolische buddhistische Überlieferungen, so fernab sie zu liegen scheinen, hinzuweisen, die man bei Scherman, Materialien z. Gesch. d. Ind. Visionslitt. S. 86 ff. verzeichnet findet, denen zufolge Yama erst, nachdem er früher begangene Sünden gebüßt oder die Lehre Buddhas angenommen hatte, zum Beherrscher der Unterwelt bestellt wurde.

2) Nicht im Mat.-Pad., wo das Interesse an der Heldin überhaupt etwas zurücktritt.

3) S. auch oben S. 345, Anm. 5.

## मयूरव्यसक

Von

Hermann Jacobi.

J. Hertel hat oben S. 113 ff. mit Berufung auf **मयूरव्यसक**, das bedeuten soll: „einer der einen Pfau vortäuscht“, wahrscheinlich zu machen versucht, daß die bekannte Fabel von der Krähe, die sich mit Pfauenfedern schmückt, Phaedrus I, 3, in wesentlich  
5 gleicher Fassung bereits im 4. Jahrh. v. Chr. in Indien bekannt gewesen sei, und R. Schmidt stimmt Hertel's Deutung von **मयूरव्यसक** bei (ebendasselbst S. 119). Mir scheint Hertel's Versuch verfehlt. Meine Gründe sollen folgende Zeilen darlegen.

Ruyyaka<sup>1)</sup> bespricht, Alamkārasarvasva p. 200, die beiden  
10 möglichen Auflösungen von Komposita wie **वक्त्रचक्र** nämlich 1. als **वक्त्रं चक्र इव** d. h. als *upamāsamāsa* nach Pāṇ. II, 1, 56 (**उपमितं व्याघ्रादिभिः सामान्याप्रयोगे**) und 2. als **वक्त्रमेव चक्रः** d. h. als *rūpakasamāsa* nach Pāṇ. II, 1, 72 (**मयूरव्यसकादयश्च**). Da Pāṇini letztere Art der Komposition nicht ausdrücklich lehrt, so mußte  
15 für sie, nachdem sie durch die Dichtersprache Kurs bekommen hatte, das erwähnte Sūtra bez. der damit gemeinte Gaṇa, die Berechtigung hergeben: eine Verlegenheitsausflucht<sup>2)</sup>. Denn jener Gaṇa ist eine Zusammenstellung unregelmäßiger, höchst sonderbarer und interessanter Komposita, von denen nur **मयूरव्यसक** und **छाच-**  
20 **व्यसक** (im Gaṇaratnamahodadhi 2, 115 noch **छचव्यसक**) sich so auflösen lassen, wie Ruyyaka es will.

Ob nun seine Erklärung zulässig ist oder nicht, jedenfalls haben andere Poetiker sie angenommen, unter diesen auch, worauf es hier besonders ankommt, Hemacandra. Denn in seinem

1) Anfang des 12. Jahrh.

2) *Sarasvatikanṭhābharaṇa* IV, 27 (p. 353 NSP.) versucht auch eine andere Erklärung, die aber vor den Augen der Grammatiker nicht Gnade gefunden zu haben scheint.

Kommentar zu seinem *Kāvyānuśāsana* p. 250 erklärt er **प्रेमसक्तिका** als **प्रेमेव सक्तिका**, und fügt hinzu **मयूरवंसकादित्वादिवशब्दोपी समासः**. Wenn er also in der von Hertel angezogenen Strophe *Parīṣiṣṭaparvan* III, 78, sagt:

**आवकवन्नेनाच विगदासमवन्त ।**

6

**मयूरवंसकत्वेन आवकत्वं स दर्शयन् ॥**

so müssen wir annehmen, daß er auch hier an keine andere Auflösung des Wortes als **मयूर एव वंसकः** gedacht habe.

Doch die Frage ist: was bedeutet **मयूरवंसक** eigentlich? Eine befriedigende Erklärung gibt Vardhamāna (1140 n. Chr.) im 10. Kommentar zu *Gaṇaratnamahodadhi* 2, 115. Nachdem er zuerst **वंसक** als **विगता वंसा यस्त** erklärt und demgemäß eine offenbar erdichtete<sup>1)</sup> Deutung unseres Wortes gegeben hat, fährt er fort: **यद्वा । वंसयति वृक्षयतीति वंसकः । स चासौ स च यो सुखकानां मयूरो गृहीतश्चो ऽन्यामयूरांश्च वृक्षयति वृक्षयति; स विप्रसक्तः 15 उच्यते ।** „Oder: Ein Betrüger = ein abgerichteter Pfau der Jäger, der andere Pfauen betrügt; so nennt man einen Betrüger“. Danach wäre also ursprünglich **मयूरवंसक** ein zahmer Pfau, dessen sich die Jäger bedienten, um wilde Pfauen einzufangen, ähnlich wie es ja auch unsere Taubenliebhaber beim Taubenfang machen. Das 20 Wort ist offenbar volkstümlicher Prägung; daher die Unregelmäßigkeit seiner Zusammensetzung. Der als Lockvogel dienende Pfau wurde das Sinnbild besonders niederträchtiger Betrüger, da er ja das Vertrauen von seinesgleichen mißbraucht, um sie in Knechtschaft zu bringen; und **मयूरवंसक** bezeichnet daher, wie Vardha- 25 māna angibt, einen Betrüger. Das war schon zu Patañjali's Zeit der Fall; denn er sagt, **च** in jenem Sūtra (II, 1, 72) bedeute **एव**, d. h. die in dem Gaṇa genannten Wörter seien nur in der gegebenen Form zulässig, nicht aber als Glieder von Komposita; weshalb man **परमो मयूरवंसक** sagen müsse, (und nicht etwa 30 **परममयूर**). Daraus ersieht man, daß Patañjali unser Wort in übertragener Bedeutung, etwa „Betrüger“, kannte; denn nur dann scheint das Attribut „höchster“ (ärgster) überhaupt anwendbar. In dieser übertragenen Bedeutung hat es offenbar Hemacandra in dem oben zitierten Verse gebraucht, und hat man daher nicht 35

1) Dieselbe Erklärungsweise ist bei *chattravyaṃśaka* und *chāttravyaṃśaka* ganz unmöglich und wird daher von Vardhamāna auch gar nicht versucht.

nötig mit Hertel anzunehmen, „daß Hemacandra die Fabel (von der Krähe, die sich mit Pfauenfedern schmückt) in einer ursprünglicheren Fassung kannte, als sie in den beiden buddhistischen Rezensionen vorliegt“.

- 5 Ich ziehe das Fazit aus vorstehender Darlegung. Die von Vardhamāna überlieferte Erklärung von मयूरव्यंशक, die sich mit der Auffassung Ruyyaka's und anderer Poetiker von der Auflösung dieses Kompositums aufs Beste verträgt, ist durchaus einleuchtend und ungezwungen; sie macht Hertel's Erklärungsversuch, wonach  
 10 jenes Wort aus einer uralten Fabel stammen soll, überflüssig und unwahrscheinlich.

# Beiträge zum Sanskritwörterbuch aus Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan.

Von

**Johannes Hertel.**

Bei der Ausarbeitung meiner teilweisen Übersetzung des Pariśiṣṭaparvan<sup>1)</sup> bin ich auf eine Reihe teils unbelegter, teils nur aus Lexikographen belegter Wörter gestoßen, zu denen sich eine Anzahl zweiter Belege zu bisherigen *ἄναξ εἰρημένα* oder schwach belegter Wörter gesellen. Die von mir untersuchten Teile des Pariśiṣṭa- 5 parvan sind: I, 92 bis 258, II und III vollständig, VI, 22 bis 187, VII, 20 bis 138, VIII, 194 bis IX, 54. Diese Wörter führe ich im folgenden auf. Die neuen sind unbezeichnet, die aus Lexikographen belegten sind am \* kenntlich (ich füge die Belege aus PW. in eckiger Klammer bei), die bisherigen *ἄναξ εἰρημένα* oder 10 sonst schwach belegten Wörter sind als solche besonders bezeichnet.

**अङ्क** am Ende eines Kompositums \**Schmuck* III, 235. [H. an. 2, 1  
भूषा; Med. k. 16 भूषण].

**अव्यक्त** *Wahrheit* (*ἀπ. εἰρ.*) III, 253.

\***अनगार** m. *ein Einsiedler, der sein Haus verlassen hat.* [H. 76]. 15  
II, 690.

**अनर्घ** oder **अनर्घ्य**, *unaufhaltsam* (vom Pferd), bisher nur aus vedischen Texten belegt, II, 21.

**अनुवापि** nicht „*nachsprechend*“ (pw., Nachtr. 2 mit Bezug auf unsere Stelle), sondern *wiederholend* VIII, 334 (vgl. pw. 20  
\***अनुवाप** *Wiederholung des Gesagten* [AK. 1, 1, 5, 16. H. 274]).

**अनारीप** „*Insel*“ (2 Beisp. pw. Nachtr. 1); weitere Belege III, 67;  
II, 399 ist **अनारीप** statt **अनारीय** einzusetzen.

1) Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan. Leipzig, Verlag von Wilhelm Heims 1908. (= Bibliothek morgenländischer Erzähler. Band I).

\*चन्दुक in पादाम्बुक Fußfessel IX, 4 [चन्दुक = चन्दु 1. AK. 2, 8, 2, 9. H. 1229. Unter चन्दु in PW. als „Fußkette für den Elefanten“ und „Frauens Schmuck“ nach H. an. 2, 223.]

चमिका = मातृ ohne diminutiven Sinn II, 262; vgl. II, 260.

5 pw. nur einen und zwar vedischen Beleg: चमिका f. 1) Mütterchen VS.

चर्चमातृ II, 317. Die Strophe lautet: मायाप्रपञ्चवज्जला वज्जला

नाम तस्मै च । चर्चमातेव माताभूद्वातविपुलाश्रया ॥ „Mannig-

faltig (vielgewandt, erfinderisch) in der Entfaltung des Truges  
10 war seine Mutter, Bahulā mit Namen, der kein großes Gemüt  
angeboren war, wie arthamātr.“ Im Nachtrag zu 5 gibt pw.  
für चर्चमातृ mit Bezug auf unsere Stelle die Bedeutung  
„eine Mutter mit zutreffendem Namen“. Diese Bedeutung  
ist des folgenden एव wegen unmöglich. Nach pw. s. v.

15 चर्च 19 wird चर्च „personif. als Sohn des Dharma und der  
Buddhi Bhāg. P. 4, 1, 51“. Unter चर्चमातृ ist also बुद्धि  
zu verstehen, „Schlauheit“, wozu die Epitheta unseres Śloka  
trefflich passen.

चञ्चहृदि einer, der Rosse zu behandeln versteht III, 124.

20 आपेयेषु, vgl. आपेयास्त्र, nicht nur „ein best. Spruch“, sondern  
eine mit ihm besprochene Waffe II, 439 (मन्त्रप्रयुक्तापेयेषु).

आतोष, pw. „ein geschlagenes musik. Instrument“. Daß es sich  
um ein trommelartiges Instrument (Pauke, Tambourin) handelt,  
zeigt I, 196 im Vergleich mit I, 203f., wo dafür das Syno-  
nymon मुरज gebraucht wird. Den Ton des आतोष malt  
25 sehr schön der Śloka VIII, 264 (Vergleich mit dem dumpfen  
Hufschlag eines Pferdes).

आपात \*das zum Sturz bringen [Śabdac. im ŚKDr.] VIII, 468.

\*आज्ञाव = आज्ञाव „Bad“ [P. 3, 3, 50. AK. 2, 6, 3, 23] II, 403.

30 आभियोगिक dienend III, 126. 137. 140. (in diesen Stellen vom  
karman, das zur Stellung eines Dieners führt); VI, 132 (dienst-  
bare Gottheiten). Anders pw. im Nachtrag zu 2.

आम statt आम III, 93. 95 und öfter.

आर्यिका \*eine ehrenwerte Frau [Vop. 4, 7. ŚKDr.] VI, 157.

35 \*आर्षभि m. Patron. von Ṛṣabha [H. 692] II, 74 usw.

- आवर्त *Umschreiten*. II, 44. Vgl. VII, 130.
- \*इक्षुवक्ष n. *Zuckerröhricht* [fehlt in PW.] II, 27.
- उच्चैः *sehr* III, 194. 226. [Zwei Belege in pw., Nachtr. 7].
- \*उच्चताश्च m. *Tanz bei Gelagen* [H. 281] VIII, 357.
- उत्तमर्ष *Gläubiger* [ἄπ. εἰρ.] VII, 57. 5
- उत्तारश्च *das Darbieten*(?) (von Salz) III, 55. Vgl. II, 149.
- उत्पाट *das Ausgerauftwerden* II, 141 (pw. Nachtr. 2 mit Bezug auf unsere Stelle fälschlich „*das Abgeschnittenwerden*“).
- उदञ्चन n. (वार्युदञ्चनम्) *Schöpfen* III, 138.
- उद्वेग *Widerwille* (gegen eine Speise) I, 151. 10
- उपग्रह *Pflege* (दिहोपग्रहकारिणी) III, 272.
- उपचारगिर् *höfliche Anrede, Höflichkeitsformel* I, 166.
- \*उपज्ञ° metr. für °उपज्ञा° III, 236.
- उपरिवर्त्तन् *oberer Ausgang* (उपरिवर्त्तना „von oben herab“) III, 256.
- ऊर्मिका *Fingerring* (bis jetzt nur aus der Rājatar. belegt) II, 252 ff. 16
- एकतप्तक *einmal erhitzt oder nur (vorher) abgekocht* III, 64.
- कङ्कण = कौतुक *Hochzeitsschnur* (ἄπ. εἰρ. Nachtr. 3) II, 162.
- कपोत = *Statue* (vgl. pw. कपोत 1 c) III, 6.
- कला *Mondscheibe* VI, 69 (so auch im Tantrākhyāyika).
- कलाप *Büschel, belaubter Zweig* VI, 36. 20
- काच metr. statt कच II, 358.
- \*कालिन्दीसोदर Beiname Yamas [H. 185] II, 205.
- कुमार *Junggeselle* [im geschlechtlichen Sinn] II, 269.
- कुविकल्प *schlechter Gedanke, Hintergedanke* (zu विकल्प 1 i \*Denken [H. 1370 Schol.]) VIII, 466. 25
- केवलिन fem. VI, 160.
- कीरव *Nachtlotus* (ἄπ. εἰρ.) II, 116.
- क्षेत्रभू (= \*क्षेत्रभूमि *bebautes Land* [Wils.]) II, 358.
- खाण्ड *aus Zucker bestehend* I, 143.
- गर्दभिकाशालि *Eselinnenreis*; eine Reissorte VIII, 369. 26

वा *sprechen* (wie öfter im Jaina-Sanskrit) III, 191. VI, 83. Vgl. Vf. WZKM. XVIII, S. 65 nebst Anm. 2.

गृहप्रसववायस *Abwässer* III, 261.

गृहस्रोतस *Abwässer* II, 686.

5 \*ग्रामकुट etwa *Dorfschulze* [der Vornehmste im Dorfe, ein Śūdra Trik. 2, 10, 1. Hār. 131] III, 108.

घुरघुराराव onom. zur Bezeichnung des *gurgelnden Zorneslautes des Affen* II, 732 (pw. घुरघुराघोष *Geschnaufe* usw. Bālar. 228, 5).

10 चतुष्पथी *die vier Mondwechseltage* VI, 186.

चर्च Kaus. (Salbe) *auftragen lassen* (vgl. die übrigen Verba an dieser Stelle) III, 86.

चिकीर्ष VII, 90 (statt 9, Jacobi, Preface S. 9).

चोष *rein* (von Kleidern) VII, 50.

15 वलकुलर = वलहसिन् I, 217. pw. verzeichnet nur das letztere Wort mit den Bedeutungen *Dugong* oder *Krokodil* Harṣac. 185, 13. Da ich die Ausgabe, nach welcher Böhlingk zitiert, nicht besitze, so kann ich die Stelle des Harṣacarita nicht kontrollieren. Von vornherein ist es unwahrscheinlich, daß  
20 unter dem वलहसिन् ein Krokodil gemeint ist, da nicht dieses, wohl aber der Dugong eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Elefanten besitzt (Größe 3—5 m., Haut, plumper Körper und herdenweises Weiden). Die Hemacandra-Stelle beseitigt wohl jeden Zweifel darüber, daß wir den *Dugong* darunter zu ver-  
25 stehen haben, da bei diesem die große Anhänglichkeit der Familienglieder aneinander bekannt ist, auf der der Vergleich bei Hemacandra beruht.

जीर्णवान् *verdorben habend* (Kleider) VII, 59.

जीवातु \**Lebensmittel, Speise* [Ун., Sch. H. an. Med.] II, 369.

30 \*तराम् als Verbalsuffix in अचिन्तयतराम् VI, 108.

तासक *Schloß* an einem Korb (pw. \**Türschloß* [H. 1005. Vyutp. 137]) VIII, 456.

तासयति *mit einem Schloß verschließen* VIII, 456.

तासिका = \*तासवल्ली (ἄπ. λεγ.). II, 422.



तीर्थ = चैत्र III, 81; = \*vulva im Śleṣa II, 332.

तूषिका mit hamsa-Federn gestopftes Kissen. II, 20 (pw. eine mit Baumwolle gefüllte Matratze).

तृ; Verwechslung von उतु und चवतु I, 185. 234. II, 29. 55. III, 69 (s. auch Jacobi, Preface S. 9 und Vf. ZDMG. LXI, 499, 6). — उतु darbiēten (Salz) II, 149. (Vgl. III, 55). — समुतु hinabsteigen II, 385. — पातु Kaus. hinhalten (mit Ausreden) VII, 56.

दक्षिण geschenkt (ein Sohn) II, 261.

द्विप्रोषित heimatloser Asket I, 108. 10

दिग्वाचा Zug nach verschiedenen Himmelsrichtungen (अप. 149) II, 270. VI, 43 (in beiden Stellen handelt es sich um weite Handelsreisen).

दिवाकीर्ति \*Barbier I, 184 (auch Tantrākhyāyika Buch V, Erz. III: Schmidt, Śrīvaras Kathākaṭukam S. VI). 15

\*दूरापातिन् aus der Ferne schießend, — treffend [H. 773] II, 739.

\*दूर्वावण Dūrvā-Wald II, 67.

दृष्टान्त Parabel II, 215.

दोहद Schwangerschaftsgelüste eines Baumes I, 246. Das Beispiel zeigt, daß die Definition des pw. s. v. zu eng ist, insofern 20 sich das Gelüste auch auf etwas anderes beziehen kann, als auf die Berührung einer schönen Frau. Siehe die Bemerkung zu der Stelle in des Verfassers Übersetzung.

धम्मिल्ल Haarflechte der Männer II, 143. III, 85. 218.

धुरीणता, Abstr. zu धुरीण \*Zugtier [AK. 2, 9, 65. H. 1262] 25 VI, 71 (भवद्दुःखसंविभागधुरीणता).

धृ Kaus. bringen (मृत्युदारे) II, 231.

धैर्य Schlauheit III, 230.

नटित, ptc. caus. von नट „tanzen lassen“ IX, 13. Das Bild ist dem Marionettentheater entlehnt. Die जीविताशा ist die 30 सूचधारी. Danach ist auch I, 172 zu erklären; „Infolge des Kostens der Süßigkeiten verlangte es ihn, nach Potana zu gehen, nachdem ihn die herben, kratzenden Bilva-, Āmalaka- und anderen Früchte (bisher am Faden) hatten

tanzen lassen“, d. i. „genarrt hatten“. (pw. Nachtr. zu 5 gibt nur die zweite Stelle: „wohl überdrüssig“, unter Hinweis auf Hāla S. 27).

**नदीन** *Meer* (अन. ६०.) VII, 138.

5 **नाकिन्** *Gott* VI, 133. Auch Amitagati, Subh. IX, 27. Weitere Belege im PW.

**नासक** *Münze* (pw. Hemādri 1, 584, 19.) II, 250. (Auch im Komm. zum Daśakumāracarita, ed. Parab. S. 144.)

**\*नारकि** *Höllenbewohner* [H. 1358, Sch.] VI, 110.

10 **निर्घय** *Geschichte* (nicht nur in der Dramatik) II, 272.

**निष्क्रम** = **प्रव्रज्या** VI, 143.

**पङ्क** *Salbe* (in der Mitte des Kompositums) III, 84.

**पटीयस्** (pw. Śiś. 1, 18, 59) II, 238.

**पाकिमन्** Abstr. zu 2 **पाक** 5). (pw. kennt nur ein **\*पाकिमन्** m.  
15 Nom. abstr. zu 1 **पाक**) II, 365.

**पाटक** *\*Dorf* [= **कटकान्तर** Med. k. 115] II, 649.

**पुष्करावर्तक** II, 27. pw: Bez. *bestimmter Wolken*. Apte: *an epithet of a class of clouds said to cause dearth or famine*. Mallinātha erklärt zu Meghadūta 6: **पुष्करावर्तकाश्च केचिन्नेषानां त्रेधाः**, die Sāroddhārīṇī (bei Pathak, S. 2) **पुष्करं पानीयमावर्तयति यथाकामं पृथिव्या भ्रमयति**; Mall. zu Kumāras. II, 50 **पुष्करावर्तकाश्च नामादयो**. Apte's Erklärung ist — wie unsere Hemacandra-Stelle zeigt, jedenfalls ebenso falsch wie die Mallinātha's. Zu Hemacandra stimmt dagegen Wilson's Erklärung zu Megh. 6: According  
25 to the original, "Descended from the celebrated line of *Pushcardārvartacas*", translated in a prose version of this passage, "Diluvian Clouds"; see COLEBROOKE, on *Sanscrit* and *Pracrit* prosody, Asiatic Researches, Vol. 10. Clouds, agree-  
30 ably to the *Brahmānda Purāṇa* are divided into three classes according to their origin from fire, the breath of BRAHMĀ, or the wings of the mountains, which were cut off by INDRA (पद्म). These latter are also called **पुष्करावर्तक** being especially the receptacles of water, thus in the *Purāṇa Sarvaswa*,  
35 **पुष्करानामतेमेषावृहत्सोयमत्सरः । पुष्करावर्तकाक्षेणकारणे-**

**मेघशब्दिताः** ॥<sup>1)</sup> "The name *Pushcard* is applied to those Clouds which are swollen with abundant water, and which are on that account termed *Pushcardavartaca*, (or receptacles of that fluid)." Gildemeister schließt sich im Wörterverzeichnis zu seiner Ausgabe des Meghadūta dieser Erklärung an, indem er auf Wilson zu Vishnu Pur. pag. 230 und zu Meghadūta 6 verweist.

**पीथघागार** *Fasthaus* VI, 183. 186.

**प्ररोह** *Luftwurzel* II, 207.

**प्रार्थना** *Verlangen* (allgemein) VIII, 461 (auch im Tantrākhyāyika).<sup>10</sup>

**\*फेला** *Speiseüberbleibsel* [AK. 2, 9, 56. H. 427] III, 260. 268.

**बुध** *Bauch?* III, 53.

**भरतदेश** *Indien* II, 643.

**भुक्तिपास** *Kellermeister?* III, 123.

**भृशं** „in a better or superior manner“ (Apte) II, 392. 15

**भातृभाष्टे** nicht nur *Zwillingsbrüder* (pw.), sondern *Zwillingsbruder und -Schwester* II, 230 (an der im pw. verzeichneten Stelle) 254. 269.

**मङ्गसावर्त** (v. l. मङ्गला\*) *Umschreitung des Hochzeitsfeuers* II, 155.

**मनोघ** *das Herz kennend* III, 228. 20

**मरास** eine Art *Gans, Ente oder Schwan*. II, 144. 239 und öfter (अप. ६३).

**मातृगृह** *Hochzeitshalle* II, 152.

**\*मातृशासित** *dumm, einfältig* [H. 352. Halāy. 2, 181]. II, 368 (pw. verweist auf unsere Stelle s. v. शास 9) c) „angewiesen“). 25

**माहात्म्य** *Größe (dumfischmaहात्म्याद्)* VIII, 383.

**म्रचण** = घृत VIII, 365; vgl. 374.

**याययाना** *Sänfte* (अप. ६३. pw. Nachtr. 7) III, 286.

**रजत** \**Perlenschmuck* [AK. 3, 4, 14, 82. H. an. Med. Halāy. 5, 5] II, 310.

**रोर** *arm* VIII, 291. Im pw. ist रोर zu streichen und unser erstes so Zitat statt 13, 291 einzusetzen.

1) So Wilson.

- सप mit उद् Kaus. *liebkosend sagen* II, 72. 293 (pw. unrichtig *liebkosen* mit Bezug auf unsere zweite Stelle).
- सत् mit उद्, Kaus. *liebkosend erziehen* (उद्सासयत्) II, 682; *bocken* (vom Esel: उद्सासयन्तं) III, 117.
- 5 साङ्गल *Schwanz* (in गोसाङ्गलयूषपः) II, 731 (auch Tantrākhyāyika, erster Druck Zeile 1478 und SP. Z. 1001).
- सूता \**Ameise* [H. an. Med.] II, 393.
- सोकोत्तर am Anfang eines Kompositums auch IX, 6.
- \*सोच (भाषार्थ) in कुसोचितम् VIII, 452.
- 10 सोष्ट scheint an folgenden Stellen *Stein* zu bedeuten: II, 732 (सोष्टाहतः entspricht in 731 जघान यावगोलेन), 738 (wo सोष्टघातेन dem Affen der Kopf klappt), III, 63. Vgl. सोष्टघातं हन् Steinigen (pw.). Die Stelle steht bei Telang, Mudrārākṣasa S. 131, Z. 8: वैरोचकपुरःसरेण पदातिसोकेनैव सोष्टघातं  
15 हतः, und हतः bedeutet in ihr *getötet*.
- वंशी = वंश *Bambusrohr* VIII, 348. 349.
- वज्रगोलक *Meteor* II, 105.
- वज्जुल *Rotang* II, 429.
- वधू die *Neuvermählte* (Winternitz, Hochzeitsrituell S. 100) II, 158  
20 (vom Verfasser konjiziert); *Schwiegertochter* 473. 493 usw. VI, 86.
- वम्र *Mauer* II, 104. 105. III, 262 (dafür प्राकार III, 270).
- \*वराशि (pw. s. v. बरासी) I, 186. (A var. lect. चीवरा) VIII, 206 *grobes Gewand* [Jaṭādh. im ŚKDR.].
- वसव *weiß* (pw. वसव, ἄπ. εἰρ.) II, 724.
- 25 विट \**Maus* [Trik. 3, 3, 104. H. an. Med. Hār. 228] VII, 128. (Vgl. die Maus, die den Fuß der Gazelle benagt, MBh. ed. Protap Chundra Roy I, 142, 29; ed. Krishnacharya und Vyasacharya I, 153, 39.). Wo es sich um fleischfressende आसु, मूषक, विट u. ä. Nager handelt, dürfte die Übersetzung *Ratte* vorzuziehen sein.
- 30 विधुरीकृि *abwenden von, hindern an* VI, 113.
- विष्टप *Verzweigung* VII, 83.
- वीटिका *Betelkugel* (ἄπ. εἰρ.) II, 726.
- वृ mit आ *umkreisen*. S. oben आवरत्. VII, 130.

- वेष्ट *sich tummeln lassen* (ein Roß) III, 63. (Vgl. Apte वेष्ट *to go, move . . . move about*).
- \*व्यंसक in मयूरव्यंसक III, 78 (s. Vf. Von Pāṇini zu Phaedrus, diese Zs. LXII, 116 f.).
- शाश्वत \**Himmelsraum* [Śabdārthak.] VI, 181. 5
- श्लेषेयसन्निव = शिवायतु *Erdharz* II, 744.
- श्वा (श्चि) *gehen* III, 97 (Apte *to go, approach, move towards*).
- संतति *Verbindung, Mittelstück zwischen zwei Knoten (संचि) des Zuckerrohrs* VII, 122.
- \*समुद्रवसना *Erde* [H. 938, Schol. Halāy. 2, 1] VII, 81. 10
- सर्वज्ञ \**Arhat* [H. 25. H. an.] II, 113.
- सामाचारी auch VI, 145.
- सिरा *Strom* VII, 82.
- सुभगमन्वा *der Liebe des Gatten sicher* II, 684.
- खन् mit खन् *nachlaufen* III, 121. 15
- स्त्रीमुख *Pantoffelheld* VII, 53. Vgl. मातृमुख.
- स्त्रीराज्य *Amazonenstaat* (in übertragener Bedeutung) II, 722.
- खा mit नि *Kaus. verbrauchen* II, 434 (pw. wohl unrichtig „*von sich geben*“; vgl. खा mit नि I, 83 pw. richtig „*aus der Hand gefallen*“ und निष्ठा *Ende, Untergang*). 20
- हकीस III, 96 (Böhtlingk, Lévi, Apte °श्, aber Apte auch °ष).

#### Nachträge.

Zu यामकूट bemerkt Zachariae: „Das Wort, neben *mahattara* auf Inschriften vorkommend: Fleet, Ind. Ant. 8, 18, n. 97. — Ep. Ind. 6, 30, 16. 292, 58. 7, 39, 42. 188, 70; und sonst oft. Zu be- 25 achten Ep. Indica 7, 183. 222. Cfr. auch Kāmasūtra 289, 9. Ferner *gāmauḍa* = *grāmapradhāna* Hem. Deś. II, 89; Sarasvatikaṇṭhābharṇa ed. Borooah p. 14, 18. Die Bedeutung *arm* zu रोर verdanke ich Zachariae, welcher zum Beleg folgende Stellen notiert: Hem., Deś. 7, 11 (रङ्ग); Abh. des Leydener Congr. III, 2, 414, n. 1; Rājatar. 30 V, 15 = Ind. Spr. 5497. Subhāṣitāvali 1660 = Śrīkaṇṭhacar. 6, 12 (hier = Armut?); Pāiyalacchī 35 (= दरिद्र etc.); Prabandha-cintāmaṇi p. 74, 10 (die Glosse दरिद्र); Haraviṇaya 43, 3. 45 59. 248.

## Einfluß der altbuddhistischen Kunst auf die Buddhalegende

Von

**Dr. T. Bloch.**

In seinem bahnbrechenden Werk über die altbuddhistische Kunst Indiens bespricht Herr Professor Grünwedel den Typus der Mutter Buddha's, Māyā, wie sie in den zahlreichen Reliefbildern der Geburt Siddhārtha's im Lumbinī-Garten dargestellt wird. Die rechte Hand faßt kokett den herabhängenden Zweig eines Sāl-Baumes; die linke ist auf die Hüfte gesetzt. Das rechte Bein ist gebogen, so daß der Fuß mit den Zehen den Boden berührt. Grünwedel bemerkt hierzu (auf Seite 112 der englischen Übersetzung): "an ancient Nike type has supplied the prototype for the figure of Māyā".

Ich glaube, daß hier griechische Vorbilder mit Unrecht zur Erklärung herangezogen sind, abgesehen natürlich von dem *στέφανος*, den Māyā in einigen dieser Reliefs von den Griechen erhalten hat. Die Haltung des Körpers, die Stellung der Arme und Beine ist echtindisch. Sie entsprechen dem weiblichen Schönheitsideal, wie es indische Künstler seit Alters auffaßten und darzustellen pflegten. Ich erinnere an die zahlreichen weiblichen Gestalten, die wir in der entsprechenden Körperstellung an den Pfeilern von Sanchi und Bharhut abgebildet finden. Die Pose muß den Indern gefallen haben, und es kann uns nicht wundern, wenn ihre Dichter uns das schöne Geschlecht gern in solchen Beschäftigungen vorführen, bei denen uns sofort jene zweiggreifenden Mädchen von Bharhut oder Sanchi vor die Augen treten.

Was aber viel wichtiger ist, und weshalb ich jenen Typus hier anführe, ist dies: jener Zug der Buddhalegende, wonach Māyā, als ihre Zeit erfüllet war\*, einen Zweig eines Sālbaumes in ihrer Nähe ergriff, ist von der bildenden Kunst her in die dichterische Gestaltung der Sage eingedrungen.

Dieser Satz wird vielen gewiß allzu apodiktisch erscheinen, und man wird mit Recht weitere Belege dafür verlangen. Soweit nun analoge Beeinflussungen der buddhistischen Legende durch die bildende Kunst als Belege angesehen werden können — und das

können sie doch sicherlich! — soweit also herrscht gerade kein allzu empfindlicher Mangel.

Ich greife nur ein paar analoge Fälle heraus, ohne den Anspruch zu erheben, damit das interessante Thema erschöpft zu haben.

In den Mahābhiniṣkramaṇa-Reliefs von Gāndhāra bemerken wir bisweilen neben dem Tor von Kapilavāstu, aus dem Prinz Siddhārtha hinausreitet, eine weibliche Gottheit, die durch ihre Stadtkrone (*corona muralis*) deutlich als die Nagarādhivatā gekennzeichnet wird, von der uns die Texte erzählen, daß sie dem heimlich, bei Nacht entfliehenden Prinzen Siddhārtha das Stadttor geöffnet habe. Hier kann an dem griechisch-römischen Vorbild der Figur kein Zweifel obwalten<sup>1)</sup>. Ich glaube aber, daß wir getrost einen Schritt weiter gehen können. Die Nagarādhivatā ist aus den Gāndhāra-Reliefs in die Texte gekommen, und ihr letzter Ursprung in den Reliefs waren die Stadtgottheiten, die auf Darstellungen römischer Triumphzüge entweder dem ins Feld ziehenden Imperator das Geleit gaben, oder dem siegreich heimkehrenden vor dem Tore der Stadt den festlichen Empfang bereiteten.

Buddha's Auszug aus Kapilavāstu war ja für den Inder von jeher ein Auszug zum Digvijaya, allerdings zu einem unblutigen, zu einem „*dhammavijaya*“, wie Asoka sich ausdrückt. Was lag also für jene Künstler in Gāndhāra näher, als sie vor die Aufgabe gestellt waren, diesem erhebenden Augenblick einen würdigen Ausdruck im Bilde zu verleihen — was lag da für sie näher, als das Bild eines in den Krieg ziehenden antiken Feldherrn zu ihrem Modell zu nehmen, das damals im hellenisierten Orient sicher ebenso bekannt gewesen sein muß, wie etwa in Deutschland die Bilder unserer siegreichen Generale aus dem Kriege von 1870—71. Von Interesse ist für uns jedoch hauptsächlich dies, daß jene bildenden Künstler, als sie den Typus des Mahābhiniṣkramaṇa Buddha's schufen, die dichterische Gestaltung der Legende zugleich

1) Griechische Münzen mit Stadtgottheiten waren gegen Ende der Zeit vor Christi Geburt und unmittelbar nachher in Indien natürlich häufig im Kurs. Von griechischen Münzen sind auch die Darstellungen griechischer Flußgottheiten unter dem Bilde eines Stiers mit dem Kopfe eines bärtigen Mannes entlehnt, die sich schon in den Reliefs von Bharhut und Sanchi finden; siehe Grünwedel-Burgess, S. 50. Es wäre interessant, zu wissen, was sich jene indischen Künstler wohl unter diesen Wesen vorstellten, die sie den ihnen bekannten Münztypen nachbildeten. Ein analoges Kuriosum aus Neuindien sind die Bilder englischer Soldaten, in der Uniform der Zeit der East-India-Company, aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die heutzutage die Stelle der alten *drāpālas* an den Eingängen zu den Palästen indischer Edelleute vertreten. Merkwürdigerweise ist dieser Typus stabil geblieben. Aus dem alten Musketier der East-India-Company ist noch kein moderner „Tommy Atkins“ geworden, trotz Rudyard Kipling's Verherrlichung und seiner gewiß nicht zu unterschätzenden Vorzüge. Er würde wahrscheinlich für den indischen Geschmack sich noch immer nur zur Darstellung eines bösen Wesens eignen, etwa eines Rākṣasa, oder ähnlicher Gestalten.

um einen nicht unwichtigen Zug bereicherten; die Nagarādhivevatā<sup>1)</sup>, die dem aus Kapilavāstu ausreitenden Prinz Siddhārtha das Stadttor öffnete, kommt auf das Konto der Künstler von Gāndhāra.

Mehr anhangsweise darf ich vielleicht hinzufügen, daß im Lalitavistara in der Beschreibung des Mahābhiniṣkramaṇa einige göttliche Wesen erwähnt werden, die den aus Kapilavāstu ausreitenden Prinzen Siddhārtha begleiten, indem sie „mit halben Körpern“ (*ardha-kāyaiḥ*) in der Luft schweben. Hier können nur die Reliefs von Gāndhāra uns klar machen, was der Verfasser meinte. Er dachte dabei offenbar an jene nur zur Hälfte sichtbaren, im oberen Felde der Gāndhāra-Reliefs angebrachten, halb-göttlichen Wesen, die zu dem Gefolge des ausreitenden Siddhārtha gehören. Aber die Gesetze der Perspektive waren jenem, fast kindlich-naiven Poeten noch fremd; die altindische Kunst zeigt ja meist jeden Körper voll und ganz, unbekümmert darum, ob andere, davor stehende Wesen ihn für den Beschauer halb oder dreiviertel verdecken müßten. Wesen jedoch, die nur zur Hälfte auf dem Bilde sichtbar waren, waren sicher für den naiven Beschauer jener fremdartigen Bildwerke in Gāndhāra ein Gegenstand des Wunders, und Wunder ereigneten sich genug, als jener Sākyaprinz in jener Nacht auszog, um die königliche Würde gegen das Gewand eines Mönchs einzutauschen.

Die Gāndhāra-Künstler wurden wieder umgekehrt durch speziell indische Motive in nicht geringe Verlegenheit gebracht, wie dies z. B. deutlich die Behandlung des Vajra in der Hand Vajrapāṇi's zeigt.

Zum Schluß noch zwei weitere Kleinigkeiten.

Das moderne Wort „mahaut“, mit dem man heutzutage in Indien den Lenker eines Elefanten bezeichnet, ist nicht aus sk. *mahāmātra* abzuleiten, wie wir auf S. 60 lesen, sondern aus *mahāputra*. Noch heutzutage ist dieser Herr in den Augen des Inder ein Gentleman, etwa wie in Europa ein herrschaftlicher Kutscher. Einen Elefanten sich zu halten, ist noch immer ein kostspieliges Vergnügen, es kann uns nicht wundern, wenn der Elefant von jeher in Indien zu den äußeren Abzeichen fürstlichen Ranges gehörte. Zum Lautübergange von *mahaut* aus *mahāputra* ist das moderne *raut* zu vergleichen, das in Zentralindien einen „village-headman“ bezeichnet, und durch die Prākṛitform *rāutta* aus sk. *rājaputra* entstanden ist.

Zu der Besprechung des in der indischen Kunst so außerordentlich beliebten Motivs eines Löwen, der über einen Elefanten springt (S. 53), möchte ich als Kuriosum erwähnen, daß diese Figur heutzutage öfters von den Indern gedeutet wird als eine Darstellung

1) Gelegentlich finden wir für diese Gottheit in den Texten die Bezeichnung *dvārasya adhidevatā*, ein deutlicher Beweis dafür, wie wenig die Inder mit diesem fremdartigen Wesen anzufangen wußten.





Gāndhāra-Relief der Mahābhiniṣkramaṇa-Szene  
mit der Nagarādhidevatī am Stadttore von Kapilavāstu.



der brahmanischen Philosophie, die über die plumpe, schwerfällige Philosophie der Buddhisten einen ebenso leichten Sieg davon trägt, wie der Löwe, oder besser der Tiger über den Elefanten. Bekanntlich suchen die meisten Elefanten das Weite, wenn sie einen Tiger in der Nähe wittern. Zweifelsohne ist man in Indien von jeher um ähnliche Deutungen jener mannigfachen dekorativen Figuren in der Kunst nicht verlegen gewesen. Bei der eben erwähnten Deutung des Tigers oder Löwen über dem Elefanten bleibt es nur auffällig, daß das Motiv von buddhistischen Künstlern ebenso oft und gern verwendet wurde, wie von brahmanischen. Aber warum auch nicht? Für die waren eben die brahmanischen Philosophen der schwerfällige Elefant, und ihre eigenen Logiker der behende Löwe.

---

Im Anschluß an diesen Artikel lege ich noch die Photographie eines Gāndhāra-Reliefs der Mahābhiniṣkramaṇa-Szene mit der Nagarādhidevatā am Stadttore von Kapilavāstu stehend vor. Es ist die beste Darstellung jener Figuren, die ich kenne, und dasjenige Relief, das mir im Sinne lag, als ich meinen Artikel schrieb. Über die Herkunft des Reliefs kann ich nur soviel sagen, daß es zu den Figuren gehört, die der vor einigen Jahren verstorbene Mr. H. E. Caddy 1895 oder 1896 in der jetzigen Frontier Province für das Indian Museum in Calcutta gesammelt hat.

Das von Foucher auf S. 357 (Fig. 182) veröffentlichte Relief — wohl die beste Darstellung des Mahābhiniṣkramaṇa, die es gibt — zeigt oben links vom Beschauer neben dem Schwerträger ein weibliches Wesen mit gefalteten Händen, und auch dieses trägt eine corona muralis, was leider auf der Abbildung bei Foucher nicht zu erkennen ist<sup>1)</sup>. Also hier ist die Nagarādhidevatā schon ganz zu einer bedeutungslosen Nebenfigur geworden, ihr eigentlicher Platz wäre am Tore gewesen, neben dem Schirmträger.

Interessant sind die beiden Yakṣas, die die Füße des Pferdes tragen. Daß sie aus den Repräsentanten der unterjochten Völkerschaften zu Füßen des Imperators entstanden sind, liegt, meine ich, auf der Hand. Also auch hier ein weiterer Beweis für die Entstehung der Mahābhiniṣkramaṇa-Reliefs aus römischen Triumphbildern, und gleichzeitig ein Beispiel dafür, wie die indogriechischen Künstler die klassischen Vorbilder ihrer Kunst ins Indische zu übersetzen wußten.

---

1) Ich habe mich von der Richtigkeit dieser Behauptung eben wieder durch Augenschein überzeugt.

## Anzeigen.

- P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Erster Band: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Mit drei Abbildungen im Text und drei Übersichtskarten.* — Straßburg, K. J. Trübner, 1906.  
 5 XVIII und 1030 S. — Mk. 40,—.

Das Werk, von dem hier der erste, allein schon ungewöhnlich umfangreiche Band angezeigt werden soll, ist zweifellos die Frucht gewaltiger Arbeit, bewundernswerten Forscherfleißes. Nicht minder  
 10 groß ist aber auch die Aufgabe, deren Lösung es dienen soll. Es handelt sich um nichts Geringeres, als um den Nachweis, daß das uralte babylonische Gilgameschepos, daß der in ihm verkörperte Gilgameschmythus die Wurzel gewesen sei, aus der eine Fülle von Sagegebilden hervorstiege, nicht bloß innerhalb des der babylonischen Urheimat des Epos blutsverwandten Teils der Völkerwelt,  
 15 sondern weit darüber hinaus westwärts und ostwärts. Schon die Verweisungen in den Fußnoten auf das, was der zweite Band bringen soll, lehren den Leser, daß das Wort „Weltliteratur“ im Haupttitel des Werkes wirklich ernst gemeint ist, daß der gelehrte  
 20 Verfasser im Begriff ist, vor unseren erstaunten Augen den Quell aufzudecken, aus denen Altgriechenland seine herrlichsten Mythen- und Sagegebilde geschöpft, aus dem Ströme sagenbildender Kräfte auch nach Altindien hin und sonst in die weite Völkerwelt geflossen sein sollen. Es handelt sich also, wie man sieht, um das,  
 25 was man neuerdings als „Panbabylonismus“ bezeichnet, und zwar im umfassendsten Sinne des Wortes.

Prinzipiell und methodisch kann man dies Werk, auch wenn es seinen besonderen Weg geht, nicht von jenem astralmythologischen Babylonismus absondern, als dessen eigentlichen Träger man  
 30 H. Winckler betrachten darf. Nur scheint mir Jensen in seinen Ergebnissen oder Schlüssen ein gut Teil radikaler zu sein, als es wenigstens Winckler und seine Freunde sein wollen. Wären diese Ergebnisse oder Schlüsse wirklich unerschütterlich, so müßten die Worte richtig sein, womit er sein Vorwort schließt, die Idole,  
 35 von denen sein Werk befreien solle — und zu diesen Idolen ge-

hört unter anderen auch der Glaube an die Geschichtlichkeit der Person Jesu und seines Wirkens —, seien tot und würden nicht wieder leben, ob man auch noch so laut schreien möchte, daß sie in aller Ewigkeit nicht stürben. Er spricht ebenda (S. XV) die Überzeugung aus, daß das, was er uns zu zeigen sich anschicke, 5 die Wahrheit sei, und sie werde leben, fügt er hinzu, ob man sie auch mit Knüppeln totschißt oder mit heimlichem Gifte vergiftet oder mit steinernem Schweigen niederschweigt. Indes, ich fürchte, J. ist zu siegesgewiß. Ich begreife wohl die Zuversichtlichkeit, mit der er auf die Ergebnisse hinblickt, die er in zweifellos ernster 10 vieljähriger mühevoller Arbeit gewonnen hat. Aber damit ist nicht ohne weiteres ausgeschlossen, daß nüchterne Nachprüfung seiner mühseligen Arbeit und der Wege, die er dabei eingeschlagen hat, seine Ergebnisse nicht stichhaltig findet. Jedenfalls ist eine Nicht- 15 anerkennung derselben nicht notwendig ein Ausfluß der Boshaftigkeit, die er in jenen Worten des auch sonst eine starke innere, von irgend welcher Seite provozierte persönliche Erregung ver- ratenden Vorworts geißeln will. Und wenn er S. 112 die Hoff- 20 nung ausspricht, nach einem Menschenalter, wenn die lästige Pflicht in Wegfall gekommen sein werde, einem unbequemen Lebenden 20 Gerechtigkeit und Achtung zu erweisen, werde kein Verständiger mehr leugnen, daß die von ihm hier in seinem großen Werke ge- botenen Erkenntnisse und Urteile richtig seien, so fürchte ich, diese Hoffnung wird sich nicht erfüllen. Ich glaube nicht, daß man 25 auch nach einem Menschenalter sein Werk anders beurteilen wird, als es heute geschehen kann. Man wird zweifellos vieles in ihm dann wie heute anerkennen und festhalten, wahrscheinlich aber gerade zu dem, was ihm besonders am Herzen liegt, ebenso viele und kräftige Fragezeichen setzen, wie es nüchterne Nachprüfung 30 auch heute tun muß. Ich bekenne, daß ich mich stets gerne gerade von J. belehren lasse; ich bekenne ebenso gerne, daß auch dies große Werk mir viel, sehr viel Belehrung geboten hat, was ich auch nachher nicht zu verleugnen beabsichtige. Aber ich habe mich, obwohl ich mich der nicht gerade leichten Arbeit des Studiums seiner verwickelten Untersuchung mit aller Sorgfalt unter- 35 zogen habe, nicht zu der Überzeugung geführt gesehen, daß er in seiner Beurteilung der von ihm behandelten biblischen Erzählungs- stoffe auf rechtem Wege wandle, daß seine Endurteile unbedingt zwingend seien. Leider erlaubt die gebotene Einschränkung dieser Anzeige nicht, meine ablehnende Stellung, soweit ich eine solche 40 einzunehmen mich genötigt sehe, durch wirkliches Eingehen auf die Darlegungen im einzelnen ausreichend zu motivieren. Dazu wäre jedenfalls viel Raum nötig. Ich hoffe aber doch so viel sagen zu können, um wenigstens andeutend mein abweichendes Urteil zu begründen. Freilich muß ich fürchten, indem ich mich so zum 45 Gegner seiner Hauptthese mache, dem harten Verdikt zu verfallen, das J. einmal (S. 751) allerdings mit Bezug auf einen besonderen

Stoff über die gefällt hat, die nicht einsehen, was er eingesehen zu haben meint, die er darum als solche kennzeichnet, die „religiöser oder wissenschaftlicher Fanatismus, Starrköpfigkeit, Hochmut oder Eitelkeit mit unheilbarer Blindheit geschlagen habe“. Ich  
 5 fühle mich hier wenigstens frei von all' diesen bösen Eigenschaften und glaube mit gutem Gewissen sagen zu können, daß ich bemüht gewesen bin, mit möglichster Nüchternheit des Herzens und des Geistes die Dinge, die mir in diesem Werke vorgeführt werden, anzusehen, und gerade dabei ist es mir unmöglich geworden, mich  
 10 von der zweifellos stark ausgeprägten Energie der Beweisführung fortreißen zu lassen. Mir steht fest, J.'s Werk ist reich an Verdienstlichem und Wertvollem, aber nicht minder groß scheint mir das Maß von Irrtümlichem zu sein.

Sehr wertvoll ist der erste Teil des Werks S. 1—124. Hier  
 15 führt J. uns zunächst S. 1—54 das Gilgameschepos in dem inhaltlichen Zusammenhang vor, wie er ihn aus den uns aus dem Schoße der Erde wieder geschenkten Trümmern mit unverdrossenem Fleiße und großem Scharfsinn erarbeitet hat, und man hat alle Ursache, ihm hier dankbar zu folgen. Er setzt naturgemäß seine Ausgabe  
 20 und Übersetzung in Band VI der Keilinschriftlichen Bibliothek und den dort beigegebenen eingehenden philologischen Kommentar voraus, läßt uns aber auch erfahren, wo er inzwischen seine frühere Meinung geändert hat, also nach seiner Überzeugung in seinem Verständnis des erhaltenen Textmaterials fortgeschritten ist. Ich erwähne nur  
 25 dies. S. 33 ff. Anm. 3 zeigt er gegenüber der bisher geläufigen, auch von ihm selbst früher vertretenen Meinung in überzeugender Weise, daß die große Reise des Gilgamesch von Erech zur „Mündung der Ströme“, zum Aufenthalt des unter die Götter versetzten Xisuthros nicht in südöstlicher Richtung gegangen sei, sondern in  
 30 westlicher. Die Wüste, die G. durchwandern muß, ist die syrisch-arabische; das Gebirge mit dem Bergtor haben wir in dem Bergsystem des Libanon und Antilibanos zu suchen, und das phönikische Küstenland ist der Wundergarten am Meere, zu dem G. nach Durchschreitung jenes Tores gelangt. Das große Meer, über das er so  
 35 dann mit Xisuthros' Steuermann zur Erreichung seines Zieles dahinfahren muß, ist das Mittelmeer. Die Wasser des Todes sind der Okeanos jenseits der Enge von Gibraltar, und im äußersten Westen ist endlich das selige Land, in dem der gesuchte Xisuthros weilt. Mir scheinen die Gründe, die J. für diese seine Auffassung und  
 40 gegen die bisherige vorbringt, wirklich ausreichend und durchschlagend zu sein.

Von entscheidender Bedeutung erweist sich diese Auffassung hernach für die kosmische oder astralmythologische Deutung des Gilgameschepos S. 77—112. Das Ergebnis der mittels einer beigegebenen Himmelskarte leicht zu verfolgenden interessanten Aus-  
 45 führungen dieses Abschnitts faßt J. selbst S. 109 in diese Worte zusammen: „Das Gilgameschepos bietet in seinem Kern eine Dar-

stellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahres und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde unter Anlehnung an das scheinbare Lokal und die Richtung des täglichen Sonnenlaufs\*. Es ist ursprünglich vom Himmel abgelesen. Die einzelnen Personen und Vorgänge im Epos verkörpern gleichsam Gestirne und Konstellationen am Himmel, die dem Sonnenheros auf seiner himmlischen Bahn begegnen. J. hat m. E. recht, wenn er meint, seine Erklärung bringe Licht in das Epos. Sie ist im ganzen angesehen so einfach und einleuchtend, daß, je öfter man sie auf sich wirken läßt, auch wenn noch die eine oder andere Schwierigkeit unausgeglichen zu bleiben scheint, dennoch der Eindruck immer stärker wird, sie biete wirklich den ursprünglichen Sinn des Mythos. Die beiden Abschnitte (S. 1—54 und 77—112) dürfen jedenfalls von niemandem übersehen werden, der das Gilgameschepos zu verstehen sucht.

Sehr beachtenswert sind dann auch die je zwei Anhänge, die J. diesen Abschnitten beigegeben hat. Es sind Beigaben, die um ihres Inhaltes willen, aber auch darum sorgfältige Beachtung fordern, weil ihr Inhalt hernach in seiner Behandlung der biblischen Stoffe eine bedeutende Rolle spielt.

Der erste Anhang (S. 55—74) soll den Nachweis bringen, daß in der altbabylonischen Urgeschichte dem großen Flutgericht schon sieben Plagen vorausgegangen seien, durch die die sündliche Verderbnis der Menschheit gestraft und aufgehalten werden sollte, aber nicht aufgehalten wurde, so daß die Sintflut nötig wurde. Die Züchtigung wird vollzogen 1. durch einen Löwen (mit dem aber eine Wasserschlange in wunderbarer Verbindung steht), 2. durch einen „wilden Hund“, 3. und 4. durch Hungersnöte, 5. durch eine Seuche, 6. wieder durch eine Hungersnot und 7. durch den Würgegott Ira. Anlaß zu dieser Untersuchung bot J. der Umstand, daß in der Sintfluterzählung des Gilgameschepos der Gott Ea von Plagen spricht, durch die Bel die Sünder hätte strafen sollen, statt durch die alle vernichtende Sintflut. Allerdings kann man aus Ea's Worten nicht entnehmen, daß solche Plagen schon einmal über die Menschen gekommen seien, aber das schließt die Richtigkeit der Darlegungen auf Grund anderen Quellenmaterials nicht aus. — Eine wichtige Ergänzung hierzu bietet der andere Anhang I (S. 113—116), der vom Löwenkampf und der Wasserschlange im Kosmos handelt und die astralmythologische Bedeutung der Erscheinungen in der ersten Plage herauszustellen bestimmt ist.

Nicht minder wichtig sind auch die beiden Anhänge II: S. 75—76 handelt vom Babylonier Xisuthros und identifiziert — vielleicht mit Recht — diesen mit Adapa, dem Helden des bekannten Mythos; S. 117—124 hat Xisuthros und die Sintflut im Kosmos zum Gegenstand. Hier wird Xisuthros-Adapa mit Marduk in Parallele gesetzt und wie dieser als ursprünglicher Lichtgott aufgefaßt. Die von Marduk, dem Lichtgott, alltäglich und all-

jährlich ausgehende, siegreich die Mächte der Finsternis niederwerfende Lichtflut soll in der Niederwerfung der den Göttern verhaßten sündigen Menschheit durch die Sintflut ihr Gegenstück haben usw.

5 Bis dahin sind J.'s Ausführungen, wie mir scheint, in der Hauptsache von bleibendem Werte und überzeugender Kraft. Allerdings fehlt es bei der bröcklichen Natur des Quellenmaterials sicher nicht an Stellen, bei denen eine scharfe fachmännische Kritik einsetzen kann. Die Hauptergebnisse scheinen mir aber gesichert  
10 zu sein.

Anders muß ich mich nun aber zu den mit S. 125 beginnenden Untersuchungen zum alten Testamente stellen. Als Alttestamentler habe ich natürlich an ihnen ein besonderes Interesse und glaube auch als solcher berechtigt zu sein, hier ein wirklich begründetes  
15 Urteil in Anspruch zu nehmen. Auch bin ich an das Studium dieser Ausführungen J.'s nicht herangegangen in der geistigen Verfassung, die er mit den oben erwähnten scharfen Worten hat brandmarken wollen. Vielmehr glaube ich, obwohl es einem durch die besondere Art der Argumentation und durch die starken Zumutungen  
20 an unseren geschichtlichen Verstand sehr schwer gemacht wird, ruhiges Blut zu bewahren, wirklich mit nüchternem und ruhigem Blick angeschaut zu haben, was er mir vor Augen führt. Aber ich habe erfahren, ein ruhiges klares Auge verbunden mit natürlichem geschichtlichen Sinn kann die Argumentation J.'s und die  
25 von ihm gezogenen Schlüsse unmöglich als richtig anerkennen, weil das von ihm verwertete literarische Tatsachenmaterial, um seiner These zu entsprechen, sich in zu weitgreifendem Umfange Deutungen gefallen lassen muß, auf die niemand von selbst kommen kann, vor allem aber weil der geschichtliche Wert der alten Quellenschriften  
30 auch da, wo man nicht den geringsten Anlaß hat, an der wesentlichen geschichtlichen Treue ihres Berichts zu zweifeln, gänzlich mißachtet und ihr Inhalt völlig verflüchtigt wird. Es ist angesichts des m. E. wohlbegründeten, allgemein geteilten Urteils über den geschichtlichen Wert z. B. der Berichte über David in 2 Sam.  
35 9 ff. und 1 Reg. 1. 2 äußerst charakteristisch, was J. S. 566 zum Beginn eines Salomo behandelnden Anhangs sagt: „Die Analyse der treuherzig geglaubten Geschichte Israels ist jetzt schon so weit von uns gefördert, daß diese sich bis zum Tode David's fast restlos in mythischen Dunst auflöst“. Die Ergebnisse der alttestamentlichen Quellenkritik bleiben fast ganz unberücksichtigt; jedenfalls  
40 wird nirgendwo wirklicher Ernst mit ihrer Berücksichtigung gemacht oder doch meist nur da, wo sie der Durchführung der Hauptthese von Nutzen zu sein scheinen. Im ganzen (Ausnahmen fehlen freilich nicht) vollzieht sich die Argumentation an der überlieferten  
45 Gestalt der Bücher und der Reihenfolge der Erzählungen, wie sie uns vorliegt, während der Kompositionscharakter gerade der älteren *geschichtlichen* Bücher unzweifelhaft feststeht. Ich meine jedoch,



ehe man die ganze alte Geschichte so weit hinab, wie es bei J. geschieht, in „mythischen Dunst“ aufzulösen beginnt, müsse man zunächst die verschiedenen Quellen besonders untersuchen und das Maß der Geschichtlichkeit ihres Erzählungsinhalts prüfen; erst dann könne die Frage aufgeworfen werden, inwieweit es sich bei diesem 5 Inhalt oder auch der Form, in die er gekleidet ist, um ferner liegende literarische oder auch sagengeschichtliche Abhängigkeit handle. Der Weg, den J. eingeschlagen, ist m. E. methodisch jedenfalls sehr bedenklich und mußte zu einer Vergewaltigung der Überlieferung führen. Das muß ich hier vorweg erklären, obwohl 10 ich damit nicht sagen will, daß alles, was J. vorgebracht hat, wirklich gegenstandslos sei. Sicher hat er manche bleibend beachtenswerte Beobachtung gemacht.

J. behandelt mit Mose beginnend eine Fülle von Lebensbildern alttestamentlicher Persönlichkeiten, als letztes das von den drei 15 synoptischen „Mythographen“ und dem „Mythographen“ Johannes verfaßte Lebensbild Jesu von Nazaret. Überall findet er Gilgameschsagen, Nachtriebe oder, wie er es gerne ausdrückt, Reflexe des altbabylonischen Gilgameschepos. Es ist eine bunte Reihe von alttestamentlichen Gestalten, die er uns vorführt: Mose-Aaron (ich 20 greife nur einige Hauptnamen heraus), Josua, Jakob-Esau, Josef, Abraham, Isaak, Simson, Saul-Samuel, David, Elisa-Elia-Ahab, Gideon, Jephta, Tobias-Tobit usw., endlich Jesus. Aber die Reihenfolge ist offenbar mit Absicht gewählt, denn die späteren Untersuchungsbilder müssen vielfach dazu dienen, für die früheren neue Auf- 25 schlüsse, neue Bestätigungen früherer sagengeschichtlicher Urteile beizubringen, und erst am Ende des letzten ist man gewiß, daß man nun alles erfahren hat, was bis zum Tag des Abschlusses des Werkes der Verfasser zur Analyse und Beurteilung all' der in die Verhandlung hineingezogenen Stoffe im Sinne seiner These beizu- 30 bringen gehabt hat. Das unaufhörliche Zurückgreifen auf frühere Stücke soll offenbar den Leser nötigen, sich immer fester in den Gedankengang und die Auffassung des Verfassers hineinführen zu lassen, aber es hat viel dazu beigetragen, daß die Arbeit einen so großen, m. E. unnötigen Umfang angenommen hat, was aber das 35 Schlimmste ist, es ermüdet den Leser aufs äußerste, und ich kann mir denken, daß mancher Leser schon darum vorzeitig den Mut verliert, sich durch das Ganze hindurchzuarbeiten. Aber was will J. nun dartun?

Er will durch Analyse jener alttestamentlichen Geschichtsbilder, 40 wie gesagt, dartun, daß wir in ihnen in Wahrheit nichts als israelitische Gilgameschsagen vor uns haben. Die in ihnen auftretenden Personen und die Vorgänge, die mit ihnen im Zusammenhang stehen, reflektieren nach seiner Meinung die Personen und Vorgänge, von denen uns das alte babylonische Gilgameschepos 45 erzählt. In dem Aufriß der alttestamentlichen Erzählungen findet er einen in den Hauptepisoden, zuweilen sogar im Wortlaut, meist

genauen Parallelismus zu den verschiedenen Episoden des Gilgameschepos. Hie und da fehlt es allerdings nicht an Abweichungen und Verschiebungen, die aber nicht zu ernstlicheren Bedenken Anlaß geben sollen. Allerdings kommen bei der vergleichenden

5 Analyse der alttestamentlichen Erzählungsbilder sonderbare Dinge vor. Dieselbe Persönlichkeit spiegelt bald Gilgamesch, bald Eabani, bald Xisuthros oder auch noch andere Figuren des Epos wieder, zuweilen sogar mehrere zugleich. Schließlich glaubt J. feststellen zu dürfen, es sei gerade für die israelitischen Gilgameschsagen

10 charakteristisch, daß vor allem die Gestalten des Gilgamesch und Eabani zusammengefallen seien, oder daß das, was das Epos von dem einen erzähle, hier auf den andern übertragen werde. Aber damit wird die erstaunliche Durcheinanderwirrung der angeblichen

15 Reflexe, vor die man sich so häufig gestellt sieht, nicht beseitigt. Die Psychologie der Mythen- und Sagenbildung, der Verschlingung mannigfaltiger Motive in ihr, zumal wenn dazu ein Übergang in eine andere Geisteswelt hinzukommt, ist gewiß eine komplizierte, schwer faßbare Größe. Es ist darin viel möglich, was bei wirklichen geschichtlichen Erinnerungsgebilden ausgeschlossen scheinen mag.

20 Aber was uns hier als möglich anzusehen zugemutet wird, überschreitet doch wohl die Grenze des Zulässigen. Ganz besonders gilt das m. E. von der Deutung der alttestamentlichen Ereignisse und Vorgänge als Teilen von Gilgameschsagen. Jedenfalls bedarf es meist einer sehr leistungsfähigen Phantasie, in dieser oder jener

25 alttestamentlichen Episode sei es eine Chumbabakampfepisode, sei es eine Sintflut- oder Sintflutbergepisode oder den Reflex irgend einer anderen Episode des Gilgameschepos zu erkennen. Von selbst käme in den weitaus meisten Fällen schwerlich jemand zu einer solchen Parallelisierung, wenn es ihm nicht von J. vorgemacht

30 würde. Wer würde z. B. in Kämpfen der altisraelitischen Geschichte und in den niedergekämpften Feinden einen Reflex der Sintflut und der durch sie vernichteten Menschheit erblicken? Aber das sollen wir nach J. tun. Allerdings fällt ihm erst spät die Möglichkeit einer Erklärung dieses sonderbaren Parallelismus ein. Am

35 Ende des Abschnittes über Jephta, S. 764, erinnert er daran, daß das mörderische Wüten und Toben der Sintflutwogen in der babylonischen Sintfluterzählung mit einem Schlachtsturm und einem Kampf verglichen (!) werde, und er schließt daraus ohne weiteres, die israelitischen „Sintflut-Kämpfe“ wurzelten also in der Ursache.

40 Das scheint mir doch ein recht bedenklich kühner Schluß zu sein. Ich habe, je weiter ich in der Lektüre des Werkes vordrang, das Gefühl nicht loswerden können, die hier uns gebotene Auffassung und Deutung jener alttestamentlichen Geschichtsbilder nach dem Schema des Gilgameschepos schließe doch zu viel Willkür und

45 Künstlichkeit in sich, um richtig sein zu können. Der Parallelismus ist m. E. selbst da, wo er nach J.'s Deutung dem Leser deutlicher in die Augen fallen will, doch in Wahrheit nur ein scheinbarer,

kein wesenhafter. Wie weit ich allenfalls auch einen solchen zugestehen zu dürfen meine, werde ich nachher sagen.

Auch die große Menge von Gilgameschsagen, die im alten Israel und Juda nach J.'s Auffassung vorhanden gewesen sein soll, macht bei ruhiger Überlegung stutzig. Es ist doch höchst seltsam, daß die ganze alte Zeit bis tief in die Königszeit hinein, soweit sie in Israels Erinnerung fortgelebt haben soll, tatsächlich nur in der Gestalt von Gilgameschsagen fortlebte. Das ist doch wohl J.'s Ansicht, denn sonst versteht man das oben schon mitgeteilte Urteil nicht, seine Analyse habe die ganze alte Geschichte Israels bis zum Tode David's fast restlos in mythischen Dunst aufgelöst. Die weiteren Ausführungen lösen dann aber auch die Geschichte noch weit über David's Tod hinaus ebenfalls in mythischen Dunst auf. Selbst Jesus samt all den Persönlichkeiten und Begebenheiten, von denen uns die Evangelien berichten, sollen wir als gleichen Dunst auffassen. Ja, die Gilgamesch-Jesussage soll — das ist natürlich konsequent — längst vor der Zeit vorhanden gewesen sein, in die wir Jesus von Nazaret zu versetzen gewöhnt sind. Nun wird freilich die große Anzahl dieser Sagen einigermaßen verständlich gemacht durch die Annahme, daß sie ihre besondere Heimat in den verschiedenen Stämmen gehabt hätten, denen ihre Hauptperson d. h. ihr Gilgamesch angehört habe (vgl. dazu S. 790). So ist denn die Sage von Mose die Gilgameschsage im Stamme Levi, die von Josua in Ephraim, die von Abraham und Isaak in Südjuda, die von Saul-Samuel in Benjamin, die von David in Nordjuda, die von Elisa-Ahab-Elias in Manasse usw., die von Jesu endlich in Sebulon (Nazaret liegt in Sebulon). Man muß also wohl schließen, das alte Israel in allen seinen Stämmen ist so vollkommen in der Gewalt des Gilgameschmythos gewesen, daß es seine Geschehnisse und Geschichte gar nicht anders festzuhalten vermochte als in dem Gewande dieses Babylonien entstammten Mythos oder, daß es sogar seine wirkliche Geschichte vergaß und dafür die Gilgameschgeschichte ins Gedächtnis aufnahm, allerdings indem es ihm geläufigere persönliche, sachliche, geschichtliche und lokale Namen an die Stelle der babylonischen setzte, aber mit mancherlei überaus wunderlichen Verwechslungen und Änderungen in den Einzelzügen. Ist das alles wirklich so? Kann es so sein? Natürlich kann man nicht von vornherein die Möglichkeit leugnen, daß der Gilgameschmythos, ja, das Gilgameschepos in Altisrael Eingang gefunden. Die schon in ziemlich früher Zeit vorhandene Bekanntschaft mit der Sintflutsage scheint das ja ohne weiteres zu beweisen. Aber es ist doch noch nicht sichergestellt, ob auch diese Bekanntschaft schon in den ältesten Perioden des israelitischen Geisteslebens vorhanden war, ob nicht auch diese erst von einer jüngeren geschichtlichen Zeit an datiert werden muß. Wir geraten durch J.'s Hypothese m. E. in eine Vorstellung von Israels geistesgeschichtlicher Entwicklung, die außerordentliche Schwierigkeiten in sich birgt, ja, einfach un-

möglich ist. Ist es wirklich denkbar, daß die Erinnerungsbilder, wie sie das alte Testament selbst für die ältesten Zeiten bietet, nur so oberflächlich, wie man nach J. annehmen muß, an dem realen Boden, auf dem sie sich bewegen, haften, daß man sie tatsächlich nur für „mythischen Dunst“ halten muß? Sollten sie sich haben bilden können ohne einen positiven Anhalt an der wirklichen Geschichte? Vielleicht gibt uns J. in dem für Band II verheißenen Abschnitt über „Mythos und Geschichte“ klare Antwort auf diese Frage. Die Antwort, die wir uns auf Grund von Band I geben müssen, kann nicht zweifelhaft sein. Ich könnte wohl zugeben, daß der Gilgameschmythos, seitdem er in Israel bekannt geworden, auf die Ausgestaltung der geschichtlichen Erinnerungsbilder in formaler Hinsicht eingewirkt habe, daß gewissermaßen das poetische Gewand, in das sich die Erinnerung je länger je mehr einkleidete, auch Farben von dorthin in sich aufnahm, sich also daher mancherlei Ähnlichkeiten mit dem Gilgameschepos erklären würden, so weit man von solchen überhaupt reden dürfte, aber das ist jedenfalls — oder ich müßte mich gewaltig täuschen — nicht J.'s Auffassung. Indes, er wird sich dazu ja noch äußern, und wir müssen abwarten, wie er das im Vorausgehenden angedeutete Problem löst.

Den Eindruck nüchterner Ruhe des Urteils, die dem Geschichtsforscher eignen muß, gewinnt man auch nicht, wenn einem zugemutet wird zu glauben, die Kriege David's seien nur ein erborgter Abglanz der Kriege Salmanassar's II. (S. 492 Anm. 2; 551 ff.) oder der Bericht über den Aufstand Sebnä's habe sein Vorbild wohl in der Behistuninschrift (S. 542 f.) oder die ganze Herrlichkeit Salomo's sei kaum etwas anderes als ein „wesenloser Abglanz“ der glanzvollen Regierung Tiglath-Pileser's III. (S. 566 ff.), ja, Salomo sei kein Sohn David's gewesen, es „laufe einem bestimmten Sagenschema zuwider“, daß er ein Sohn David's war (vgl. S. 578). Auch sonst wird das, was das alte Testament berichtet und man bisher glaubte für geschichtlich richtig halten zu dürfen, nicht ganz selten um des Sagenschemas willen auf den Kopf gestellt, vgl. z. B. den Abschnitt Elisa, Ahab und Elias S. 579 ff. Wie man Jesus aus der Geschichte streichen und in der von den Evangelien berichteten Lebensgeschichte Jesu nur Gilgameschmythen erblicken kann, wird auch wohl nicht mir allein unbegreiflich sein. Bisher hat die Negierung der Existenz Jesu, woran es ja nicht gefehlt hat, immer nur Kopfschütteln hervorgerufen, und mir scheint, es wird der neuen Methode, Jesus vom Boden der Geschichte loszureißen und ihn im letzten Grunde zu einem altbabylonischen Sonnengotte zu machen, sicher nicht besser ergehen. Allerdings, hätte J. recht, wäre Jesus in Wahrheit nichts anderes als der Held der Gilgamesch-sage des Stammes Sebulon, dann könnte auch Paulus, wie er erzählt, unmöglich einen Bruder Jesu, Jakobus, in Jerusalem gesehen haben; dann hätte er also entweder kaltblütig die Unwahrheit gesagt oder

er hätte sich bei seiner Anwesenheit in Jerusalem arg mystifizieren lassen (S. 1028). Der Gilgamesch-Jesus hatte natürlich in Paulus' Zeit keinen Bruder Jakobus. Gerade die letzten Blätter seiner Ausführungen über die sog. Gilgamesch-Jesussage zeigen besonders deutlich, wie vollkommen J. den Boden der Geschichte und einer exakten Geschichtsforschung unter den Füßen verloren hat. Ich fürchte, das ist auch in nicht geringerem Maße in den früheren Abschnitten geschehen. Nüchterne Erforschung und Beurteilung der Quellen wird nach meiner Überzeugung sich stets im Widerspruch mit den vermeintlichen Ergebnissen seiner Arbeit befinden. 10

Damit will ich nun freilich seiner zweifellos mühevollen Arbeit auch in ihrem alttestamentlichen Teile nicht jeden Wert absprechen. Ich leugne sogar, wie schon gesagt, die Möglichkeit nicht, daß in die altisraelitischen Erinnerungsbilder auch astral-mythologische, also auch dem Gilgameschmythos entstammende Motive hineingewirkt 15 haben. Ich halte es auch für ein wirkliches Verdienst, daß J. uns das Auge geschärft hat für die häufigen und oft recht auffälligen Parallelismen innerhalb der verschiedenen alttestamentlichen Erzählungen selbst. Unbekannt war dergleichen ja selbstverständlich nicht, aber so systematisch, wie es hier geschehen ist, war bisher 20 meines Wissens diese Sache denn doch noch nicht verfolgt worden. Allerdings darf man bei der Beurteilung dieser Parallelismen nicht vergessen, daß die wirkliche Geschichte einzelner Persönlichkeiten, Stämme und Völker auch oft genug in ihrem Verlaufe solche Parallelismen als Tatsache zeigt. Es gibt eben nichts Neues unter 25 der Sonne. In dem Sinne, wie dies Qoheleth beobachtet hat, stimmt das Wort auch heute noch. Und wenn in den Erinnerungsbildern Altisraels so viel Ähnlichkeit in den einzelnen Zügen des Verlaufs der geschichtlichen Ereignisse beobachtet wird, so ist gewiß möglich, daß hier eine schematische Beeinflussung von den einen 30 auf die andern stattgefunden hat, aber damit ist die geschichtliche Grundlage nicht ohne weiteres zweifelhaft. Und wo wirklich Parallelen auch zum Gilgameschepos vorzuliegen scheinen, da braucht noch lange nicht zugleich auch nicht bloß formale, sondern auch sachliche Abhängigkeit im Sinne J.'s vorzuliegen. — Ich bekenne 35 zuletzt auch, in sehr großer Anzahl Einzelbeobachtungen angetroffen zu haben, die ich für sehr wertvoll halte und deren kritische Verwertung ich nur wünschen kann. Einzelnes hervorzuheben, muß ich unterlassen. Muß ich auch gegenüber der Hauptthese J.'s mich ablehnend verhalten, so möchte ich doch wünschen, daß seine mühsame Arbeit nicht unbeachtet bliebe. Abgesehen von dem ersten m. E. bedeutsamsten Teile wird man auch von den alttestamentliche Stoffe behandelnden Abschnitten nicht ohne mancherlei Gewinn scheiden, wenn freilich auch ohne Bekehrung zu den Urteilen des 40 Verfassers. Vielleicht dürfen wir weitere Aufklärung und eine nüchternere Betrachtung der Dinge vom zweiten Bande und dem darin zu erwartenden Abschnitte über „Mythos und Geschichte“

erwarten. Erst dann wird man natürlich auch in die Lage versetzt sein, entscheidende Stellung zu seiner Position zu nehmen. Allerdings ob diese Stellung eine wesentlich günstigere sein wird, als sie mir wenigstens durch den vorliegenden Band aufgenötigt wird, das ist eine andere Frage.

J. W. Rothstein.

*Michel Revon, Le Shintoïsme. I<sup>ère</sup> partie. (Aus: Revue de l'histoire des religions 1904—1907.) 475 S. mit Appendice und Index. Paris 1907.*

Der Verfasser stellt zu Beginn seiner Arbeit die These auf, 10 daß im Gegensatz zu der Meinung vieler europäischer und selbst japanischer Kritiker der Shintoismus sehr wohl eine Religion sei, eine regelrechte Religion von einem bekannten und verbreiteten Typus: es ist eine primitive Religion. Er tritt dann in die systematische Untersuchung ein, indem er zuerst seine theoretische und 15 hierauf seine praktische Seite prüft, d. h. einerseits die Götter des Shinto, und andererseits den shintoistischen Kultus. Der erste Teil ist schon vollständig erschienen in der *Revue de l'histoire des religions* (10 Artikel 1904—1907). In diesem ersten Teil behandelt er: 1. den Ursprung der Götter; 2. die Welt der Götter, 20 a) die Naturgötter, b) die Geistergötter, c) die mythische Lehre (mythische Synthese); 3. die Natur der Götter; 4. den Aufenthalt der Götter; 5. die Geschichte der Götter; 6. das Leben der Götter; 7. das Ende der Götter.

Im ersten Kapitel analysiert der Verfasser sorgfältig das subjektive Element des Shintoismus — den japanischen Geist mit 25 seiner besonderen Art zu fühlen und zu denken — und er bemüht sich namentlich den Grad der Intensität des religiösen Gefühls festzustellen, indem er den Begriff des Kami genau bestimmt, welcher nur eine ganz relative „Obergewalt“ ausdrückt. Dies ist 30 der Hauptkeim, den man im Laufe der Arbeit sich entwickeln sieht und der die Leichtigkeit der Vergötterung bei den Japanern, die Vielfältigkeit und die Verschiedenheit der Götter, ihre so menschliche Natur usw. erklärt. Er prüft hierauf, wie dieses subjektive Element, auf seinen Gegenstand angewendet, dem Japaner 35 die ihn umgebende Welt erklärt, und dabei findet er namentlich in dem primitiven Shintoismus eine positive Bestätigung der Hypothese von Albert Réville (*Religions des peuples non-civilisés*, II, 225 und passim): daß die ersten angebeteten Götter diejenigen des Lichtes und der Nahrung waren.

40 Im zweiten Kapitel zeigt der Verfasser, im Gegensatz zu der allgemeinen Meinung der englischen Philologen (E. Satow, B. H. Chamberlain usw.), daß der Shintoismus nicht ein Ahnenkult ist, auf den eine Naturreligion gepropft wäre, sondern ganz im Gegenteil

eine wesentlich natürliche Religion, an die sich nach und nach ein Kultus der Vorfahren anschloß, der erst unter dem chinesischen Einfluß herrschend ward. Diese Theorie, die er weitläufig in Bezug auf den Sonnenkultus entwickelt (Rev. hist. des relig., mai-juin 1904), ist auch seitdem von W. G. Aston verteidigt worden 5 (Shinto, London 1905). Nächst der Göttin der Sonne studiert der Verfasser nacheinander den Gott des Mondes, die Sternengötter (hier stellt er auf Grund der alten Dokumente fest, daß Aston, Florenz, der Verfasser der vorzüglichen deutschen Übersetzung des Nihongi, und die andern Japanisten im allgemeinen der Ver- 10 götterung der Sterne bei den ältesten Japanern nicht genügend Rechnung getragen hatten), den Gott des Meeres und des Sturmes (den „Verräter“ der japanischen Mythologie), die Götter der friedlichen Winde („Pfeiler“ der Welt), die verschiedenen meteorologischen Phänomene, besonders den Blitz (dabei findet er „ein 15 Brockengespenst“ in einer alten Legende des Kojiki wieder), dann den Gott des Feuers (Vater des Donners in der japanischen Mythologie, welche ihm Gelegenheit bietet zu interessanten Vergleichen mit den erklärenden Mythen über den Ursprung des Feuers bei andern primitiven Völkern [p. 111, N. 3], und auch mit der 20 hindustanischen Zauberei, die zum Zweck hat es zu bändigen).

Nach diesen Göttern des Himmels und der Atmosphäre studiert der Verfasser die Götter des Meeres, der Erde, der Berge, der Wasserläufe, der Straßen und schließlich den Gott der Erdbeben. Schon diese Aufzählung würde genügen den naturalistischen Cha- 25 rakter des wahren Shintō — des Shintō vom Kojiki, vom Nihongi, von den Norito — kurzum der ältesten Dokumente vom 8.—10. Jahrh. zu beweisen.

Darauf prüft der Verfasser die Vergötterung der organischen Welt, der Pflanzen und Tiere, und bei dieser Gelegenheit zeigt 30 er, daß sich in den japanischen Dokumenten keine Spur vom Totemismus findet. Victor Henry hat seinerseits dasselbe für Indien festgestellt (La magie dans l'Inde antique, 1904, p. XXIV ff.). Diese Resultate sind der Theorie von Robertson Smith, welcher aus dem Totemismus eine allgemeine und notwendige Phase 35 der religiösen Bewegung in der Menschheit hat machen wollen, nicht günstig.

Nach all diesen Göttern, welche aus dem naturalistischen Keim geboren sind, studiert Revon die Götter, die aus dem animistischen Keim hervorgegangen sind, die Göttergeister: Geister der Natur 40 (Typus: die Götter der Nahrung), der Kunstprodukte, der menschlichen Handlungen, der lebenden Menschen (zuerst des Kaisers) und der Verstorbenen. Er erklärt hierauf, wie die primitive Idee der unter sich wechselnden Existenzen, indem sie den Glauben an die Metamorphosen hervorbringt (alle in den alten Dokumenten er- 45 wähnten Fälle präzisiert und klassifiziert er), an den Fetischismus grenzt; und er studiert alsdann die verschiedenen Formen des

japanischen Fetischismus, die Amulette, die Talismane, endlich die eigentlichen Fetische, die er als „Taschengötter“, belebte Zaubergegenstände definiert: Fetische mineralischen, vegetabilischen, animalischen, menschlichen Ursprungs, Fetische, deren Geist in Kunst-  
 5 produkten wohnt, besonders in glänzenden Dingen, wie der geheiligte Spiegel, Säbel und Edelstein, welche die drei Zeichen der kaiserlichen Macht werden. Er zeigt endlich, daß dieser primitive Fetischismus in dem Shinto nur darum nicht zur Abgötterei geführt hat, weil diese besondere Entwicklung zum Stillstand kam,  
 10 da die Vervollkommnung der plastischen Künste in Japan gerade mit der Einführung des Buddhismus zusammentraf.

Nachdem er so alle die shintoistischen Gottheiten bis ins kleinste studiert hat, die Götter der Natur und die Geistergötter, faßt Revon endlich das ganze japanische Pantheon zusammen,  
 15 um die „mythische Synthese“ wieder herzustellen. Er analysiert und klassifiziert zuerst die verschiedenen Gruppen der Mythen, welche man darin unterscheiden kann: erklärende Mythen für physische Phänomene (z. B. warum die Sonne und der Mond nicht zu gleicher Zeit leuchten), organische (z. B. warum der Schwertfisch ein ge-  
 20 spaltenes Maul hat), menschliche (z. B. warum der Mensch sterblich ist), die Ursprünge der Welt (kosmogonische Mythen des Kojiki, die er mit dem des Nihongi vergleicht, um die chinesischen Ideen daraus auszuscheiden), der Geschichte, der Gebräuche, der Sprichwörter, der Namen der Sachen, der Personen, der Orte (dabei  
 25 erklärt der Verfasser die etymologischen Legenden der alten Dokumente), endlich die rein heroischen und romantischen Mythen, welche ihm zu Vergleichen mit den griechischen Mythen von Perseus und Andromeda, Jason und Medea, Eros und Psyche usw. Gelegenheit bieten.

30 Alles zusammengenommen, besteht eine der originellsten Seiten dieser Arbeit darin, bewiesen zu haben, daß zahlreiche japanische Mythen, welche die früheren Philologen als aus China entlehnt ansahen, in Wirklichkeit universelle Mythen sind. Dann zeigt der Verfasser, wie diese mythischen Gruppen sich organisiert haben,  
 35 indem sie einem Gesamtplan folgten, durch die kombinierte Wirkung des intellektuellen Elements, welches die unzusammenhängenden Teile der Erzählung in Harmonie zu bringen strebte, und des sentimental Elements, welches die großen Familien veranlaßte sich berühmte Vorfahren zu suchen, indem diese menschliche Arbeit  
 40 ihrerseits einen sonderbaren Widerhall in der himmlischen Hierarchie hervorruft, welche sich nach und nach präzisiert, je nach der verhältnismäßigen Wichtigkeit der irdischen Familien, und vollendet wird durch eine Reihe von „Promotionen“, die den Göttern zugeschrieben werden.

45 Im dritten Kapitel untersucht der Verfasser eingehend die physische und moralische Natur der Götter des Shinto. Er stützt sich hauptsächlich auf den japanischen Begriff der Mehrheit der



Seelen bei einem einzigen Individuum, sei es menschlich oder göttlich (typisch ist die Geschichte des Gottes Oh-Kouni-Noushi, der einem seiner Doppelgänger gegenübersteht, ohne ihn zu erkennen [p. 15, N. 1 des 9. Art.]), und auf die Vielfältigung der Götter durch Spaltung (*scissiparité*), welche die Folge davon ist. Endlich 5 fragt er, ob ein Dualismus in dem Shinto besteht, und verneint diese Frage, ein Beweis für die angeborene Güte der Japaner, deren heiterer Optimismus nur wohlwollende Götter geschaffen hat.

Im vierten Kapitel beschreibt Revon den verschiedenen Aufenthalt der einheimischen Götter: Himmel, Erde, Hölle. Den 10 Mythos der Niederfahrt von Izanagi in die Hölle vergleicht er eingehend mit anderen ähnlichen Legenden (Orpheus und Eurydike).

Im fünften Kapitel zeigt der Verfasser, daß die Geschichte der Götter uns in einem größeren Maßstabe die der Menschen enthüllt und daß gerade die shintoistischen Texte es sind, welche 15 am besten das große Problem des Ursprunges der Japaner erklären können. Dieser Ursprung ist, nach ihm, gleichzeitig festländisch und malaisch, wie die zahlreichen Mythen ozeanischen Charakters zu beweisen scheinen, die er hier und da in seiner Arbeit vorbringt. Diese Lösung, gegründet auf eine genaue Unter- 20 scheidung der verschiedenen Legendenkreise, welche man in dem Kojiki unterscheiden kann, ist zu gleicher Zeit das einzige Mittel, die zahlreichen sich widersprechenden Charaktere zu versöhnen, welche die Anthropologie, die Psychologie, die Soziologie, die Archäologie des ältesten Japans darstellen; und besonders die 25 eigenartige Originalität der japanischen Sprache, welche Chamberlain, Anhänger des rein mongolischen Ursprunges der Japaner, für unerklärbar hielt, erklärt sich im Gegenteil, wenn man die sehr wahrscheinliche Umformung eines alten altaischen Grundstocks, der dem koreanischen ähnlich ist, zuläßt, welchen die Einwohner 30 der Hauptinsel des Archipels gesprochen hätten und welchen Eroberer, vom Süden kommend, alsdann angenommen und ihren eigenen Bedürfnissen angepaßt hätten.

Im sechsten Kapitel betrachtet der Verfasser im besonderen das Leben der Götter, was ihm erlaubt, die materielle, soziale 35 und moralische Existenz der ältesten Japaner zu rekonstruieren.

Endlich im siebenten Kapitel beschreibt er das Ende der Götter des Shinto, die nach und nach durch den Buddhismus absorbiert worden sind.

Im ganzen erscheint uns die Arbeit Revon's als ein gewissen- 40 haftes und vertieftes, auf minutiöser Durcharbeitung der alten Dokumente begründetes Werk, welches zu gleicher Zeit durch genaue Vergleiche mit den anderen primitiven Religionen erhellt ist, und in welchem die Nationalreligion der Japaner zum ersten Mal auf eine systematische und vollständige Art dargestellt ist. 45

F. Macler.

*Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Scriptores Syri, Series secunda, Tomus XXVII. Philoxeni Mabbugensis tractatus de trinitate et incarnatione, ed. et interpretatus est A. Vaschalde. 271, 204 S. 19,60 Mk. Series tertia, Tomus XXV. Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum, ed. et interpr. est E. W. Brooks. 95, 60 S. 6,80 Mk. Parisiis, G. Poussielgue. Lipsiae, O. Harrassowitz 1907.*

- 10 Von den Werken des leidenschaftlichen Verteidigers des Monophysitismus Philoxenus (Xenāiā) von Mabbug waren uns außer mehreren Briefen, die Martin, Guidi, Frothingham und Vaschalde veröffentlicht haben, und einigen Fragmenten seiner Bibelrevision hauptsächlich die Moralpredigten bekannt geworden, die Budge  
15 herausgegeben hat. Jetzt erhalten wir drei Abhandlungen über die Dreieinigkeit und die Fleischwerdung aus einer nitrischen Handschrift der Vaticana, die i. J. 564, also etwa 40 Jahre nach dem Tode des Autors geschrieben ist. Auch diese Schrift trägt die deutlichen Merkmale des philoxenianischen Stils. Nicht ruhige  
20 Darlegungen einer wissenschaftlich zu begründenden Ansicht, sondern persuasio des Glaubensgenossen, contritio des Gegners sind die Ziele, denen er nachstrebt, die er in eindringlicher, oft zu langen Anapherketten sich steigender Variation der wenigen Grundargumente zu erreichen sucht. Unstreitig wendet er sich zunächst an monophysitische Leser, nicht an Nestorianer, wie Assemani annahm auf  
25 Grund der Stelle 176, 25, wo er nach der jedenfalls irrigen Überlieferung (ܡܠܚܘܬܐ für ܡܠܚܘܬܐ) diese allerdings anzureden scheint.

Dem Alter der Handschrift entsprechend ist der Text, abgesehen von dem Verlust zweier Blätter am Anfang und von der  
30 Unleserlichkeit der letzten Seiten, vorzüglich überliefert, so daß für den Herausgeber wenig zu tun übrig blieb. Seine Übersetzung ist bis auf einige Kleinigkeiten sehr gut gelungen. S. 14, 25

ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ heißt nicht: „Bona eius ab extra non petuntur“, sondern „B. e. non mutua ab alio accepta sunt“. S. 78, 21

- 35 ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ heißt nicht: „a scientia defecerunt“, sondern „intellectu non consecuti sunt“, wie ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ „spe frustratus est“, Acta mart. ed. Bedjan VI, 382, 16, Anecd. Syr. II, 50, 2, Chron. min. 195, 1 ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ „victoriam non adeptus est“, Titus v. Bostra 68, 18 ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ „regnum amisit“, Mich.

- 40 Syr. I, 364, b 19 ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ „gradum amisit“ eb. 158, c 12, Synodicon ed. Chabot 74, 16, Barhebr. chr. eccl. I, 115 u. ܡܠܚܘܬܐ ܡܠܚܘܬܐ dass. Sāhdōnā 513, 1. S. 85, 11 ist zwar im Text ܡܠܚܘܬܐ

mit Recht in **ܚܒܠ** emendiert, aber in der Übersetzung S. 68, 9 noch „per creationem suam“ beibehalten. S. 111, 12 brauchte das überlieferte **ܚܒܠ ܕܢܐܡܪ ܕܥܡܢ ܕܢܐܡܪ ܕܥܡܢ** nicht in **ܚܒܠ ܕܥܡܢ** geändert zu werden, was V. übersetzt: „Si intellectualis sit, quomodo oculi in corpore positi per eam 5 videre possunt“; es heißt: „Wie sind dann leibliche Augen durch es zu sehn imstande“; zu **ܚܒܠ** „bereit, imstande“, s. Acta mart. ed Bedjan VI, 235, 1, Julianos 45, 15. S. 136, 25 zieht die Emendation von **ܚܒܠ** in **ܚܒܠܐ** auch die von **ܚܒܠ** in **ܚܒܠܐ** nach sich. S. 229, 24 **ܚܒܠܐ** das neben **ܚܒܠܐ** und **ܚܒܠܐ** als Teil 10 eines Gebäudes genannt wird, übersetzt V. durch „fulcimenta“ ohne nähere Begründung. Da es ein solches Wort m. W. nicht gibt, so wage ich die Vermutung, daß **ܚܒܠܐ** darin stecke, das Num. 3, 26, 4, 26 zur Übersetzung von **קלעי הדוצר** dient, und das BA. 2883 und BB. 492 teils als „Stricke“, teils als „Vorhänge“, teils als 15 „Stangen, an denen Vorhänge befestigt sind“ deuten. S. 238, 9 **ܚܒܠܐ** neben **ܚܒܠܐ**, v. „curiositas“, l. **ܚܒܠܐ** „voluptas“.

Für das Lexikon ist natürlich aus einer solchen Schrift nicht viel neues zu gewinnen. Trotz des abstrusen Gegenstandes hält sich der Autor von den bei den Späteren in solchen Darlegungen 20 sehr beliebten Neologismen im ganzen frei, von solchen wären nur **ܚܒܠܐ** „incorporatus est“ 129, 28 und **ܚܒܠܐ** „incorporatus“ 258, 26, wofür er ebenso gut auch **ܚܒܠܐ** und **ܚܒܠܐ** hätte sagen können, sowie **ܚܒܠܐ** „Weib“ 146, 25 zu nennen, das sich auch Rechtsbücher I, 124, 26, Chr. min. 210, 9, Nestorius (ed. 25 Kampffmeyer bei Loofs) 378, 25 findet. Kaum mit Recht hat V. 82, 1 für das überlieferte **ܚܒܠܐ** „Beryll“ das nur aus dem A. T. bekannte **ܚܒܠܐ** eingesetzt, jene Form (vgl. jüd. aram. **ܚܒܠܐ**) kann sehr wohl daneben existiert haben. Sehr interessant war mir auch der mir wenigstens bisher unbekannte Gebrauch des Wortes 30 **ܚܒܠܐ** „Güte“ als Gegensatz zu **ܚܒܠܐ** „Natur“ zur Bezeichnung des Adoptivverhältnisses, wie 87, 16 **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ** **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ** **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ** vgl. 132, 5 **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ** **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ** und 148, 20 **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ** **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ**. Damit erklärt sich nun der Ausdruck **ܚܒܠܐ ܕܚܒܠܐ** 35 „Adoptivsohn“, Rechtsbücher I, 160, 24, den Sachau beanstandet

und für den ich daher LZBl. 1907, 1651 mit Unrecht ܕܠܚܝܬܐ konjiziert hatte.

- Brooks legt fast nur bereits bekannte Texte vor, aber in einer nach neuen handschriftlichen Quellen verbesserten Gestalt, nämlich:
1. das Leben des Mönches Jesaias von Zacharias Scholasticus, das Land Anecd. Syr. III, 346 sq. aus einer Handschrift des Brit. Mus. herausgab, mit Benutzung einer Berliner Handschrift, 2. ein bisher unbekanntes, leider nur 5 Zeilen langes Bruchstück des Lebens des Petrus Iberus von demselben, nach derselben Berliner Handschrift,
  3. die anonyme Geschichte vom Tode des Theodosius von Jerusalem und des Mönches Romanus, die Land Anecd. III, 341 ff. irrig dem Zacharias zuschrieb, aus denselben Handschriften, 4. das von Kleyn in seiner Dissertation 1882 herausgegebene Leben des Johannes von Tella, von seinem Schüler Elias, den Kleyn ohne Grund mit
  5. Elias von Dara identifiziert hatte, aus denselben Handschriften, sowie einer zweiten Londoner.

Auf Grund der Berliner Handschrift ist es Brooks gelungen mit der Kritik und Erklärung dieser Texte mehrfach über seine Vorgänger hinauszukommen, seine Übersetzung bietet nur noch

- wenige Anstöße. S. 6, 14 ܡܫܠܐ ܕܡܪܝܬܐ, übersetzt „passionum salutarium“, besser „salvatoris“; wie hier so wird nicht selten, namentlich im jüngeren Syrisch der Genitiv durch das Beziehungsadjektiv ersetzt, vgl. ܡܫܠܐ ܕܡܪܝܬܐ „das Heer der Frösche“ Kalila w Dimna ed. Wright 236, 17, ܡܫܠܐ ܕܐܠܦ „das Zeichen des Alef“
- Barhebräus, Gramm. I, 193, 16; es ist das gewissermaßen ein atavistischer Rückfall in eine ursemitische Ausdrucksweise, vgl. Philippi, Status constr. 192, Ref. Grundr. I, 460. Die ganz reguläre Konstruktion S. 7, 7 ff. ܡܫܠܐ ܕܡܪܝܬܐ ܡܫܠܐ ܕܡܪܝܬܐ mit Voranstellung des psychologischen Subjekts brauchte (Vers. 7 n 1) doch nicht als „contra grammaticam“ bezeichnet zu werden. Da man von einem Maße ܡܫܠܐ schwerlich sagen kann, daß es zur Ruhe gekommen sei ܡܫܠܐ ܕܡܪܝܬܐ, so ist S. 63, 1 dafür vielleicht ܡܫܠܐ, im Sinne von „Bewegung“ einzusetzen; diese spezielle Ableitung der ungemein häufigen Wurzel ܡܫܠܐ „sich regen, bewegen“ ist allerdings m. W. bisher nur bei Elias Nisib. (ed. de Lagarde 29, 44) in der Bedeutung „Schaukel“ belegt, sie kann aber so gut wie ܡܫܠܐ „Auferstehung“ ܡܫܠܐ „Wendung“ u. a. sehr wohl auch eine abstr. Bedeutung gehabt haben. In der Übersetzung von ܡܫܠܐ ܕܡܪܝܬܐ ܡܫܠܐ ܕܡܪܝܬܐ

80 u als „seque sub barba beati contraxit“ hat B. sich etwas zu eng an Kleyn: „en pakte zich met alle ruwheid samen onder den baard van den zalige“ angeschlossen; es heißt einfach: „er fuhr ihm unter den Bart“ (wir würden sagen „unter die Nase“).

Die Ausbeute für das Lexikon ist aus diesen, ja meist schon 5 lange bekannten Texten nicht sehr erheblich. Beachtenswert ist das Wort **ܡܥܬܪ** „Gurt“ 48, 7, wofür Kleyn **ܡܥܬܪ** 25, 1 las, es ist eine Nebenform zu **ܡܥܬܪܐ** BA. Nr. 4674, BB. col. 884, sowie zu **ܡܥܬܪܐ** BB. eb., Acta Mart. ed. Bedjan VII, 399, 6 und **ܡܥܬܪܐ** BA. Nr. 4882, 4674. S. 70, 17 übersetzt Brooks **ܡܥܬܪܐ**, das sonst 10 nur „Hebamme“ bedeutet, durch „puerpera“ (Kleyn LXI „kraamvrouw“); in der Tat würde „Wöchnerin“ hier sehr gut passen, da es kurz vorher heißt, daß die Frau in den zwei Tagen gebär, da der Heilige unter Bedeckung ins Haus kam (ungenau Brooks, Versio 45, 14); da aber aus dem Zusammenhang nicht hervorgeht, 15 daß die Gebärende in ihrem eigenen Hause war, so ist auch die Annahme zulässig, daß sie ihre Niederkunft bei einer Hebamme abwartete; bis auf weiteres wird man also jene neue Bedeutung noch nicht ins Lexikon aufnehmen dürfen. Meine Vermutung, daß **ܡܥܬܪܐ** in Sachau's Rechtsb. I, 76, 21 gleich dem neusyr. **ܡܥܬܪܐ** 20 „Gendarm“ nicht wie sonst „Soldat“, sondern einen Sicherheitsbeamten bezeichne (LZBl. 07, 1651) wird durch 78, 25 bestätigt, wo die **ܡܥܬܪܐ** (B. Romani, Kleyn LXIX Romeinen) Stücke tragend, den Angeklagten aus dem Gefängnis durch die Menge hindurch vor den Richter führen. Das Wort **ܡܥܬܪܐ** 90, 17, das Br. „festi- 25 vales“ übersetzt, ohne diesen Begriff näher bestimmen zu können, läßt sich doch nur mit Kleyn LXXXIII als „geestelijken“ fassen, da es zwischen Bischöfen, Chorbischöfen, Periodenten einerseits und Mönchen andererseits steht; man wird es aber nicht mit beiden von **ܡܥܬܪܐ** ableiten dürfen, sondern als eine ältere Bildung von **ܡܥܬܪܐ** 30 „Kirche“ statt des jüngeren **ܡܥܬܪܐ** ansehen müssen, in der nach altsemitischer Regel, wie im syrischen noch in **ܡܥܬܪܐ** u. a. die f. Endung vor der des Beziehungsadjektivs geschwunden ist. Für die Grammatik interessant wäre die Form **ܡܥܬܪܐ** „schwöre“ 86, 1 in einem in den Londoner Handschriften und daher bei Kleyn fehlenden 35 Sätzchen; da es kein *Pa<sup>el</sup>* sein kann, hätten wir eine Parallele zu **ܡܥܬܪܐ** „komme“ und **ܡܥܬܪܐ** „bereue“; dem Zeugnis der einen Handschrift wird man aber wohl noch nicht vertrauen dürfen und deshalb einstweilen lieber das gewöhnliche **ܡܥܬܪܐ** oder **ܡܥܬܪܐ** dafür einsetzen.

*Sieben Bücher Anatomie des Galen. Ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων βιβλίον θ—ιε, zum ersten Male veröffentlicht nach den Handschriften einer arabischen Übersetzung des 9. Jahrh. n. Chr., ins Deutsche übertragen und kommentiert von Max Simon*  
 5 *Dr. med. I. Band. Arabischer Text, Einleitung zum Sprachgebrauch, Glossar, mit zwei Faksimile-Tafeln LXXXI, 362 SS. II. Band. Deutscher Text, Kommentar, Einleitung zur Anatomie des Galen, Sach- und Namenregister. LXVIII, 366 SS. Leipzig, J. C. Hinrichs. 36 Mk.*

10 Von den 15 Büchern der Anatomie des Galen sind die 7 letzten im griechischen Urtext verloren, aber in einer arabischen Übersetzung in einer Londoner und einer Oxforder Hds. erhalten. Wer diese Übersetzung angefertigt hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Zahlreiche kritische Randglossen rühren von Hunain  
 15 b. Ishāq her, der Fihrist und b. al-Qiftī aber schreiben die Übersetzung seinem Neffen Hubaiš b. Hassān zu; wahrscheinlich lieferte dieser den Grundstock der Arbeit, den Hunain dann revidierte. Dabei standen ihm drei griechische Texte, und außerdem noch eine syrische Übertragung zu Gebote. Die Übersetzung muß als recht  
 20 geschickt bezeichnet werden; sie bindet sich nicht sklavisch an den Text, gibt aber seinen wesentlichen Inhalt vollständig wieder. Zur Veranschaulichung der Arbeitsmethode des Übersetzers stellt der Herausgeber den noch griechisch erhaltenen Anfang des 9. Buches der arabischen Übertragung gegenüber. Ist schon der Text des  
 25 Galen in seiner Verbindung von deskriptiver und topographischer Anatomie mit der Sektionslehre außerordentlich weitschweifig, so wird es die Übersetzung noch mehr; aber gerade diese Umständlichkeit war für den Kulturkreis, dem sie die Kenntnis der griechischen Medizin vermitteln wollte, gewiß ein Vorzug. Der Herausgeber  
 30 hat sich durch seine Bearbeitung, die eben nur ein arabistisch geschulter Mediziner unternehmen konnte, ein großes Verdienst um die Geschichte der Medizin erworben, und seine Arbeit wird sich für die Kenntnis Galen's, wie für die der arabischen Medizin gewiß sehr fruchtbar erweisen.

35 Aber auch die arabische Philologie wird aus dieser Ausgabe erheblichen Gewinn ziehen. Die Übersetzung ist nämlich nicht in banalem Schularabisch geschrieben, sondern offenbar in der Umgangssprache des Übersetzers, die in vielen Punkten der heutigen Vulgärsprache schon näher steht als dem klassischen Muster. In richtiger  
 40 Erkenntnis dieser Tatsache hat der Herausgeber sich wohl gehütet, die Überlieferung der Hdss. nach den Regeln des Nahu einzurenken, und in einigen Fällen, in denen er anfangs doch sich dazu hat verleiten lassen, erkennt er in der Einleitung die Berechtigung der Überlieferung an. Hier schildert er nach dem Vorbild von A. Müller's  
 45 Arbeit über Ibn abi Uṣaibi'a die sprachlichen und stilistischen Eigentümlichkeiten seines Textes. Vielleicht wäre es erwünscht

gewesen, wenn er den unter der Überschrift „Orthographie und Wortbildung“ zusammengefaßten Stoff in zwei Kapitel zerlegt hätte, da so die wirklich sprachlichen Eigentümlichkeiten sich von bloßen Schreibgewohnheiten schärfer gesondert hätten. So ist die vulgäre Form *وَرَى* „zeigen“ doch anders zu beurteilen als die Schreibung *وَرَى* für *وَرَى*. Auch der Dual *اخراتين* „zwei andere“ wäre besser nicht in einem Alinea mit der Form *مجرابين* „zwei Gänge“ und der Schreibung *احديهما* zu erwähnen. Der erste beruht auf einer Vermischung der drei f. Endungen *اء*, *ى*, *ة*; charakteristisch ist das beständige Schwanken der Handschriften zwischen der älteren 10 Form *اخراتين* und der jüngeren *اخرتين*; im zweiten Falle handelt es sich um eine Neubildung des Duals direkt vom Sg. mit Beibehaltung des für diesen charakteristischen *ā* und mit *ǰ* als Gleitvokal wie in *ترآى* für *ترآى*. Die Form *معلمينا* „unsere Lehrer“ (S. XXIII) ist übrigens nicht durch haplogologische Silbenellipse ent- 15 standen, sondern ist ein auch vom klassischen Standpunkt aus völlig korrekter St. cstr. Pl. vor Suff. Mit Unrecht entschuldigt sich der Herausgeber (S. XXII, 1) in Formen wie *كشطت*, *وجدت* das „phonetisch willkürliche und unschöne“ *Tešdid* gesetzt zu haben, das „wohl jetzt nur von den wenigsten Arabisten gebilligt werde“. 20 Arabisten haben, wenigstens, wenn sie ihre Aufgabe wissenschaftlich auffassen, überhaupt nichts zu billigen, da sie ja nicht als Mitglieder einer Accademia della Crusca fungieren, sondern nur Tatsachen festzustellen. Diese Assimilation nun findet sich nicht nur im Qorʾān, sondern ist auch in allen neueren Dialekten so vollständig durch- 25 geführt, daß der Herausgeber sie mit Recht auch bei seinem Autor voraussetzen durfte. Sehr dankenswert ist die Übersicht über den syntaktischen Sprachgebrauch des Übersetzers; daß es S. dabei vereinzelt begegnet ganz gewöhnliche und normale Konstruktionen als Eigentümlichkeiten seines Autors anzusehen, ist im ganzen weniger 30 seine Schuld, als die der namentlich in syntaktischer Beziehung noch immer recht unvollkommenen landläufigen arabischen Grammatiken. So verzeichnet er S. XXV als auffällig die Konstruktion von *كيما* mit dem Perfekt mit eingeschobenem Bedingungssatz, der nicht nur in dem letzten von S. zitierten Beispiel, sondern in allen 35 mir erinnerlichen Fällen, so vermutlich auch in dem 2. von ihm zitierten vorliegt, den ich leider nicht kontrollieren kann, da das angegebene Zitat nicht stimmt. In Fällen nun wie *كيما اذا قطعت* *العصلة نظرت الخ* 282, 4. 5 ist das 2. Perf. auch nach klassischem

Sprachgebrauch durchaus erforderlich, da  $\text{ان}$  mit Perf. im Nachsatz unbedingt ein Perf. erfordert auch an Stelle eines Impf.; so tritt unendlich oft das Perf. im Nachsatz eines Satzes mit  $\text{ان}$  für das Impf. mit  $\text{كان}$  im Sinne von „pflegen“ ein; vgl. nur die Beispiele, die Nöldeke z. Gr. § 88 als Belege für die Personalattraktion anführt. Ganz regulär ist auch das Beispiel, das S. ebenda für die Vermischung von Indikativ mit Konjunktiv und Jussiv anführt  $\text{العروق التي تغذوا}$  „die Venen, welche ernähren“, nur ist natürlich  $\text{ان كيف تغذو}$  zu schreiben. Die Kombination  $\text{ان كيف}$  ist kaum bizarr zu nennen (S. XXX); sie findet sich zur Einführung indirekter Fragen ja auch schon in klassischer Sprache, z. B. Agh. VI, 73, 11:  $\text{سالونا ان كيف نحن فقلنا}$ , wie ja auch sonst  $\text{ان}$  nicht selten gerade so wie  $\text{و}$  und  $\text{ف}$  zur Einführung direkter Rede dient. Auf einem Mißverständnis beruht die Angabe, daß bei  $\text{ليس}$  das Subjekt, nicht das Prädikat mit  $\text{ب}$  eingeführt werden könne. Von den angeblich zahlreichen Beispielen, von denen mir bei der Lektüre keins begegnet ist, führt S. leider nur ein einziges an, und dies ist falsch verstanden. Der Text 162, 13 ff. lautet:  $\text{وليس بمصامة للجلد في هذا الموضع لما تحته شى يفصل<sup>1)</sup> به على مصامته لما تحت سائر اجزاء جلد الخصية لكن بسبب هذا المجرى<sup>2)</sup> والوعاء العرقى الذى كثيرا ما ينبعث منه الدم صاروا يامرون<sup>3)</sup> ان يخلص للجلد ههنا مما تحته ويسمون مصامته لما تحته هناك المصامة لللفانية الخ$ . Simon übersetzt: „Die Zusammenlagerung der Haut mit dem unter ihr liegenden ist nämlich an dieser Stelle nicht so, wie sich die Haut des Hodens mit den übrigen unter ihr liegenden Teilen zusammenlagert. Sondern von wegen dieses Ganges und des venösen Gefäßes, aus welchem sich häufig das Blut ergießt, ist die Haut hier, meine Freunde (wörtl. „Ihr Männer“<sup>3)</sup>), von dem, was unter ihr liegt, frei. Und ihre Anlagerung an das, was hier unter ihr liegt, nennt man die „Hintere Anlagerung“. Es ist aber zu übersetzen: „Darin, daß die Haut an dieser Stelle sich an das,

1) OL يتصل, Simon يفصل.

2) OL so in einem Wort, Simon صاروا يا مرون.

3) Aber einen Pl. von امرؤ gibt es bekanntlich nicht.



was unter ihr ist, anlegt, ist nichts, wodurch sie sich auszeichnete vor ihrer Anlegung an das, was unter den anderen Teilen der Hodenhaut liegt. Aber wegen dieses Ganges und des venösen Gefäßes, aus welchem sich häufig das Blut ergießt, würde man erwarten (eig. befehlen), daß die Haut hier von ihrer Unterlage frei sei" usw. Für das Lex. ist aus dieser Stelle der Gebrauch des Wortes *أمر* zu buchen<sup>1)</sup>.

Zur Herstellung und Erklärung des Textes seien mir noch ein par Anmerkungen gestattet. S. 3, 12 *حيوان الخ قد اضره للجوع* übersetzt „eines . . . Tieres . . . das Hunger und Erschöpfung getroffen haben“, l. *اضر به* „geschädigt haben“. S. 25 u., 87, 14 u. 8. ändert S. das überlieferte *الدوات الاربع* in *ذوات الاربع*. Er übersetzt es „Vier Hauptarten der Tiere“ und bemüht sich im Kommentar Nr. 71 vergeblich zu dieser angeblichen Einteilung der Tiere in vier Hauptarten, die sich in früheren Schriften Galen's nicht *ipsis verbis* finde, wenigstens Analogien aufzuweisen. Die Überlieferung ist aber in der Ordnung und bedeutet einfach „die mit den vier“ d. h. „die Vierfüßler“, das ja schon Freytag verzeichnet. S. 32, 12 ist *تجنب* in *الدماع* *ان* *ايضا* *ان* *الدماع* *تجنب* *عن* *العظام* *الخ* übersetzt: „Wir nehmen nun auch jetzt wiederum an, daß das Gehirn entblößt ist, indem die darum befindlichen Knochen entfernt worden sind“, durch das von L. gebotene *حمت* als *نُحِتَتْ* zu ersetzen. S. 73, 8 für *بكلتيهما* L. *بكلتيهما* ist *بكلتيهما* zu setzen. S. 80, 4 war es nicht erforderlich den von den Handschriften gebotenen Subj. *ان يصرفوه* durch den Ind. zu ersetzen. S. 83, 1 ist nicht *جمل* „Zusammenfassung“ sondern *جمل* „Inhaltsangabe“ eig. „Summen“ zu lesen. S. 85, 6 ist für *يرمون* zu lesen *يرمون* und zu übersetzen: „Die Ringer suchen oft einander an diesem Teile (dem Kehlkopf) zu packen“ usw. Simon: „Bei den Ringern wird oft einer vom andern geworfen, wenn der diesen Teil packt“ usw. S. 88, 6 liegt dem überlieferten L. *اخطا*

1) Oder ist für *يلزمون* etwa *يامرون* „mit Notwendigkeit folgern“ zu lesen (vgl. *لزامه* *لزامه* *convaincre* B. bei Dozy)? An einfach herübergenommenes *احذ* ist wohl nicht zu denken.

- O. انحط das von Dozy besser bezeugte اخطى „ich gehe vorüber“ näher als das von S. gewählte أخطى. S. 89, 15 اذكر وإيا هؤلاء l. اذكروا يا هؤلاء übersetzt: „Ich erinnere aber daran meine Freunde“ l. اذكروا يا هؤلاء „Erinnert euch, meine Freunde“. S. 121 u. und 122, 3 للحيوانات die schleichenden Tiere“ l. تحبور, OL. nur mit falschen Punkten تحبو. S. 132, 6. 146, 17 brauchte das überlieferte لحيمات „Fleischstückchen“ (von Drüsen) nicht in لحمت geändert zu werden, wenn jenes Deminutiv auch bisher von den Lexx. noch nicht gebucht ist. S. 135, 9 entspricht die Einsetzung des ف in خلا ما „außer dem, was ich bereits vorher den Leuten zum Abschreiben übergeben hatte“, zwar dem klassischen Sprachgebrauch, doch kann der Übersetzer sehr wohl das einfache Impf. als Absichtssatz gebraucht haben, wie er auch اراد mit einfachem Impf. verbindet s. XXV (ebenso b. a. Uss., dieser auch رضى und اشار, s. Müller's Glossar). S. 137, 9 durfte das überlieferte O. موسيا L. موشيا d. i. *Musia* nicht in قبدقيا *Kappadokia* geändert werden, wenn Galen auch in einer Parallelstelle (s. Kommentar Nr. 335) sagt, daß die hier besprochene Verschneidung der Säue (so!) nicht nur in Asien, sondern auch bei den benachbarten Völkern bis nach Kappadozien vorkomme; ebenso gut kann er hier sagen: „Das geschieht bei uns in verschiedenen Ländern, in Mysien u. a.“. S. 164, 16 u. s. o. ist falsch نَظَر statt نُظِر punktiert. S. 165, 18 وَنِيل kann schwerlich „wird hängend“ (vom Penis) bedeuten, l. وَنِيل. S. 200, 12 u. s. ist für التَوْتَة als Übersetzung von Thymus التَوْتَة eig. „Maulbeere“ zu lesen, wie de Koning, *Trois traités d'anatomie arabe* S. 815 richtig schreibt. S. 264, 16, 17 ist für غَرَّغَر der Inf. غَرَّغَر „Geröchel“ zu setzen.

Das Glossar zerfällt in drei Abschnitte: 1. Anatomische und allgemein medizinische Benennungen, 2. Orientierung am Körper, 30 3. Instrumente. Simon stellt hier den arabischen Ausdrücken jedesmal die galenischen und die modernen Termini gegenüber. Ein großer Teil des in diesem Glossar, das gar nicht in erster Linie lexikalischen, sondern medizin-historischen Zwecken dienen soll, gebuchten Wortschatzes ist allerdings schon aus de Koning und 35 sonst bekannt. Damit ist aber der Gewinn, den dieser Text für

das Lex. abwirft, noch lange nicht erschöpft. Ich kann aber darauf verzichten, mich hier auf weitere Einzelheiten einzulassen, da der Herausgeber sich freundlichst bereit erklärt hat, für das von Schultheß und mir schon seit längerer Zeit vorbereitete Supplement zu den arab. Wörterbüchern nicht nur diesen Text, sondern auch die gesamte sonst erreichbare medizinische Literatur zu verarbeiten. 5

So kann ich mich damit begnügen, auf das interessante Wort قَس „Brustbein“ (84, 14 und sonst sehr oft) hinzuweisen, das an die Stelle des klass. قَص (Ġarīr 157, 6, Ġāhiz Ḥaḡaḡān II, 10, 7) getreten ist, und das m. W. das erste arabische Beispiel für die in 10 m. Grundr. I, § 88 im Äth., Hebr., Altaram. und Ass. nachgewiesene Dissimilation von emphatischen Lauten darstellt.

C. Brockelmann.

---

*Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften. Von F. Thureau-Dangin. (Vorderasiatische Bibliothek, Band I.)* 15  
Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907. 8°. XX,  
238 S. (Mit Verzeichnis der Eigennamen und wichtigsten  
Kultgegenstände von St. Langdon.)

This book includes all the royal inscriptions of the various Sumerian and Semitic dynasties which ruled in lower Mesopotamia 20 until Hammurabi finally subjected the ancient land of Sumer and Akkad. For the sake of completeness the author has included the Semitic dynasties of Larsa pp. 206—220 (in part contemporaneous with the so called first Babylonian dynasty before Hammurabi) and of Uruk p. 220 f. (also contemporaneous or later(?) than the first 25 dynasty).

Recent publication of contracts from the Museum of the Univ. of Pennsylvania and of historical texts from the British Museum has made clear the fact that the so called second Babylonian dynasty was partly contemporaneous with the first and that the early 30 kings of Aššur ruled before Hammurabi. New data now place the date of Hammurabi at about 2130 BC. with some certainty, and the founding of the dynasty at about 2230 or later<sup>1</sup>). Adding to this 225 years for the dynasty of Isin and 117 for the Ur-engur-Dungi dynasty of Ur we arrive at the time of the successor 35 of Gudea, Urningirsu, i. e. about 2600 BC. Gudea then ruled at

---

<sup>1</sup>) See Th.-Dangin in ZA. XXI, 176—187 and in Journal des Savants April 1908.

the end of the 27th century probably not earlier than 2650. This is the earliest trustworthy date that can be fixed from the material at our disposal. According to the historical sketch of Th.-D. p. XIV and p. 161 note 2 the earliest dynasty in the valley of Mesopotamia of which we have any direct information is that of *U-tug* and *Mesilim* in *Kiš*. At what date we should place this early civilization as well as that of Urnina at Lagash and his predecessors is as yet a matter depending upon historical conjecture and epigraphical evidence. The date of Sargon founder of the Semitic dynasty at Akkad can hardly be placed much before 3000 from the evidence of material now at our disposal. According to Th.-D. p. 61 Urbau followed at not a great interval the dynasty of Agade and Nammahni son-in-law of Urbau according to p. 67 note 1 preceded Gudea by a short period. Estimating then 100 years between Urbau and Gudea we might place Urbau at about 2750. From Urbau to Naramsin and the patesi Lugalushumgal (p. 59) we have scarcely any material for even a conjecture. A gap here of 500 years is scarcely to be assumed from epigraphical evidence, cf. the introduction of the same author's *Tablettes Chaldéennes inédites*. There is therefore much in favor of supposing that the reckoning made by Nabopolassar by which Naramsin was placed at 3750 BC. is a mistake of exactly 1000 years and that Sargon is rather to be placed at about 2800.

Now according to p. 161 note 6 the Semitic dynasty of *Kiš* [Semitic cf. p. 160, no. 6 Vare B. *ana* (!)] is slightly earlier than Sargon. Here between the Semitic dynasty of Urumuş and the Sumerian of Urzage who calls himself king is an absolute gap as between the Semite Sargon and the Sumerian conqueror of Lagash Lugalzaggisi and the succeeding Sumerian dynasty of Uruk under Lugalkisalsi whose stele was discovered by Gudea (s. p. 259).

Semites then began to make their influence felt in northern Babylonia certainly as early as 3000 BC. Urukagina last of the kings of Lagash might possibly be placed at 3200 BC. The kings of the Urnina dynasty six in number pp. 3—43 may possibly take us back to a period 3400—3000 BC.

It must however be remembered that we have probably not yet found the traces of the oldest Sumerian civilization as at Eridu, Ur and Uruk. The book which lies before us contains no material from the principal religious centres [Nippur excepted] of the ancient Sumerians. We know from the book itself that the cult of *Ea* at Eridu had great influence at Lagash. Of the earlier cult of the sun at Larsa and the moon at Ur we have as yet no local information.

At just what period Semitic influence began to be felt in Mesopotamia, when and where they came into conflict with the

Sumerians can not be settled with much certainty from the material in Th.-D.'s book. The inscriptions of *Urumuš* king of *Kiš* pp. 160 f. contain two Semitic words *a-na* and *enu*. His successor *Maništusu* has a Semitic name = *mannu-išdudšu* [so Hoschander, ZA. 20, 246] and the Obelisk of M. is pure Semitic. The last important empires of ancient Sumer, Ur and Isin were apparently Sumerian. In the inscriptions of Dungi occurs one Semitic word *a-na* p. 192, o). With *Gimil*<sup>1)</sup>-*Sin* we have at least one Semitic inscription p. 200, a). In the dynasty of Isin occur occasional semiticisms. Compare at least the n. pr. *Išme-dagan*, *Sin-ma-gir* and *Lipit-Ištar*. The strongest argument in favor of the Sumerian character of the Ur and Isin dynasties are the proper names now collected and published by Dr. Huber, *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin*. These are names of common people no one of which bears any trace of Semitic influence, whereas proper names of people who lived in Semitic centres of the same period Babylon, Sippar, Uruk are generally Semitic. Sumerian must have been spoken in the days of Hammurabi and probably did not die out in Sumer until long after that ancient race had renounced all pretension of ruling "the dark headed people".

Since the appearance of this book Dr. Messerschmidt has published in Heft I of *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin* a few inscriptions which belong to this epoch. No. 3 a variant of Eannatum Brick A, p. 26 has the following variants; 1, 4 *bur* omitted, 3, 6 has *har-sag-ga ū* due to lack of space and for the correct writing *ū-ga* cf. Raw. IV, 28 no. 4 Rev. 5 etc.

No. 4 is an inscription of the brother of Eannatum, i. e. Enanatum I. It reads Col. I: [*en-an*]-*na-túm pa-te-si šir-bur-la-ki* [*šag-pad-da*] *anina pa-te-si anin-gir-su-ka* [*u*]-*tud-da* [*na*]; Col. II: *dumu a-kur-gal pa-te-si šir-bur-la-(ki)-ka šeš ken-ag é-an-na-túm pa-te-si šir-bur-la-(ki)-ka-ra* (sic!) *uda hugal-uru-(ki)-ge en-an-na-túm-ra* [*nam-pa-te-si*] *šir-bur-la-(ki)-[ge]*; Col. III: *mu-na-sum-ma uda en-an-na-túm me aninna-ra Ib-gal mu-na-dū é-an kur-kur-ra mu-na-diriga guškin azag bar-bar-ra šu-mu-na-ni-tag mu-ni-túm-ma-a ud-ba* [*Giš-Hu*]-*ki* [*na-ru-a?*] *me-šilim* [*pad-a?*]; Col. IV: . . . . 4 *guškin* . . . . 5 *šu-mu-[na]-ni-tag* 6 *mu-ni-túm* 7 *pù* . . . . *edin* 8 *dul-Gišgul(?)*-*ka* 9 *mu-na-dū* 10 *dul*<sup>2)</sup>.

1) Written, *Šu*, to my knowledge everywhere. It is hazardous therefore, unless it can be shown that the dynasty was Semitic to say with certainty that the name was pronounced other than *Šu-asin*.

2) For dependent suffixed conjugation cf. Writer's *Syntaxe* p. 218 unless some other restoration making a noun = "created one of Ningirsu" be possible. In that case cf. *Su-bi-a-ge hul-di-bi lu-lu-a* = dreadful evil of his body Raw. IV, 7 a, 37.

3) REC 439 = Br. 6964.

*gešten-ra* 11 . . . . . *bad-ka-ni* 12 *mu-na-dū*. Enannatum patesi of Lagash, chosen one of the heart of Nina, patesi whom Ningirsu hath created, son of Akurgal, patesi of Lagash, beloved brother of Eannatum, patesi of Lagash<sup>1</sup>). When Lugaluru gave unto Enannatum the priestly and kingly power of Lagash and when I Enannatum had built *Ib-gal* for Nana, had adorned and enriched (*tum* = *abālu* bring to) Eanna, that by the countries is filled (with offerings), with pure gold and silver, at that time *Giš-Hu*(?) which had removed the boundary inscription of Mesilim(?) [I defeated:].  
 10 . . . . . with gold I adorned and enriched, the fountain . . . . . *edin* I built, for *Dul-geštin*(?) the? of his (her) wall I built.

Nos. 5 a and b [*uda*] *enannatum patesi širburla-ki mupadda*  
*ininna-ka-ge* (sic!) *Ib-gal mu-dū(a) é-an-na kur-kur-ra mu-na-*  
*dirig-ga-a* [*šu-mu-na-ni-taga*] *ud-ba lumma-tur dumu enannatum*  
 15 *patesi širburla-(ki)-ka-ge kib-dim-dim-mu é-an-na-ge mu-na-di-g*.  
 When Enannatum, patesi of Lagash, elected of Nana, had built *Ib-gal* and had [adorned] Eanna which is filled by the countries, then Lummatu, son of Enannatum patesi of Lagash was proclaimed the *kibdimdim* of Eanna.

20 No. 9. *ningirsu gan-zid urukagina-ka mu-bi*, Its name is "Ningirsu is the *gan-zid* of Urukagina". For *gan-zid* cf. Gudea Cyl. A, 17, 26.

No. 13. *pa-sag lugal-a-ni gù-de-a pa-te-si šir-bur-la-(ki)-ge é-a-ni mu-nu-dū*, To *Pasag* his lord, Gudea patesi of Lagash, has  
 25 built his temple.

No. 15. *gù-de-a patesi širpurla-(ki)-ka galu é-[ninnū] nin-gir-su-ka in-dū ka-gal ka-šur-[ra] igi-ū-[di-ba]*<sup>2</sup>) *gan-šu-u*/////. Gudea patesi of Lagash, who built Eninnū for Ningirsu, the great gate of the *Kašurra*, exciting the admiration . . . . .

30 No. 18. *nin-gir-su ur-sag-lig-ga en-lil-lá lugal ba-ga lugal-a-ni gù-de-a pa-te-si šir-bur-la-(ki)-ge*/////. Ningirsu champion of Enlil, lord of the *Baga* Gudea patesi of Lagash//////.

No. 20. *ba-u sal šdg-ga dumu-an-na nin uru-azag-ga nin-a-ni gù-de-a pa-te-si šir-bur-la-(ki)-ge é uru-azag-ga-ka-ni mu-*  
 35 *na-dū*. To Bau the propitious lady daughter of Anu mistress of *Uruazag*, his lady, Gudea patesi of Lagash has built her temple in *Uruazag*.

This collection of the inscriptions of the classical period of Sumerian marks an epoch in the science of Assyriology. It places  
 40 before the scholar those sources which are of prime importance for studying Sumerian as a language and much of the material is here studied for the first time. The work has been done with that caution and extreme care which have always been character-

1) *ra* in the text(?) indicates a divine name at the top cf. Col. I. According to Measserschmidt nothing is omitted(?).

2) cf. Gudea, Cyl. A. 26, 6.

tistic of Th.-D.'s work. No one would be more ready than he to recognize the provisory nature of many interpretations. The texts he treats are the most difficult in all Cuneiform literature. With rare exceptions he has brought to bear upon obscure passages, words and ideograms all that the science of Assyriology has to offer at the present moment. At least in the main the students of history and religion may depend upon the translations. The historical results obtainable from this material he has epitomized in the introduction.

The texts however offer much more important information for the study of religion. From this point of view we have here truly a lifting of the veil into the secrets of the beginnings of Babylonian and Hebrew religious traditions. The important features of Babylonian religion, the religious vocabulary and technical cult terms are in large part all widely used Sumerian words: cf. in the index. *abrakku*, *abkallu*, *antašurru*, [in CT. 17, 32, 7 a vessel for holy water), the legend of the sacred *kiskanu*-tree whose place is in the pure abode into whose shadow no one enters [CT. 16, 46, 194], *lahamu* dragon of the deep whose head is the head of a serpent [CT. 17, 42, 15], *makurru* the sacred ship (ark) for the procession of the gods and cf. the bright boat into which Enlil enters in K. 2605 [Gray, Šamaš], *mi-ib* the weapon of *Nin-Ib* and its frequent occurrence in the Hymns to *Nin-Ib* published by Hrozný, also the *šar-ur* [cf. K. 38, Obv. 19 in Hrozný] which speaks to *Nin-Ib*, "oh hero as a strong steer will I stand at his side", ASKT. 80, 27, Rev. 14.

The influence of Sumerian literary forms is particularly evident in the royal inscriptions of the last kings of Babylon Nabopolassar etc.; devout worshippers of everything that had been handed down from ancient Sumer and Akkad, the Babylonians revealed to the last those profound influences which distinguish Babylonian art, literature and religion from those of all other oriental peoples. The real nature of this contemplative and deeply religious people whose language was propagated as the conveyance of everything holy in ritual and beautiful in prayer, the author of this book has understood as no one else.

The rapidly advancing science of Assyriology scarcely allows any one to be able to bring to bear upon obscure points all the information at our disposal. I give here some additional notes on a few passages. The weapon *Gin*, Br. 11906, so frequently used in the phrase *Gin-šú ne-sig* is left untranslated by Th.-D. I myself can not agree with the translation "with the battle ax" for *šú* is never used in the instrumental sense in the inscriptions. The instrument in K. 4378, I, 27—34 is used by the hand, by a barber, a doctor, farmer [correct *la to apin*], for a sword, stylus and is translated by *dup*//////, AL<sup>3</sup>. p. 86. In the name *Gilgamesh*, SAI. 4035 *giš-Gin* is pronounced *gilga*.

- nig-ka-a* p. 52, 12, 17 = *dā'-iku* murderer, CT. 16, 46, 162.  
*gar-ḥar-ra* p. 66, St. B. 1, 11, *akal tumri* baked cakes. In CT. 17, 6, 7 *gar-izi gar-ḥar-ra* = *akal tumri*. Here *gar-izi* is glossed by *gar-ḥar* i. e. baked cakes = divination cakes (*akul šimti*); cf. SAI. 3151. Page 69, 5, 1—11; cf. end of Ishtar's Decent to Hades, Raw. IV, 31, Rev. 56—58.  
*ā-tuk* p. 72, 7, 43 = *bašū* K. 126, 1 [Bez. Cat.].  
 100, 10, 6 *zag-mi-ni-keš* cf. *zag-keš* = *kišsu* rage, CT. 16, 25, 48.  
 100, 10, 10 *nig-šu* = *eṭēru* spare, CT. 16, 15, V, 43.  
 10 100, 10, 16 *ki-im-ma-ni-gar* = he placed [the *tiraš*]. the form can not be passive.  
 100, 11, 1 *sag-kal*, an argument for reading *sag-kal* is the variant *sag-ma-al* CT. 15, 10, Obv. 10 [Br. 3619]. Br. 3620 = *ḫaṭṭilu* the destroyer is to be read *sag-lib*, Raw. IV, 24, 57.  
 15 100, 11, 22 *uš-ā-dir*, cf. *ā-dir* = *lā mašil*, now, straightway, ZA. IX, 161, 18.  
 104, 14, 11 *ā-dam gar-ra-na* cf. CT. 13, 37 fragment at end *ā-dam ki-mu-un-gar-e*, *namuššū ištakan*, he introduced living creatures.  
 20 104, 14, 12 *giš-bar*, the meaning, tax, is doubtful, cf. Schorr, *Alt. Bab. Urkunden* and for "measure" Gray, Šamaš 16, 56 *šabit giš-bar* and parallel passage l. 54 *šabit z-baniti*, who handles the measure and the scales. A variant is *muš-bar(gu)* a vase Gudea, Cyl. A. 20, 13.  
 25 108, 17, 27 *ā-ba, arkānu* and then, variant of *a-ba* Br. 11367 and cf. CT. I, 96—4—4, 2, Obv. 16.  
 108, 17, 29 *igi + šū* = *lābiru*, cf. Jensen, KB. VI, 1, p. 386, where on basis of Br. 8947 *giš-R-na* and  $\text{—} \text{—} \text{—} = \text{sun} = \text{lābiru}$  and Br. 9437 R. = *si(n?)* supposes R. = *sun*; two words for old must  
 30 have existed one *sun*, *sin* and one . . . . . r.  
 110, 20, 21 *en* = priest, more specially the *āšipu* priest, CT. 16, 6, 233.  
 112, 21, 18 *sag-keš*, reservoir, cf. *eš-keš-ag* reservoir for fish (?) CT. 15, 11, 24; *kima širi kima širi sag-keš-aš-am*, like a serpent,  
 35 like a serpent in the water-pool.  
 112, 21, 20 *dugud* = *miktu* falling fire, perhaps also comet.  
 114, 22, 15 *ki-a-nag dingir-ri-ka*; *ki-a-nag* used in passage with *kisigga* [Br. 9685] place where the *kispu* or ritual of offering *kusapu* cakes for the dead was performed, refers to the place  
 40 where the water was poured out for the dead, cf. K. 3928, Gray, Šamaš-Texts, pl. 7. In CT. 17, 37, 1 the dead are called the *ilāni / kamūti*. It is likely that *dingir-ri* refers here to the dead and that we are to translate, "place of offering water where the divine spirits drink", cf. Raw. IV, 13a, 28.  
 45 116, 25, 1 *giš-gar-ra*, the loan word *iškaru*, shows that the Sum. word was *išgar*. Zimmern, KAT<sup>3</sup>. 649 = אִשְׁקָר tribute,



borrowed also in Syriac, cf. Jensen in Brockelmann ܝܫܟܪܝܡ. Jahuda, *Inaugural-Dissertation* = ܝܫܟܪܝܡ a benefice which is cultivated for a privileged person; Schorr, *Alt.-Bab.-Privatrechtsurkunden*, p. 35 land belonging to the church: cf. CT. II, 50 a garden *itti iškārim ša Šamaš* here certainly land, garden etc. 5

118, 26, 24 (*muš*)šà-tur, šaturru, serpent, a loan word Br. 8011, syn. of *bašmu* Raw. IV, 26 No. 2, 14 f. *bašmu* acc. to KB. VI, 310 = Eidechs, Molch; cf. Leander, *Lehnwörter*, No. 225.

118, 27, 10 še-ir-zid = namru CT. 16, 37, 10, cf. 28, 1.

120, 27, 21 id-edin, on Edin as a legendary and mystical 10 place cf. CT. 17, 14, K. 8386, 1 where the divine edin-na is glossed by Eridu and Surpu 9, 1 the divine edin where the gišsinig and gišAš grow.

124, 3, 14 ub-da tubku without, on the out side, CT. 16, 31, 119.

126, 6, 20 pad-dé-da, ana pakādi CT. 16, 5 note 6. 15

136, 16, 19 ff. for similar description of the feast of Ningirsu when Bau supplicates him cf. K. 133, 17 ff.

136, 17, 4 ur-kū akālu eat (so correctly Th.-D.) cf. ur-in-da-kū-kū = iakkal, Raw. IV, 3, 25.

In regard to the translation of the dates pp. 224—238 it 20 will be noticed that the author has avoided the inconsistencies of the French edition. For example in the French edition p. 336, third year of *Gimil-sin* he translated *ba-hul* by "he devastated", but cf. the German edition p. 234 "verheert wurde". On the translation of dates cf. *Syntaxe du Verbe sumérien* p. 241. Both 25 Th.-D. and myself have since the completion of his French edition deduced the principles of verbal prefixes to more accuracy<sup>1</sup>). My note above cited left out of consideration the fact that a form which has no object expressed but which has the indirect case standing either alone or preceded by a subject may be passive 30 since the indirect case can express instrument or in case of agent with *da* (*ta*) there postpositions may be left out. So *ba-de* or with subject *mu-ba-de* may mean "he told him" or "it was told by him" i. e. with *du* omitted. The latter translation is supported by the variants *ma* and *ba* in *ha-ma-abbi* and *ha-ba-ab* = *likkabi* 35 may it be spoken, AL.<sup>3</sup> 136, 3 = SBH. 53, Rev. 50. When dealing with these forms *ba-dū*, *ni-pad* etc. where the force of the indirect *ba* (*ma*) may be ethical dative, indirect object, ablative of instrument or agent (with *da* omitted) or when only subject is expressed as in *ni-pad* unless the previous structure of the sentence 40


1) I must say here that Poebel's thesis in ZA. XXI, 216—236 in which an attempt is made to find temporal relations in the prefixes seems to me unwarranted and based upon too little material. For Sumerian modal forms the existence of which P. seems to deny [p. 217] see *Syntaxe* 234—5 some of which principles were long ago exposed by Th.-Dangin.

allows one to complete the verb with certainty the translation must always be doubtful. Some of the translations violate Sumerian grammar; thus p. 230 date 15 *mu Ubara-ki ki-bi ba-ab-gi* can not be passive for *ab* is clearly the object for *bi* i. e. *ba-bi* assimilated to *ba-ab* and can only mean, "year when he restored — *Ubara* — its place" i. e. year when he restored *Ubara* to its place. The author is however consistent with this principle in *mu-un-ba-lá* "he dug it" p. 237 [here *ba-la* is the verb].

For *ba* subject the author p. 237 note 1), cites the variants  
 10 *in-diš* and *ba-an-diš*, *ba* in this case must be instrumental with subject omitted and could hardly be called an exact variant.

Page 150 *su-kur-ru* is translated by *šuruppak*, s. RTC. Introduction II. The ideogram *aratta* Br. 9052 is also translated by *Šurruḫḫak* CT. 16, 36, 7. On *šukurruda* cf. p. 269; cf. *šukur-ru dumu-nun zu-ab* = *mārat rabūti* BA. 5, 619, 18 therefore a goddess. Since *Keš* was a neighboring city of *aratta* = *Šuruppak* and *Ninharsag* was worshipped in *Keš*, it may be that *šukurru* = *Ninharsag* (!).

In regard to the Verzeichnis pp. 241—275 some new and  
 20 important notes may be added. *en-zu* p. 250, cf. the recent explanation of *Sin* as the time (*en*) reckoner (*zu*) LSS. II, 5 p. 60. *in-gig* p. 255, this bird often figured on the arms of Lagash as an eagle is identical with the *zu*-bird which stole the tablets of fate Raw. IV, 14, 16 and in the Etana legend is called *našru* eagle.

25 *immer* p. 255, acc. to CT. 11, 45, Obv. 9 the Sum. reading for *Ramman* is *iškur*; cf. also Hrozný, ZA. 20, 425 who cites a gloss *iškur* K. 2100. If Meissner's reading SAI. 4007 *is* = *rigmu* be correct one may perhaps explain the word  *iškur* as "mountain-crier". It is probable that *diškur* is a Westsemitic  
 30 deity whose name was translated into Sumerian.

*lugal-uru* p. 260 patron deity if the Urnina-Entemena dynasty is probably identical with *lugal-úr-ra* CT. 14, 16; K. 93084, Rev. 6, a demon here.

*Ninharsag*, acc. to king Ham. III, 201, 44 = *ilu nin-mah*  
 35 which acc. to BA. 5, 644, 7 = *Gula*. Another writing for *Ninharsag* is *nin-tud* p. 266 who in CT. 17, 42, 1—13 is described as having the body of a dog [line 10]. Since *Gula* = *Ninkarrak*, *Building Inscrip. of New-Bab. Empire* p. 106 var. 14 and the dog was sacred to *Gula* and *Ninkarrak* l. c. p. 110, it is evident that all  
 40 these deities are local manifestations of the same principle.

*Nin-Ib* p. 264 read by Jensen, Nimrod may perhaps be simply *nin-ib*, cf. Br. 5168 where the plant *rik Nin-Ib* = *nikibtu* and cf. Rm. 367, Obv. 11, and *nig* Br. 11965 = *Nin* i. e. *nig(k)* 10989, therefore *Nikib(?) pa-sag dingir*; for this deity in the time  
 45 of Gudea see above VAth. 2339, *Schrift-Denk.*, no. 13.

*šušgallu* p. 270, after Ninharsag insert 14 i. e. 14, 17, 15. For *šušgal* of *Nin-Ib* see K. 131, 7.

*tarkullu*, cf. SBH. 53, Obv. 65 Ishtar the *tarkul* of Babylon.

The editors of the *Vorderasiatische Bibliothek*, Winckler and Jeremias had planned to have a concise dictionary at the end of each volume. But Sumerian philology is not yet far enough advanced to allow us to compose a dictionary in *transcription*. Prof. Haupt has given a short one in ASKT. The only plan feasible for Sumerian at present is to use the *script* in which its literature is written and to accompany it by a transcribed dictionary so far as our knowledge allows us to make such transcriptions.

#### Additions.

Page 40, 4, 10 *a-e ni-mi-è* = *šūpū* v. SBH. 104, 6 a var. of *PA-UD-DU* l. 1 (!).

66 B. 2, 5 *mu-gil-sa* "everlasting name". In SBH. 101, 44 15 a syn. of *bušd*. Cf. OB. I, 68, II, 4 *mu-bi gil-sa*.

82 F. 2, 5 *ù-nu-tur-tur* is an epithet of the goddess of Isin, SBH. 81, 9 = "the attentive".

96, 6, 15 *é-sag* = *esritu* sanctuary, SBH. 37, 8.

120, 29, 7 *bád-si-an-na*: *bád-si* is a place for doves, SBH. 80, 19. 20

126, 6, 4 *gar-ud-du* a kind of bread, cf. *Labartu* IV, R. 55 b, 29 and as an offering Nbk. 49, 8: v. also CT. II, 27 date.

98, 9, 18 *an-zag-ta* cf. *an-zag-bi-šú*, CT. IV, 3 b, 7.

In Cyl. B. 12, 1 and 14, 26 the name of the fish *HI-šuhur* is to be read *du-šuhur* after *da-šuhur*, CT. 15, 26, 15. 25

Page 150, II, 2 *a-al* city: Meisser in OLZ. 1908, Sp. 184 argues from the long *ā* for an *ʾā* root: cf. also BA. V, 675, 24.

Page 50 no. o) Th.-D. assimilates REC. 284 to Br. 8192 which had a Sumerian value *hubur*, CT. XII, 19 b, 16; in Bab. Misc. pl. 11, V, 7 *mu-ud* = R = *hubu[ru]*. An assimilation to *lahtan* 30 Br. 8185, Bab. Misc. ibid. 6, which is also a vessel Delitzsch, HW. 375 b, is not excluded.

Page 102, 13, 2 *šig-udu gdn-na-kam šu-a mi-ni-gar-gar* = one who makes wollen garments by hand; for *gdn* = *šubātu* v. *ga-an-na*, CT. XVI, 35, 20. 35

Page 132, 12, 21 *dag-ga-na-bi* cf. *ddg-ga-na*, CT. XV, 18, Rev. 12 = chamber.

St. Langdon.

## Kleine Mitteilungen.

Einige Bemerkungen zu: „Kahle, Zur Geschichte der hebräischen Accente“. — Im LV. Bande dieser Zeitschrift, p. 193, spricht Kahle die Vermutung aus, daß die „ständigen Diener der  $\text{שְׂמרים}$  den  $\text{שְׂמרים}$  selbst allmählich bestimmte Melodien gegeben haben, und zwar im besonderen die Servi, die den  $\text{שְׂמרים}$  unmittelbar“  
 5 vorangehen. K. zieht diesen Schluß aus der angeblichen Tatsache, daß man „in den Büchern  $\text{אמר}$  zwei Arten von Silluk“ unterscheide. K.'s Gewährsmann ist Baer in Thorath Emeth p. 4 in der Anmerkung. An der angegebenen Stelle findet sich die gereimte Abhandlung  
 10 Ben-Ašer's über die  $\text{שְׂמרים אמר}$ , die früher von Dukas (in Kontres hammassoreth) und später von Baer-Strack (in Dikdukē ha'teamim als § 18) veröffentlicht wurde. Ben-Ašer's Worte lauten: ראשונה: המכונה חזק, כגבור בכח נאור, בשלשה ספרים כלול (1) ומפורז הוא הסלוק, ונקרא חזק ע"ש צורתו. ואמר: . . . . .  
 15 בנ' ספרים כלול ומפורז רצונו (1) אשר נגזרו באמ"ת היא נגון מחפור שירים קולו ואחר ינמיכהו, ולא בשאר ספרים אשר נגון הסלוק (1) כלו קול נמוך. Das kann doch unmöglich etwas anderes heißen, als daß die Melodie des סלוק der  $\text{שְׂמרים אמר}$  hohe und tiefe Töne enthalte, also einen großen Tonumfang besitze, wohingegen die  
 20 Melodie des סלוק der ספרים כ"א aus kleinen Intervallen bestehe. Es ist also hier nicht von einem סלוק in hoher Tonlage und einem anderen in tieferer, sondern von einem סלוק mit sowohl hohen, als auch tieferen Tönen. Daß unsere Auffassung die richtige ist, bestätigt Baer selber (a. a. O. p. 8): . . . הפסוק . . .  
 25 . . . אך בנגונו גם בביאת מושבו בפסוק משונה מסלוק א"ך ספרים כי נגזרו באמ"ת איננו קול פשוט נמוך ומנוח כא"ך ספרים אלא יעלה בנעימתו קודם שיניחה (1) וכמו שעור היום מנעמים. אות החזנים המובהקים באמירת המזמורים. . . . .  
 30 (cf. zum Beispiel<sup>1)</sup> Baer), haben wir keinen Hinweis auf die „Tatsache“ finden können. Die Behauptung Kahle's muß also als unerwiesen und unbeweisbar angesehen werden; damit werden aber auch alle aus der Behauptung gezogenen Schlüsse bez. der Einwirkung der Servi auf die Kantillation des Textes hinfällig. — Auch das von  
 35 Azla, dem speziellen Servus des Gereš, Gesagte hat keine zwingende Beweiskraft, denn Mehuppak, der spezielle Servus des nicht in den ספרים אמר vorkommenden Pašta, kommt sehr häufig in ספרים אמר vor, z. T. sogar unmittelbar vor dem סעם. I. Katzenstein.

1) Von mir hervorgehoben.

2) Vgl. p. 37, א' ערק.

Zu phönizischen Inschriften. — Auf Zl. 5 der Opfer-  
tafel von Marseille hat man in  $\text{באֲחִימָטָה}$  schon längst ein griechi-  
sches Wort vermutet. Es ist  $\text{ב} + \alpha\upsilon\tau\acute{o}\mu\alpha\tau\omicron(\nu)$ : „Bei einem Kalbe,  
dessen Hörner von selbst (von Natur) im Fehlen sind“. Vgl. Payne  
Smith, Thesaurus syriacus, Sp. 131. — —

Anders als die meisten, namentlich die neueren Erklärer, glaube  
ich in  $\text{דגון}$  auf Zl. 19 der Inschrift Ešmūnazar's doch den Namen  
des Gottes Dagon sehen zu müssen. Der Zusammenhang des Textes  
scheint diese Auffassung zu verlangen. Denn Ešmūnazar will in  
seiner Grabschrift nicht von seinen Verdiensten um den sidonischen  
Staat reden, sondern lediglich vor Grabschändung warnen, unter  
Hinweis auf den Zorn der Götter.

Deshalb hat der, den zweiten Teil der Inschrift (Zl. 13 ff.) be-  
ginnende Satz den Sinn: Denn ich und meine Mutter haben Astarte,  
Ešmūn und alle Götter der Sidonier zu Dank verpflichtet durch  
das, was wir für ihren Kultus getan haben. Und daran reiht sich  
der Schlußsatz der Inschrift: Auf daß diese heiligen Götter die  
Grabschänder nicht preisgeben.

Aber der Zwischensatz auf Zl. 18—20  $\text{לְדַגּוֹן יִרְדּוּ יָרֵךְ . . . לְצִרְנָם לְעַלְם}$   
würde in seiner bisherigen Deutung diesen Zusammenhang unterbrechen!  
—  $\text{יִרְדּוּ}$  knüpft in erster Linie den Gott Dagon an die sidonischen  
Götter an: Der Großkönig hat uns ferner die Dagonsländer  
verliehen. D. h. auch Dagon ist ein sidonischer Gott geworden,  
der die Grabschänder bestrafen wird; auch auf Dagon bezieht sich  
„diese heiligen Götter“.

Die Worte  $\text{לְמַדָּה עָצְמָה אֲשֶׁר עָלָהּ}$  sind noch nicht sicher ge-  
deutet; aber aus  $\text{עָצְמָה}$  geht hervor, daß Ešmūnazar vieles oder  
großes geleistet hat, um auch Dagon seinen Gott nennen zu können.  
Und durch diese Leistung glaubt er, auch Dagon zu Dank ver-  
pflichtet zu haben.

F. Praetorius.

Zu oben S. 80—82. — Zu dem in Betreff der Grund-  
form des hebräischen Artikels von Barth und Brockelmann  
contra Ungnad geführten Streit möchte ich nur daran erinnern,  
daß Ungnad für seine Ableitung des hebräischen Artikels aus  
\*han außer auf den von ihm selbst Or. Litt.-Ztg. 1907, Sp. 211  
zitierten Halévy sich auch auf Nöldeke berufen kann, der  
Semit. Sprachen<sup>2</sup> 1899, S. 50 sagt, daß der hebräische Artikel  
„eventuell auch einmal“ han gelautet haben „könnte“. Da  
weder Ungnad (Or. Litt.-Ztg. 1907, Sp. 210/11 und ZDMG. LXII,  
80—82) noch seine Gegner Barth (Sprachwissensch. Unters. z. 40  
Semitischen 1907, I, S. 47—53) und Brockelmann (Grundriß  
d. vergl. Gramm. d. sem. Spr. 1907, S. 316 — nicht 317, wie  
Ungnad S. 80 falsch angibt) auf Nöldeke's Ansicht Bezug nehmen,  
ist ein kurzer Hinweis darauf aus mancherlei Gründen vielleicht  
nicht ganz unangebracht.

G. Beer.

## Albert Socin-Stiftung.

Laut Beschlusses des unterzeichneten Kuratoriums der Albert Socin-Stiftung vom Juli 1906 ist die erste Ausschreibung des Stipendiums für den Anfang des Sommersemesters 1908 festgesetzt worden.

Die auf den Zweck der Stiftung und die Verleihung des Stipendiums sich beziehenden Paragraphen der Statuten lauten folgendermaßen:

### § 1.

Zum Andenken an die wissenschaftliche Tätigkeit *Albert Socins* soll eine Stiftung unter seinem Namen begründet werden. Ihr Zweck ist, insbesondere jüngeren Kräften in erster Linie sprachliche, literarische und ethnologische, in zweiter geographische und archäologische Forschungen an Ort und Stelle in den arabisch sprechenden Ländern des Orients mit Bevorzugung von Syrien und Palästina zu ermöglichen.

### § 4.

Die Stipendien werden verliehen an Deutsche (Reichsdeutsche, Deutschösterreicher und Baltische Deutsche) und Schweizer, ausnahmsweise auch an Angehörige anderer Nationalitäten. Voraussetzung der Verleihung ist die Promotion in der philosophischen oder theologischen Fakultät einer mit einem etatsmäßigen Lehrstuhl für semitische Philologie versehenen deutschen oder schweizerischen Universität, und zwar für Philosophen in semitischer Philologie, für Theologen im Fache des Alten Testaments. Die letzteren haben außerdem ein Zeugnis mindestens eines etatsmäßigen Universitätslehrers der semitischen Philologie über ausgebreitete Studien in dieser Disziplin beizubringen. Von beiden Klassen von Bewerbern kann das Kuratorium besondere Nachweise ihrer Kenntnisse im Arabischen und Hebräischen verlangen.

Von der Forderung der Promotion kann ausnahmsweise abgesehen werden, wenn der Bewerber durch eingehende Zeugnisse mindestens zweier etatsmäßiger deutscher oder schweizerischer Professoren der semitischen Philologie seine Befähigung zu erweisen imstande ist.

Das Bewerbungsgesuch ist mit einer eingehenden Darlegung der wissenschaftlichen Zwecke des Bewerbers zu begleiten.

§ 5.

Die Stipendiaten sind verpflichtet, spätestens drei Jahre nach Empfang des Stipendiums einen ausführlichen Bericht über ihre Studien im Orient an das Kuratorium zu erstatten, der ganz oder im Auszuge, womöglich in der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ oder in der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins“, veröffentlicht werden soll.

§ 6.

Die Vergebung des Stipendiums findet in jedem vierten Jahre in der Höhe von 1600 Mark oder darüber statt. Die Ausschreibung hat jeweilen im Anfang des Sommersemesters, die Verleihung spätestens bis zum 1. Dezember desselben Jahres zu erfolgen. Sollte sich später das Vermögen der Stiftung erheblich vermehren, so kann das Kuratorium, statt eines in jedem vierten Jahre zu vergebenden Stipendiums, die zur Verfügung stehende Geldsumme auf zwei oder mehrere Stipendien verteilen unter der Voraussetzung, daß ein jedes davon mindestens 1600 Mark betragen muß.

Das für die diesjährige Verleihung festgesetzte Stipendium beträgt 1800 Mark.

Bewerbungsgesuche müssen spätestens bis zum 1. Oktober dieses Jahres eingereicht werden und sind an Herrn Professor Dr. Emil Kautzsch, Halle a. d. Saale, Wettinerstr. 32 zu richten.

**Das Kuratorium der Albert Socin-Stiftung:**

Dr. Rudolf Ernst Brünnow, Bonn.

Dr. August Fischer,  
Professor an der Universität Leipzig.

Dr. Emil Kautzsch,  
Professor an der Universität Halle a. d. Saale.

## Verzeichnis der seit dem Erscheinen des letzten Heftes bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre wichtigere Werk eingehend besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen.)

*Echos d'Orient.* 11<sup>e</sup> année, no. 70: Mai 1908. Paris.

*Babyloniaca.* *Études de philologie assyro-babylonienne publiées avec le concours de Maximilian Streck et Stephen Langdon par Ch. Virolleaud.* Tome II — Fasc. 3. Paris, P. Geuthner, 1908.

*Olmstead, A. T.* — *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria 722—705 B. C. A Study in Oriental History.* [Cornell Studies in History and Political Science, Vol. II.] New York, Henry Holt & Co., 1908. VI, 192 S. (Zu beziehen durch Messrs. George Bell & Sons, York House, Portugal St., Lincoln Inn, London.)

*The Ritual of Eldad ha-Dani* reconstructed and edited from Manuscripts and a Genizah Fragment. With notes, an introduction and an appendix on the Eldad legends by *Max Schloessinger.* Leipzig u. New-York, Rud. Haupt, 1908. 132 S. 10, geb. 12 M.

*Davidson, Israel* — Parody in Jewish Literature. [Columbia University Oriental Studies, Vol. II.] New York 1907, in Komm. bei O. Harrassowitz, Leipzig. XXII, 292 S. 10 M.

---

### Berichtigung zu S. 157, Z. 6.

Die Arbeit von Ungnad knüpft nicht an King's Chronicles, sondern an zwei zum ersten Male edierte Texte des Berliner Museums an.

C. Brockelmann.

---



## Ruyyaka's Alamkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Fortsetzung.)

So<sup>1)</sup> gibt es denn von der Samāsokti folgende Arten: eine, welche durch doppelsinnige Attribute bewirkt wird; (die zweite,) welche durch gemeinsame Attribute bewirkt wird, enthält zwei Unterarten, jenachdem Eigenschaften oder die Tätigkeit (des *apraṛta*) übertragen wird; (die dritte,) welche durch einen Vergleich involvierendes Attribut bewirkt wird, enthält ebenfalls zwei Unterarten, jenachdem das Kompositum als Vergleich oder als Samkara aufgefaßt wird. Wenn es aber als Metapher aufgefaßt wird, gehören 89 beide Fälle nicht in das Gebiet der Samāsokti. So ergeben sich also fünf Arten der Samāsokti. Dieselbe ist nun überhaupt drei- 10 facher Art, je nachdem lediglich eine Tätigkeit übertragen wird oder die Attribute gleich sind oder beides zutrifft. Bei der Gleichheit der Attribute haben wir fünf Arten unterschieden. In allen Fällen aber ist die Übertragung des Verhaltens der springende Punkt. Es kann nun 1. auf eine der Wirklichkeit angehörende Sache das 15 Verhalten einer ebensolchen, oder 2. auf eine der Wissenschaft angehörende Sache das Verhalten einer ebensolchen, oder 3. auf eine Sache der ersten Art das Verhalten einer Sache der zweiten Art, oder 4. auf eine Sache der zweiten Art das Verhalten einer Sache der ersten Art übertragen werden; so ist die Samāsokti (wiederum) 20 vierfach. Überhaupt ist sie also gar mannigfaltiger Art.

Lediglich eine Tätigkeit wird übertragen in folgendem Beispiel:

„Der Khadirastrauch zerkratzt arg ihre Brüste, faßt fest ihre“  
 „Haare, zeichnet ungeschickte Schnörkel auf ihr liebliches Antlitz“  
 „und reißt ungestüm von den Hüften das Kleid den Frauen deiner“ 25  
 „Feinde, o König, auf ihrer Flucht in der Wüste.“

Hier denken wir uns wegen der Übertragung einer Tätigkeit:  
 „Zeichnen von Schnörkeln“ usw., den Khadira als ungestümen Liebhaber. Beispiele für den Fall, daß die Attribute gleich sind, haben

1) Der Kommentar hat eine *prāṭikā*: *asyā (ityādi; asyās ca yathopapādītān bhedān samkalayati)*. In unserm Texte fehlen die entsprechenden Worte.

wir oben angeführt<sup>1)</sup>. Beides (Übertragung einer Tätigkeit und Gleichheit der Attribute) trifft in folgender Strophe zu:

„Sie haben ihre Haare zerzaust, ihre Brust aufgerissen, ihre ganze Lippe geschunden, ihr Ohr beschädigt und ihr lotusgleiches“  
 5 „liebliches Auge verwundet: was haben nicht alles die rohen, stach-  
 „lichten Bäume den mit eilig unsicheren Schritten in der Wüste“  
 „irrenden Schönen deiner Feinde zugefügt!“

Hier haben wir in „roh“ und „stachlicht“<sup>2)</sup> Gleichheit der Attribute, und in „sie haben die Haare zerzaust“ usw. Übertragung  
 10 der Tätigkeit.

Jetzt sollen der Reihe nach die vier Arten der Übertragung des Verhaltens illustriert werden. Nämlich (1.):

„Es umschlang das Firmament, küßte der Himmelsgegenden“ 90  
 „Antlitz, bestrich mit seinen Strahlenspitzen die Mondsichel, den“  
 15 „Himmel verhüllend (er ritzte mit seinen Nägeln mondsichelförmiges“  
 „Mal, weil das Kleid sich nicht löste), was tat nicht alles in“  
 „übermächtiger Glut das jugendliche Feuer seines (Stirn-)Auges,“  
 „welches (Feuer nämlich) den Liebesgott schon in sich geschlungen hatte!“<sup>3)</sup>

20 Die je nach der Stimmung verschiedenen Arten von der Wirklichkeit angehörenden Sachen möge man sich selbst überlegen.

„Diejenigen, welche dich (o HERR) als von gleicher Form in“  
 „allen Dingen (bez. in allen Wortverbindungen) als unwandelbar“  
 „(bez. indeklinabel) und sonder Zahl (bez. Numerus) auftretend be-“  
 25 „trachten und die Unterschiedlichkeit deiner selbst, des Absoluten,“  
 „leugnen (bez. den Schwund der Kasusendung, welche die Beziehung“  
 „zu einem andern Wort enthält, vorschreiben), die haben wahrlich“  
 „nach meiner Ansicht dich richtig definiert!“<sup>4)</sup>

Hier wird auf einen aus der heil. Schrift bekannten Gegen-  
 30 stand ein aus der Grammatik bekannter übertragen.

„Das nicht in den Wirkungskreis der Augen gekommen ist“  
 „(nicht *pratyakṣa*), das nicht mit einem andern (seinem *liṅga*) ver-“  
 „bunden ist (kein *anumāna*), das nicht von der Rede erreicht wird“  
 „(kein *śabda*), das ohne Analogie ist (kein *upamāna*), das sich“  
 35 „nicht eo ipso ergibt (keine *arthōpatti*), und das nicht ein ‚nicht‘ ist“  
 „(kein *abhāva* oder *anupalabdhi*), dies etwas in den Gazellenäugigen,“  
 „das über alle Erkenntnismittel (*pramāṇa's*) geht und den Geist in“  
 „Staunen setzt, die Schönheit, lebe hoch!“

Hier wird auf einen der Wirklichkeit angehörenden Gegenstand  
 40 ein aus der Mīmāṃsā-Philosophie<sup>5)</sup> bekannter (die 6 *pramāṇa's*)

1) p. 85: „der Mond in voller Glut“ usw.

2) Übertragen etwa „widerborstig“.

3) Śrīkaṇṭhacarita V, 23; lies nach der Ausgabe *ruddhāmbaram*.

4) Cf. Sāhityadarpaṇa ed. Nirṇ. S. Press, 10, 56 und die Erklärung Dur-gāprasāda Dviveda's.

5) Nach dem Kommentar ist die Uttara-Mīmāṃsā gemeint. Doch erkennen auch die Bhāṭṭas die genannten 6 *pramāṇas* an.

übertragen. <sup>1)</sup>[In ähnlicher Weise gilt auch die Übertragung von Gegenständen aus dem Tarka, der Medizin, der Astronomie.

„Indem der Kokila die Überlegenheit Amor's zeigte, dessen“  
 „Waffe zugerüstet war durch das spielende Klappen der Schwingen“  
 „jenes (bez. dessen Grund, *hetu*, unterstützt wurde durch die“ <sup>5</sup>  
 „spezielle Natur seiner ‚Sache‘ *pakṣa*), bewies er seine vollständige“  
 „Geschicklichkeit (bez. Gelehrsamkeit) in der Beseitigung des Liebes-“  
 „grolls aller Jünglinge (bez. in der Widerlegung ihres Beweises)“ (Śrī-  
 kaṇṭhacarita VI, 16.)

Hier wird ein aus dem Tarka bekannter Gegenstand übertragen. <sup>10</sup>  
 In Bezug auf den gemeinten Gegenstand (den Kokila) ist das Wort  
*pāṇḍitya* durch Übertragung zu erklären.

„Mattes Feuer gaben die Rubinen und die Finsternis zeigte“  
 „Schwellen; das Sehen hatte den durch Finsternis entstandenen“  
 „Fehler (bez. die Augen hatten den Star) in Abwesenheit des Mondes“ <sup>15</sup>  
 „(bez. des Arztes)“.

Hier wird ein aus der Medizin bekannter Gegenstand übertragen.

„Indem du die brünstigen Elefanten in ihre Wange triffst (*yoga*:“  
 „*ganda*), das Land des Vidhṛti <sup>2)</sup> schüttest (*yoga*: *vaiddhṛta*), be-“  
 „ständig Feldzüge gegen die Lāṭa's unternimmst, deine frühere“ <sup>20</sup>  
 91 „(bez. östliche <sup>4)</sup>) glückbringende Stellung nicht aufgibst und dir“  
 „huldigen läßt, wächst dein Siegesglanz; was diente wohl nicht“  
 „den Glücklichen zum Heil <sup>5)</sup>.“

Hier wird ein aus der Astronomie (oder Astrologie) bekannter  
 Gegenstand übertragen. 25

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Einschub zu sein, ähnlich wie der auf p. 69 (siehe die Note daselbst). Es sollen vier Arten der Samāsokti der Reihe nach durch Beispiele illustriert werden. In den drei voranstehenden Strophen sind die drei ersten Arten illustriert worden, ein Beispiel für die vierte Art folgt auf die eingeklammerte Stelle. Man beachte nun, daß in der Ankündigung der (eingeschobenen) Beispiele *evam tarkāyurvedojyotīḥsāstrapra-siddhavastusamūrōpaḥ* ein *ūdi* hinter *sāstra* fehlt; wozu die Ankündigung, die ungenau ist, da ja noch ein viertes Beispiel für Bharatādiśāstra gegeben wird? Auffällig ist auch, daß nur das letzte Beispiel im Text erklärt ist, die vorausgehenden hätten einer Erklärung ebensogut bedurft. Übrigens liegt die weitläufige Erklärung gar nicht in der Art unseres Autors, der sonst die Beispiele nur soweit erläutert, als das theoretische Interesse es erfordert. Ferner sind in der Erklärung zwar die termini gebraucht, aber sie sind nicht in dem richtigen Zusammenhang, wie er von der in einer folgenden Note zitierten Stelle des K. Pr. gefordert wird. Endlich sind die drei ersten Verse im Kommentar vollständig übergangen. Sind sie vielleicht erst nach diesem in unsern Text gekommen?

2) Śrīkaṇṭhacarita 10, 10.

3) Eines Nachkommen Kuśa's(?).

4) Der zunehmende Mond steht östlich von der Sonne.

5) In diesem Verse wird das Tun des Fürsten mit dem des Mondes zusammengestellt. Dies erkennt man an den Ausdrücken, die auch auf den Mondlauf Anwendung finden. Doch muß ich mich unfähig bekennen, alle gebrauchten Wendungen richtig mit Bezug auf den Mondlauf zu deuten, was ja eigentlich gefordert wird.

„Denen, welche die Intention (des Redenden) anerkennen, oder“  
 „welche alles als Schluß auffassen wollen, unerkennbar; frei von“  
 „enger Beschränkung, von den weisen Meistern als in einer nicht“  
 „von anderem geteilten Weise wirkend (bez. Funktion sui generis)“  
 5 „anerkannt, nicht auszusprechen noch anzudeuten ist die Fülle deiner“  
 „Vorzüge, die nur von Feingebildeten gewürdigt wird.“

Hier wird ein aus dem Bharata usw. bekannter Gegenstand  
 übertragen. Man denkt sich dabei nämlich das Verhalten der eroti-  
 schen Stimmung usw. als der Fülle der Vorzüge zukommend.  
 10 Denn die Stimmung ist nicht durch die Funktion der Intention  
 (*tātparya*) erkennbar, noch ist sie Gegenstand eines Schlusses, noch  
 wird sie durch Wörter kraft der Aussagefähigkeit zum Ausge-  
 sprochenen gemacht, noch fällt sie in die Sphäre der Übertragung;  
 sondern sie ist, weil dabei kein anderes Erkenntnis zum Bewußtsein  
 15 gelangt<sup>1)</sup>, in ihrem Subjekt ohne dessen individuelle Beschränkung  
 enthalten, und weil sie das Objekt einer Funktion sui generis,  
 nämlich der Andeutefähigkeit ist, hat sie ihren Sitz nicht in der  
 dargestellten Person noch dem Darsteller derselben, (sondern in  
 Feingebildeten); so wird durch die Wendungen: „die nur von Fein-  
 20 gebildeten gewürdigt wird“, „welche die Intention anerkennen“ usw.  
 die Stimmung zum Verständnis gebracht.] In ähnlicher Weise hat  
 man es auch sonst zu erklären.

„O HERR (bez. Fürst), wenn du in traurem Spiel mit der“  
 „göttlichen Parā (bez. hohen Fürstin) innig vereint bist, wobei die“  
 25 „Paśyantī (bez. Dirne) sich gleichsam aus Scham im Innern ver-“  
 „birgt, auch die Madhyamā (nicht unerfahrenes Frauenzimmer) zu“  
 „schanden wird in ihrem Verlangen liebliche Laute hervorzubringen,“  
 „wie sollte da die äußere Sprache es wagen können, Schmeicheleien“  
 „zu sagen?“

30 Hier ist auf einen aus der Schrift bekannten Gegenstand<sup>2)</sup> ein  
 solcher der gemeinen Wirklichkeit übertragen.<sup>3)</sup> [Oben wurde  
 schon gesagt, daß das Verhalten eines Gegenstandes der Wirklich-  
 keit je nach der Stimmung usw. sehr mannigfaltig sei. Indem  
 man bei dem Übertragen der einfachen Tätigkeit diese metaphorisch  
 35 als ein Attribut auffaßt, so ist (in dem Sūtra) die Bestimmung  
 „durch die Gleichheit der Attribute“ in die Definition aus Rück-  
 sicht auf ältere Werke (über Poetik) aufgenommen und, so gut es  
 geht, zurechtzulegen<sup>4)</sup>. Hier aber

1) Wegen der technischen Bedeutung der hier gebrauchten Ausdrücke  
 vgl. K. Pr. IV, 5, die Darlegung der Lehre Abhinavagupta's, sowie Sāhitya  
 Darp. III, 2, 18.

2) Es handelt sich um das *śabdabrahma* und die vier Stufen der Vāc;  
 vgl. meine Übersetzung des Dhvanyāloka p. 199 Anm.

3) Die eingeklammerte Stelle ist wenigstens verdächtig.

4) Das klingt sonderbar genug im Munde dessen, der selbst die Definition  
 gemacht hat, und ebenso sonderbar, daß er seine eigenen Worte ungenau zitiert  
*viśeṣaṇasāmyād ūi* hier, und im Sūtra *viśeṣaṇānām sāmāyād*.

92 „Die Herbstzeit, die auf weißem Wolkenbusen den Regenbogen\*  
 „wie eine frische Nagelwunde trägt, macht den Mond heiter trotz“  
 „seines Makels und steigert die Glut des Helios<sup>1)</sup>.“

In dieser Strophe<sup>2)</sup> erkennt man ja, daß Mond und Helios Liebhaber sein sollen; woher dies aber, da doch hier nicht die „Gleichheit der Attribute“ ist? Man könnte nun sagen: „da man wegen der Gleichheit des Attributs ‚sie macht den Mond heiter trotz seines Makels‘ die Herbstzeit als die Geliebte auffaßt, so faßt man demgemäß jene beiden durch eine Samāsokti als Liebhaber auf“. Hiergegen würde man die Frage erheben: „wie kann denn das Attribut<sup>3)</sup> die den Regenbogen wie eine frische Nagelwunde trägt‘ als ein (für die Herbstzeit und die Geliebte) gleiches Attribut gebraucht sein?“ Es wird aber anderseits nicht eine Figur ‚nur teilweise ausgeführter Vergleich‘<sup>4)</sup> gelehrt, kraft deren man hier erkannte, daß jene beiden Liebhaber sind. Wie verhält sich also hier die Sache? Wir antworten folgendermaßen: Wenn der ‚nur teilweise ausgeführte Vergleich‘ nicht ausdrücklich gelehrt wird, wer leugnet ihn denn? Da nun diese Figur, die aus dem generellen Merkmal (der Upamā) abzuleiten ist<sup>4)</sup>, auch hier vorliegt, so wird, obschon hier nicht ein wirklicher Liebhaber als ‚Bild‘ verstanden wird, dennoch von Mond und Helios das Verhalten von Liebhabern verstanden, weil sie hier Liebhaber sind. Wenn daher auch hier ausgesprochen ist, daß in den Worten ‚wie eine frische Nagelwunde‘ das Bild enthalten ist, so ist es nach Lage des Sachverhaltes auf den Regenbogen umzu-  
 25 deuten, weil man versteht: ‚die eine Nagelwunde wie den Regenbogen trägt‘ — wie in dem Ausspruch: ‚er opfert mit Molken‘ die Vorschrift auf die Molken zu deuten ist<sup>5)</sup>; so haben wir hier eine Samāsokti, die von einer Upamā Leben empfängt.

Hier aber wiederum:

„Allerorts prangen die schönen Seen mit blauen Lotussen“<sup>6)</sup> so  
 „wie mit Augen, mit roten wie mit Antlitzen, und mit Enten-“  
 „päarchen wie mit Busen<sup>6)</sup>.“

1) Von Pāṇini nach Sbh. 1815.

2) Man beachte den Pleonasmus *iha tu . . . ity atra*, der gleich wiederkehrt.

3) Udbhaṭa, wie der Kommentar zu p. 87 gesagt hat, leugnet die *ekadeśinī upamā*, und Rudraṭa lehrt sie ausdrücklich Kāvyaśaṅkara VIII, 29. 31. Es ist doch wohl undenkbar, daß sich Ruṣyaka so direkt unrichtig ausgedrückt habe.

4) Trotzdem Rudraṭa sie definiert hat?!

5) Die Vorschrift (*vidhi*) oder Sinn und Zweck der Vorschrift ruht gemeiniglich im Verbum; wenn aber das, was das Verbum vorschreiben könnte, schon durch eine frühere oder allgemeinere Regel gegeben ist, so liegt Sinn und Zweck der Vorschrift nicht im Verbum, sondern in dem zu ihm gehörigen Substantivum, das somit zum „logischen Prädikat“ (*vidhi*) wird, während das Verbum zum „logischen Subjekt“ *anuvāda* herabsinkt.

6) Dieser Vers ist dem Udbhaṭa I, 42 entlehnt. Doch lautet im Original der 3. Pāda *tarunya iva bhānti sma* statt *pade pade vibhānti sma*. Diese Veränderung ist hier eingeführt, weil nach der ursprünglichen Lesart der Vers eine gewöhnliche Upamā enthält, hier aber eine *ekadeśavivartinī*, die ja Udbhaṭa nicht gelten läßt, gegeben werden soll.

In dieser Strophe erkennt man in den schönen Seen Mädchen 93 nicht infolge einer Samāsokti, weil keine gleichen Attribute gegeben sind. Weil also hier das Mädchen als ‚Bild‘, nicht aber das Wesen eines Mädchens als Eigenschaft der schönen Seen verstanden wird, 5 so ist hier ein ‚nur teilweise ausgeführter Vergleich‘ anzunehmen, da es keine andere Möglichkeit gibt. Wenn aber von einigen ein solcher Vergleich nicht gelehrt wird, so ist er (in ihrem System) nachzutragen<sup>1)</sup>.

Wenn aber (in der Strophe p. 86) in den Worten *keśapāśa-* 10 *livrndena* usw. ein Vergleich in dem Kompositum enthalten ist und dann durch eine andere Auflösung des Kompositum sich die Gleichheit der Attribute hineinbringen läßt, da liegt eine Samāsokti vor, die durch ein eine Ähnlichkeit enthaltendes Attribut zum Ausdruck gebracht wird. Somit liegt kein Widerspruch (mit der obigen 15 Stelle) vor<sup>2)</sup>.]

Und diese Samāsokti kommt zuweilen durch einen Arthāntaranyāsa (Illustration) zustande, indem sie sich entweder in demjenigen Teile befindet, welcher erläutert werden soll, oder in demjenigen, welcher die Erläuterung enthält. Der Reihe nach in 20 folgenden Strophen:

„Als der Mond von der Herbstzeit umschlungen war, ging“  
 „von dannen die Regenzeit, deren Blitzblicke (bez. blitzende Blicke)“  
 „erloschen waren; welche Frauen, deren Brüste eingefallen sind“  
 „(bez. Wolken schwanden), büßen nicht ihre Beliebtheit ein?“  
 25 „Ehe der Edele seinem Streben zu siegen genügt hat, denkt“  
 „er nicht an Frauen; ohne sich der ganzen Welt bemächtigt zu“  
 „haben, nimmt Helios nicht von der Dämmerung Besitz<sup>3)</sup>.“

Hier erkennt man wegen der Attribute „umschlungen“, „deren Blitzblicke (bez. blitzende Blicke) erloschen waren“ von Mond und 30 Herbstzeit das Verhalten von Liebhaber und Geliebten; der in dieser Samāsokti enthaltene spezielle Gedanke wird durch den in dem allgemeinen Gedanken liegenden Arthāntaranyāsa erläutert. Und der allgemeine Gedanke kommt hier durch das Wortspiel (in *payodhara*) zum Ausdruck. Das Attribut, welches die Ähnlichkeit enthält, 35 *śāntatadītkāṭakṣa*, wird durch (die) andere Auflösung des Kompositum ein gemeinsames. — In der zweiten Strophe aber wird ein allgemeiner Gedanke — denn durch die generelle Bedeutung des Wortes Frau wird nur der Begriff ‚Frau‘ ausgesprochen — erläutert durch einen speziellen Gedanken, die Handlung von Helios und 40 Dämmerung, denen das Verhalten zweier Verliebten angedichtet wird durch eine Samāsokti, die zustande kommt durch das Aus-

1) Lies *upasaṁkhyeyaiva*.

2) Ist es denn kein Widerspruch, wenn der Autor, wer er auch sein möge, oben p. 87 die *ekadeśavartinī upamā* (mit Udbhaṭa) leugnet, hier aber (mit Rudraja) anerkennt?

3) Auch in *Rājatarāṅgī* IV, 441, cf. Zachariae, Epilegomena zu der Ausgabe des *Mañkhakośa* S. 39 f.

sprechen der Handlung (i. e. der Besitznahme), das die Angabe des speziellen Geschlechtes (beider: der Helios, die Dämmerung) enthält.  
 94 „In Gestalt gleichsam des umgewickelten Häutungsbandes des“  
 „Leibes des Schlangenfürsten (Vāsuki), welches durch das wuchtige“  
 „Ziehen abgegangen war, haftete Mandākinī lange am abschüssigen“ 5  
 „Gestade (bez. an den Füßen) des Ozeans, wie um den Schmerz“  
 „zu lindern, der bei der Quirlung entstanden war<sup>1)</sup>.“

Hier wird die Mandākinī mittelst einer Apahnuti auf das Häutungsband übertragen und ihr tatsächliches Haften am abschüssigen Gestade infolge eines Wortspieles hyperbolisch mit dem 10 Haften an seinen Füßen identifiziert. Diese Identifikation gibt dann Veranlassung zu der Utprekṣā „um den Schmerz zu lindern, der durch die Quirlung entstanden war“, und diese schließt die Samāsokti in sich, welche das Verhalten von Ozean und Mandākinī als Mann und Frau zum Gegenstand hat. Und so finden Utprekṣā und 15 Samāsokti zur selben Zeit statt.

Ebenso ist (in Kum. S. III, 29): „Die hochroten, in ihrem“  
 „Knospenzustand wie die Mondsichel gebogenen Palāśablüten er-“  
 „schienen wie die frischen Nägelwunden der Wälder, welche mit“  
 „dem Lenze sich vereinigt hatten“ das Verhalten der Wälder als 20 Mädchen der Grund zu einer Samāsokti, welche einen integrierenden Teil einer Utprekṣā ausmacht<sup>2)</sup>. Nach diesen Andeutungen möge man selbst weiter ausführen, wie diese Samāsokti unzählige Variationen hat.

Wenn die Attribute mit einer bestimmten Ab- 25 sicht gewählt sind, (so entsteht die Figur) Parikara.

Diese Figur wird in diesem Zusammenhang aufgeführt, da es sich um den den Attributen beiwohnenden Reiz handelt. Die Attribute sind dann mit Absicht gewählt, wenn sie noch einen unausgesprochenen Gedanken einschließen. Darum handelt es sich hier 30 nicht um den ‚Ton‘, da die Wörter an sich klar und bedeutsam sein sollen<sup>3)</sup>. Und so ist die Bezeichnung Parikara (Gefolge) sinngemäß, weil das unausgesprochene Element zu dem ausgesprochenen Sinn gewissermaßen aufschaut (i. e. ihm dient). Z. B.:

„Vor Duryodhana, dem hochmütigen bogenbewaffneten König,“ 35  
 „in Gegenwart des Freundes der Kurus, Angesichts Kārṇa's und Salya's“  
 „trank ich jetzt aus der mit scharfen Nägeln aufgerissenen Brust“

1) Ich weiß nicht recht āśu zu deuten. Der Übersetzer des Sāhityadarpaṇa, S. 440, hat love-quick. Da aber auch das yasya Schwierigkeiten macht, insofern es neben amburāśeḥ überflüssig ist, so vermute ich darin einen Fehler für āśuganya, was einerseits auf die schnellen Strömungen des Ozeans bezogen wäre, anderseits auf den schnellen Wanderer, dem nachher die Füße massiert werden. —

2) Es handelt sich hier eigentlich um einen Sankara und zwar als Āṅgūgi-bhāva; man sieht nicht recht ein, warum diese Ausführungen hier stehen.

3) Beim „Ton“ aber ist die Bedeutung der Wörter dem unausgesprochenen Sinne subordiniert.

„das lauwarme Blut jenes noch lebenden (Duhśāsana), der des\* 9!  
 „Pāṇḍavaweibes Haare und Kleider zauste<sup>1)</sup>.“

Hier sind die Wörter „des Königs“ etc. klare und bedeutsame  
 Wörter, die voller Ironie sind. Ebenso verhält es sich in der Stelle  
 5 (am Ende des dritten Aktes): „König von Aṅga, Feldmarschall, Lieb-  
 ling des Königs, Verspotter Droṇa's, o Karṇa, jetzt schütze vor  
 Bhīma diesen Duhśāsana!“

Wenn auch der Gegenstand (nicht nur die Attri-  
 bute) gleich ist oder beide (Gegenstände) genannt  
 10 sind, so hat der Śleṣa (die Figur Wortspiel) statt.

Die Gleichheit der Attribute allein ist bei der Samāsokti be-  
 sprochen; in Anbetracht der Gleichheit der Attribute in Verbindung  
 mit ihrem Gegenstand gilt obige (Definition). Wenn zwei Dinge<sup>2)</sup>,  
 von denen beide in den Zusammenhang gehören, oder beide nicht  
 15 in den Zusammenhang gehören, oder von denen eins in den Zu-  
 sammenhang gehört und das andere nicht, durch doppelsinnige  
 Wörter dargestellt werden, so heißt diese Figur Śleṣa. Die beiden  
 ersten Arten finden statt, wenn sowohl die beiden Gegenstände als  
 auch ihre Attribute (verbaliter) gleich sind, die dritte Art aber,  
 20 wenn nur die Attribute es sind. Wenn (bei der dritten Art) auch  
 die beiden Gegenstände gleich wären und durch den Sinn, Zusammen-  
 hang usw. sich ergäbe, was der ausgesprochene (und was der un-  
 ausgesprochene) Sinn sein sollte, so läge (nicht diese dritte Art),  
 sondern ein Fall des Tones vor, der auf dem zweiten Sinne beruht<sup>3)</sup>.  
 25 In den beiden ersten Arten aber gelten der erste und der zweite 96  
 Sinn als ausgesprochen. Darum sagt er: „oder wenn beide Gegen-  
 stände genannt sind“; dies ist gesagt mit Beziehung auf die  
 dritte Art. Dagegen beziehen sich (die Worte): „wenn auch der  
 Gegenstand gleich ist“ auf die andern zwei Arten. Beispiele in  
 30 obiger Reihenfolge:

*yena dhvastam ano 'bhavena bali-jit kāyaḥ purā strikṛto*  
*yaś co 'dvṛttabhujāṅgaḥ ravalayo 'gaṃ gāṃ ca yo 'dhārayat |*  
*yasyā 'huḥ śaśimath-śiro-hara iti stutyam ca nāmā 'marāḥ*  
*pāyāt sa svayam Andhaka-kṣaya-karas tvam sarvado Mādhavaḥ ||*

35 „Schützen möge dich der alles verleihende Ansiedler (oder Ver-  
 „nicht) der Andhakas Mādhava, der Ungeborene, der den Wagen“  
 „zertrümmerte und einstens seinen die mächtigen (Dānavas) be-“  
 „siegenden Leib zum Weibe machte, der die böse Schlange tötete,“  
 „der im Laute wohnt, der den Berg (Govardhana) und die Erde“

1) Veṅṣaṃhāra IV, 1.

2) Noch unentschieden ob es Gegenstände oder ihre Attribute sind.

3) Es wird nämlich der *avācyārtha* durch die *vyañjanā* zur Erkenntnis  
 gebracht, cf. K. Pr. 2, 14. Der zweite Sinn ist also *vyañgya*. Nach dem  
*Dhvanyāloka* p. 95 würde dies dennoch ein Śleṣa sein; der „Ton“ würde erst  
 dann vorliegen, wenn der erste und der zweite Sinn durch eine hinzuge dachte  
 Figur (z. B. Vergleich) in inneren Zusammenhang gebracht würden, ib.



„hielt, dem die Götter den preiswürdigen Namen ‚Enthaupter des‘  
„Mondfeindes‘ (Rāhu) gaben.“

(Anders aufgelöst:)

*yena dhvastamanobhavana Balijitkāyaḥ purā 'strīkṛto*  
*yaś co 'dvṛttabhujāṅgahāravalayo Gaṅgāṃ ca yo 'dhārayat |* 5  
*yasyā "huḥ śaśimat śīro Hara īti stūṭyaṃ ca nāmā 'marāḥ*  
*pāyāt sa svayam Andhakakṣayakaras tvāṃ sarvado 'mā-dhavaḥ ||*

„Immerdar möge dich schützen der Gemahl der Umā, der“  
„Andhakatöter, der Vernichter des Liebesgottes, der einstens des“  
„Balitöters Leib zum Pfeile machte, der schwellende Schlangen“ 10  
„als Halskette und Armbänder trägt und die Gaṅgā (auf dem“  
„Haupte) hielt, dessen Haupt die Götter mondbekrönt nannten“  
„und dem sie den preiswürdigen Namen ‚Hara‘ gaben.“

*nītanām ākulibhāvaṃ lubdhair bhūriśīlimukhaiḥ |*  
*sadyśe vanavṛddhānāṃ kamalanāṃ tadikṣaṇe ||* 15

„Ihre Augen waren ähnlich im Walde, bez. Wasser, aufge-“  
„wachsenen Gazellen, bez. Lotussen, welche in Verwirrung gesetzt“  
„waren durch Jäger mit vielen Pfeilen, bez. durch viele gierige“  
„Bienen.“

*svecchopajātaniṣayo 'pi na yāti vaktum* 20  
*dehī 'ti mārgaṇasatais ca dadāti duḥkham |*  
*mohāt samākṣipati jīvanam apy akānde*  
*kaṣṭam manobhava īśvaradurvidagdhāḥ |<sup>1)</sup>*

„Ach, wie Amor ist ein törichter Fürst; (denn) obgleich sich“  
„ihm nach Wunsch sein Wirkungskreis (Objekte) bietet, kann man“ 25  
„ihn doch nicht bekörpert nennen, und er bereitet einem Leid durch“  
„hundert Pfeile, durch Verblendung verkürzt er willkürlich das“  
„Leben; bez. obgleich ihm nach Wunsch die Mittel zur Verfügung“  
„stehen, so nützt es doch nichts, zu ihm zu sagen ‚gib‘, und er“  
„bereitet einem Leid durch hundert (Fehl)bitten; in seiner Torheit“ 30  
„verkürzt er einem ohne Grund den Lebensunterhalt“).

In dem ersten Beispiel bilden Viṣṇu und Śiva das Thema und  
im zweiten die Lotusse und Gazellen, aber nicht weil sie Vergleichs-  
gegenstand sind, im dritten bildet der Fürst das Thema, Amor aber  
nicht. Diese (drei Arten des Śleṣa) sind wiederum dreifach, je nach- 35  
dem (die Zweideutigkeit) im sprachlichen Ausdruck, im Inhalt oder  
in beidem ihren Sitz hat.

1) Harṣacarita 2. U. (p. 54):

2) In der Ṭīkā zu Śāh. D. 10, 12 (p. 465), wo der letzte Pāda lautet:  
*kaṣṭam prasūnaviśikhaḥ prabhur alpabuddhiḥ*, wird *na yāti* im zweiten Falle  
mit *viṣayān nā 'nubhavati* erklärt, was etwas gewaltsam ist, und *dehīti* zum  
folgenden gezogen, was leichter wäre. Im Kommentar zum Harṣac., dessen Er-  
klärung im übrigen meine Übersetzung wiedergibt, wird *īśvaradurvidagdhā*  
auch noch auf *Manobhava* gedeutet *īśvara* = *Hara*, *durvidagdhā* = *duṣṭa-*  
*tvād viśeṣeṇa dagdhāḥ*. Was dann aber das *tvā* bedeuten soll, wird nicht  
gesagt.

Wenn der (äußerlich gleiche) sprachliche Ausdruck doch hinsichtlich der Betonung als Akutus usw. oder der Artikulation verschieden ist, da liegt Śabdaśleṣa (Wortspiel) vor, wobei meistens die Wörter verschieden abzutrennen sind<sup>1)</sup>; Arthaśleṣa (Zweideutigkeit findet statt, wo Verschiedenheit des Akzentes usw. nicht vorliegt, wo also die Wörter nicht verschieden abgetrennt werden müssen. Durch Verbindung beider entsteht der Ubhayaśleṣa; z. B.: 97

*raktacchadatvaṃ vikacā vahanto*  
*nālam jalaiḥ saṃgatam ādadhānāḥ |*  
 10 *nīrasya puṣpeṣu-rucim samagrām*  
*padmā virejūḥ śramaṇā yathai 'va | 2)*

„Die Lotusse prangten weit geöffnet mit roter Blumenkrone und\*  
 ,ihrem vom Wasser umspülten Stengel, jedes Gefallen an (andern)\*  
 „Blumen vernichtend, gerade wie Mönche in rotem Gewande, kahl\*  
 15 „geschoren und nicht hinlänglich Bekanntschaft mit dem Wasser\*  
 „pflegend<sup>3)</sup> und jede Neigung zu Amor abtuend.“

Hier ist ein Arthaśleṣa in *raktacchadatvaṃ* usw., ein Śabdaśleṣa in *nālam* usw.<sup>4)</sup> Doch ich befürchte, zu eingehend zu werden, wollte ich dies im einzelnen ausführen.

20 Da nun der Śleṣa nicht zur Anwendung kommt, ohne daß gleichzeitig andere Figuren auftreten, so benimmt er diesen die (selbständige) Geltung<sup>5)</sup> und bewirkt (nur), daß sie mitempfunden werden<sup>6)</sup>. Einige argumentieren folgendermaßen: Da der Śleṣa, wie sich an dem obigen Beispiel *yena dhvastamanobhavana* und andern  
 25 zeigt, sein Feld für sich hat, so besteht mit nichts die (von den

1) Der vedische Akzent gilt im klassischen Sanskrit nicht mehr; darum heißt es K. Pr. 2, 19 ausdrücklich *veda iva kāvyo na svāro viśeṣapratilīkṛt*. Trotzdem gelten zwei nur durch den vedischen Akzent unterschiedene Wörter nicht als gleich, wenn auch nur theoretisch, da die Poetiker ja Grammatik studiert hatten. Die Erwähnung von *svāra* ist durch die bekannten Verse, welche die Ermittlung der Bedeutung eines Wortes lehren, veranlaßt: *samyogo viprayogaś ca sūhacaryam virodhitā | arthah prakaraṇam liṅgaṃ śabdasyā 'nyasya sannidhiḥ || sāmāthyam aucitī deśaḥ kālo vyaktiḥ svarūdayaḥ śabdārthasā 'navacchede viśeṣasmytihetatvaḥ ||* l. c. Übrigens ist die oben zitierte Erklärung des K. Pr. nicht ohne Widerspruch geblieben. Zunächst dient nach Sarasvatikanṭhābharāṇa 2, 56 *svāra*, was nur durch *pluta* exemplifiziert wird, zum *arthaviśeṣa*; dann aber rechnet Govinda im *Kāvya-pradīpa* zu obiger Stelle *udātṭādi* dazu und gibt ein Beispiel davon. Aber das sind natürlich nur gelehrte Schrullen.

2) Von Śakavṛddhi nach Sbh. 1817.

3) Fast wörtlich, aber natürlich nicht wie bei uns ironisch gemeint.

4) In zwei MSS. steht hierhinter: „Bei Verknüpfung beider der Ubhayaśleṣa“ eine offenbare Glosse; denn da die von Ruyyaka gegebene Strophe ein *udāharāṇam* des Ubhayaśleṣa ist, so könnte er nicht fortfahren: *granthagaurābhayāt tu prīṭhā no'dāhṛtam* (es müßte übrigens dann auch *udāhṛtaḥ* heißen).

5) Es gilt der Grundsatz: wenn eine Regel überall, wo sie angewendet werden könnte, mit andern Regeln, die ein weiteres Gebiet der Geltung haben, in Konflikt gerät, so setzt sie letztere außer Geltung.

6) Dies ist nach dem Kommentar die Lehre Udbhaṭa's.

Gegnern behauptete) Unmöglichkeit seines selbständigen Auftretens und darum benimmt er den andern (Figuren) nicht ihre Geltung, sondern es hat eine Vermischung (des Śleṣa) mit andern Figuren statt. Andere sagen: weil der Śleṣa nicht schwächer ist (als die andern Figuren), so wird er von diesen nicht um seine Geltung 5 gebracht<sup>1)</sup>. Die erstgenannte Ansicht<sup>2)</sup> ist folgendermaßen zu verstehen. Diese Figur (der Śleṣa) hat (zwei oder) mehrere Gedanken zum Gegenstand, welche entweder zum Thema gehören, oder nicht 98 dazu gehören, oder teils dazu gehören, teils nicht. In den beiden ersten Fällen liegt eine Tulyayogitā (p. 70) vor, in dem dritten 10 haben wir ein Dīpaka (p. 71); da also von diesen beiden Figuren das ganze Gebiet des Śleṣa vollständig eingenommen wird und auf Grund der beiden noch andere als sekundäre Erscheinungen auftreten<sup>3)</sup>, so hat er (der Śleṣa) gar kein eigenes Gebiet für sich. Folglich werden die andern Figuren, da ihnen die selbständige Geltung 15 entzogen ist, nur nebenher mitempfunden. In dem Beispiel *yena dhvastamanobhavana* wird eine Tulyayogitā mitempfunden, insofern als beiderlei Inhalt als den Gegenstand ausmachend erscheint.

[Da<sup>4)</sup> nun das Verhältnis zwischen dem, was schmückt (Figur), und dem, was geschmückt wird (Ausdruck oder Gedanke), so ge- 20 dacht werden muß wie das gemeinverständliche Verhältnis zwischen der Grundlage und dem, was auf ihr enthalten ist, so liegt in *raktacchadatvam* eine Sinnfigur vor, weil sie auf zweierlei Sinn beruht, in *nālam* aber eine Wortfigur, weil sie auf zweierlei Ausdruck beruht. Nach dem Grundsatz: „wo der Sinn verschieden ist, muß auch 25 der Ausdruck verschieden sein“<sup>5)</sup>, beruht zwar in Fällen wie *raktacchadatvam* die Figur ebenfalls auf dem Ausdruck; da aber die Verschiedenheit des Ausdrucks erst durch Reflexion erkannt ist, während der direkte Eindruck ihn als einheitlich erscheinen läßt, so besteht doch keine Verschiedenheit des Ausdrucks. In Fällen 30 wie *nālam* aber wird die Verschiedenheit des Ausdruckes durch den direkten Eindruck gewährleistet, da dabei (bei *nālam* und *na alam*)

1) So nach der durch das Pratīka gewährleisteten Lesart *bādhyatvam*. Die Erklärung des Kommentars ergibt aber gerade das Gegenteil: weil der Śleṣa schwach und die anderen Figuren stark sind (setzt er sie nicht außer Geltung).

2) Udbhaṭa's und seiner Schule.

3) Nämlich die Upamā, da für Tulyayogitā und Dīpikā Voraussetzung ist *upamāyasya gamyatvam*.

4) Die eingeklammerte Stelle scheint wieder von einem eingeschalteten Zettelchen herzuführen, nachdem Jemand eine Untersuchung angestellt hat, weshalb in *raktacchadatvam* ein *arthasleṣa* und in *nālam* ein *śabdāsleṣa* vorliegen solle, wie Ruyyaka kurz angegeben hatte. Vielleicht ist es die Erklärung, die Ruyyaka einem Schüler auf dessen Befragen gegeben und dieser aufgeschrieben hatte. Daß diese Untersuchung mit dem unmittelbar Vorausgehenden und Folgenden in keinem Zusammenhang steht, ist klar. Durch ihre Streichung wird erst der Zusammenhang hergestellt.

5) Der Kommentar zitiert den Vers *yāvanta evam arthāḥ syuḥ śābdāḥ tāvanta eva hi*.

verschiedene Artikulation usw. vorliegt. Darum also ist im ersteren Falle doppelter Sinn mit einem Ausdruck zusammengewachsen, wie zwei Beeren an einem Stiel, während im zweiten Falle (der Ausdruck) selbst zusammengewachsen ist, wie das Holz und sein Lack-  
 5 (überzug). (Man könnte nun folgendermaßen argumentieren): in dem ersten Falle liegt eine Wortfigur vor, weil (der Doppelsinn) auf dem Ausdruck beruht, insofern er besteht wenn jener Ausdruck da ist, und fehlt wenn jener Ausdruck fehlt (i. e. durch einen syno-  
 10 Schmuck sei, das beruht auf dem allbekannten Verhältnis zwischen Grundlage und dem auf ihr Enthaltene<sup>1)</sup>]. 99

Und so bedingt in Fällen wie: *sakalakalam puram etaj jātaṃ samprati sudhāmśubimbam iva*<sup>2)</sup> die Gleichheit des Ausdruckes nicht, daß es ein Vergleich sei, wie die Gleichheit der Eigenschaft  
 15 erkennen, der bewirkt, daß ein Vergleich mitempfunden wird<sup>3)</sup>. Wenn aber eine Metapher einen Śleṣa in sich schließt, dann kommt der Śleṣa auf Grund der Metapher zum Bewußtsein, in dritter Instanz<sup>4)</sup> aber empfindet man es definitiv als eine Metapher; aus  
 20 diesem Grunde wird durch die Metapher der Śleṣa außer Geltung gesetzt. Und ebenso setzt die Samāsokti derjenigen Art, bei der die Gleichheit der Attribute auf Wortspiel beruht, da das (nicht in den Zusammenhang gehörige) Substrat derselben zu supplieren ist<sup>5)</sup>, den Śleṣa außer Geltung. (Betrachten wir folgende Strophe):  
 25 „Daß Vivasvat, obgleich bekannt in der Welt als *trayīmaya*<sup>6)</sup>“  
 „(oder vedenfest), zur *vāruṇī* (Westen oder Wein) ging, darum,  
 „mein' ich, stürzte er vom Astaberge und drang deshalb eben, um“  
 „sich zu reinigen, in das Vāḍavafeuer ein.“

In dieser Strophe (werden) dem Vivasvat das Stürzen, was so-  
 30 viel ist wie die Verbindung mit einem tiefer gelegenen Orte, und das Eindringen in das Vāḍavafeuer (beigelegt), was beides dem tatsächlichen Vorgang gemäß ist; diese beiden werden nun mit einer auf dem Śleṣa beruhenden Hyperbel als nicht verschieden identifiziert mit Kastenverlust und Scheiterhaufenbesteigung, die ihrerseits begründet  
 35 sind in der verbotenen Handlung, nämlich zum Weine gehen, in Ver-

1) Nicht aber auf dem logischen Verhältnis von *anvaya* und *vyatireka*, wodurch das Kausalverhältnis bedingt wird.

2) Eine Āryāzelle: jetzt ist diese Stadt voller Lärm (*sa-kalakalam*) geworden, wie die volle (*sakalu-kalam*) Mondscheibe.

3) Das Folgende ist gegen Udbhaṭa und seine Schule gerichtet, nach der ein Śleṣa überall dort die maßgebende Figur ist, wo er mit andern Figuren zugleich auftritt.

4) Zuerst empfindet man die Metapher, zu zweit den Śleṣa, zu dritt und letzt die Metapher. Als Beispiel nennt der Kommentar *vidvānmānasahamṣa*, oben p. 38.

5) Vgl. p. 84 f. Das Beispiel des Kommentar ist *upoḍharāgeṇu* p. 85.

6) *trayīmaya* ist ein Beiwort der Sonne, Apte s. v.

bindung stehend mit der Vedenfestigkeit. Diese (Identifikation) besteht in der Beilegung andersgearteter Handlungen<sup>1)</sup>; auf letzterer beruht die Utprekṣā in den Worten „mein' ich“, „deshalb eben um sich zu reinigen“. Derjenige durch die Figur Virodha<sup>2)</sup> geschmückte Bestandteil des Inhaltes, auf welchen mit „deshalb eben“ 5 Bezug genommen wird, wird als Grund, und „um sich zu reinigen“ als Zweck gedeutet. Somit liegt also eine Utprekṣā sowohl des Grundes als auch des Zweckes vor. Die Figur Virodha besteht in der Scheinbarkeit des Widerspruches. Darum tritt, während der Schein des Widerspruches (in obiger Strophe) besteht, die (doppelte) 10 Utprekṣā des Grundes und des Zweckes ein; nachher aber die Auflösung des Widerspruches. Weil nun der Śleṣa alle andern Figuren außer Geltung setzt, so bewirkt er hier, daß die Figur Virodha nur mit empfunden wird.

Nunmehr soll untersucht werden, ob da, wo zwar der ganze 15 Satz dazu dient, die in Rede stehende Sache (darzustellen), aber kraft eines dopsinnigen Wortes eine in dem auszusprechenden Gedanken enthaltende Andeutung, die auch Suggestion (*upakṣepa*) heißt, besteht, ob da der Śleṣa oder der Ton, der auf der Bedeutung der Wörter beruht, vorliegt. Es ist jedenfalls kein Śleṣa; denn der 20 doppelte Inhalt soll ja nicht dargestellt werden als das wirklich Ausgesprochene, das aus der Konstruktion des Satzes folgt<sup>3)</sup>. Noch auch der Ton; denn da der suggerierte Inhalt nicht ohne Verbindung (mit dem direkt ausgesprochenen ist), so kann auch nicht zwischen ihm (und dem andern) ein unausgesprochener Vergleich 25 beabsichtigt sein. Eine andere Möglichkeit (als Śleṣa und Ton) gibt es nicht. Was ist da also zu machen? Ich will es sagen; es ist sicher, daß in dem genannten Falle der Ton vorliegt, da der Śleṣa aus dem angegebenen Grunde nicht statthaben kann. Nämlich, bei dem Tone, der auf der Bedeutung der Wörter beruht, wird, 30 weil der andere Sinn (mit dem ausgesprochenen) unverbunden ist, um eine Verbindung herzustellen, ein Vergleichsverhältnis substituiert; wenn aber die Verbindung auf andere Weise, ohne Zuhilfenahme des Vergleichsverhältnisses, begründet werden kann, warum sich dann gerade auf diesen Ton mit unausgesprochenem Vergleich 35 kaprizieren? Auch der Ton mit unausgesprochenem sachlichen Element ist bei ihm (dem auf der Bedeutung der Wörter beruhenden Tone) berechtigt. Darum (heißt es im *Kāvyaaprakāśa* 4, 13):

102 „Wo eine Figur oder ein sachliches Element als das Haupt-  
„sächliche auf Grund des Ausdrucks zum Bewußtsein gelangt, da“ 40  
„ist der Ton, der auf der Bedeutung der Wörter beruht, anzu-“  
„erkennen, (und zwar) als von zweifacher Art.“

1) *atatkriyāyoga*.

2) Der scheinbare Widerspruch zwischen *trayīmayāḥ* und *vāruṇīm praty agamat*.

3) Das scheint mir mit dem *anvitātvena abhidheyatayā* gemeint zu sein.

Hier ist also<sup>1)</sup> ausgesprochen, daß der auf der Bedeutung der Wörter beruhende ‚Ton‘ zweifacher Art ist. Und so muß man auch in dem vorliegenden Falle, wo die Funktion des Andeutens auftritt, den ‚Ton‘ mit unausgesprochenem sachlichem Element als auf der Bedeutung der Wörter beruhend annehmen. Betrachten wir folgende Strophe:

„Das Reich des Äthers verlassend, weil sich Kauśika's (Indra's,<sup>2)</sup>  
 „der Eulen, und Viśvāmitra's) Himmelsgegend auftrat, im Bast-  
 „gewand der grauen Farbe<sup>3)</sup> ging der Rājan (Mond und König)  
 10 „sofort zum Astaberge; und auch seine Geliebte, die Nacht, das  
 „mit lauten Bienenschwärmen klagende Lotusbeet wie einen Sohn“  
 „besänftigend, eilte davon.“

Hier<sup>3)</sup> in der Geschichte Hariścandra's wird der Schilderung des Tagesanbruchs gemäß angedeutet, daß, als der durch das Wort  
 15 *rājan* benannte Mond zum Untergang gelangt war, der König Hariścandra in Begleitung seines Weibes Uśinārī und seines Sohnes Namens Rohitāśva wegen des ihm von Viśvāmitra bereiteten Ungemachs morgens sein Reich verließ und nach Benares zog. Und so bedeutet das Wort Kauśika in dem ausgesprochenen Zusammen-  
 20 hange Indra oder Eule, aber auf den angedeuteten Gedanken bezogen Viśvāmitra. Durch (die Worte) ‚Bastgewand‘ und ‚Sohn‘ soll aber das Vergleichsverhältnis ohne Rücksicht auf den angedeuteten Gedanken lediglich durch die faktische Ähnlichkeit zum Ausdruck  
 25 Zusammenhanges in einer Verbindung steht, so haben wir in obiger Strophe den auf der Bedeutung der Wörter beruhenden ‚Ton‘ mit unausgesprochenem tatsächlichem Element.

103

(Betrachten wir folgende Strophe):

„Der zuerst die Lockenfülle mit festem Griff an sich reißend“  
 30 „mit seinem Mund an meinem Munde und seinem Hals an meinem“  
 „Halse sich eng an meine Brüste preßt, dann an meinem Hintern“  
 „sich anklammernd zuletzt mir zu Füßen fällt, ein solcher ist mir“  
 „lieb! ‚Kind, du hast keine Scham mehr!‘ Nicht doch, nicht“

1) *nyāyabhavanabandhena* lasse ich in der Übersetzung weg, weil seine genaue Bedeutung unklar ist.

2) Wörtlich: graue Farbe als Bastgewand tragend.

3) Manmaṭa's Beispiel ist durchaus zutreffend: „Wanderer, hier ist keine Idee von Bettstreu auf dem steinigen Boden des Dorfes; wann du nach Anblick der aufziehenden Wolke (oder des üppigen Busens) hier bleiben willst, so bleibe!“ Denn der zweite Gedanke, den das zweideutige Wort *unnaapūharan* verrät, ist durchaus vom ausgesprochenen verschieden und es besteht auch zwischen beiden keine Ähnlichkeit. Aber bei Ruyyaka's Beispiel liegt die Sache viel verwickelter. Zwischen den Naturvorgängen am Morgen und der Handlung Hariścandra's besteht in der Tat eine Ähnlichkeit. Doch ist es dem Dichter nicht um diese Ähnlichkeit zu tun, sodaß alles in letzter Linie auf einen unausgesprochen Vergleich hinausläufe, was man als die *viśrānti* bezeichnet, sondern die Ähnlichkeit dient nur dazu, den unausgesprochenen Sachverhalt, das Hariścandracaritra, erraten zu lassen. Und insofern handelt es sich hier um *vastu-dhṛmī*.

„doch, du Einfalt! Warum sollte ich mich des Überwurfes<sup>1)</sup> „schämen?“

Man glaube nicht etwa, daß in dieser Strophe der Śleṣa mit Ausschluß anderer Figuren vorliege; denn wir haben hier eine Apahnuti (p. 50). Wenn man sagt, daß hier nicht die Figur Apahnuti bestände, weil tatsächlich die Ablehnung nur (*mātra*) um die Ähnlichkeit (zu zeigen) auftritt, so widersprechen wir. Denn die Apahnuti ist auf beiderlei Weise möglich: als Ablehnung, die auf eine Ähnlichkeit hinausläuft, oder eine Ähnlichkeit, die auf eine Ablehnung hinausläuft, weil sich in beiden die Ablehnung einer wirklichen Sache findet. Der Kern der Frage (ist in folgendem Verse ausgesprochen):

„Wo um eine Ähnlichkeit erkennen zu lassen die Ablehnung“ „statthat, da liegt eine Apahnuti vor; und wo um etwas abzu-“ „lehnen, die Ähnlichkeit gezeigt wird, auch da liegt eine Apahnuti“<sup>2)</sup> „vor“.

Die erste Art wurde an ihrem Orte (p. 50 ff.) durch Beispiele belegt; die zweite aber habe ich jetzt aufgezeigt. Somit steht fest, daß der Śleṣa nicht ein Feld für sich mit Ausschluß anderer Figuren habe und daß er darum alle übrigen Figuren außer Geltung setzt.

Oben behandelten wir die Samāsokti, die statt hat, wenn man aus dem in den Zusammenhang gehörenden das nicht hineingehörende versteht, jetzt wollen wir im geraden Gegensatz dazu die Aprastutaprasāṃsā behandeln, die statt hat, wenn man, umgekehrt, aus dem nicht in den Zusammenhang gehörenden das in ihn gehörende versteht.

104 Aprastutaprasāṃsā ist, wenn man aus dem nicht in den Zusammenhang gehörenden das in ihn gehörende versteht, wobei zwischen beidem das Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern, von Ursache und Wirkung oder das der Gleichartigkeit besteht.

Das nicht in den Zusammenhang gehörende zu schildern ist unpassend, weil es eben nicht in den Zusammenhang gehört; aber wenn es auf das in ihn gehörende abzielt, kann es unter Umständen doch passend sein. Doch könnte man dieses nicht aus jenem verstehen, wenn keine Beziehungen zwischen beiden bestehen, weil sonst eben alles möglich wäre; bei einer vorhandenen Beziehung aber tritt ein solches Verständnis ein, doch nur auf Grund einer der drei genannten Beziehungen, weil diese als Ursache dafür gelten können, daß man dazu komme, eine andere Sache zu denken. Diese drei Beziehungen sind: das Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern, das Verhältnis von Ursache und Wirkung, und die Gleichartigkeit. Beim Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern kann aus dem

1) *colaka* ein langes bis auf die Füße reichendes Frauengewand.

2) Cf. *Kāvya Pradīpa* zu X, 32, wo dieser Vers mit etwas abweichendem Wortlaut zitiert und von dem Kommentator Vaidyanātha Tatsat den Udbhaṭṭādi-matānusāriṇaḥ zugeschrieben wird.

Allgemeinen das Besondere und aus dem Besonderen das Allgemeine verstanden werden; also zwei Fälle. Beim Verhältnis von Ursache und Wirkung ergeben sich in derselben Weise zwei Fälle. Bei der Gleichartigkeit gibt es nur eine Möglichkeit. So ergeben sich fünf Arten dieser Figur. Bei der auf Gleichartigkeit beruhenden Art gibt es zwei Fälle: Ähnlichkeit und Kontrast. Der Inhalt ist dreifach, je nachdem er möglich, unmöglich, oder teils das eine, teils das andere ist.

Wenn aber doppelsinnige Wörter gebraucht werden, so unterscheidet sich unsere Figur vom Śleṣa dadurch, daß in ihr der zweite Inhalt nicht ausgesprochen wird. Denn wir haben erklärt, daß beim Śleṣa der mehrfache Inhalt ausgesprochen ist.

Ein Beispiel dafür, wie aus dem Allgemeinen das Besondere verstanden wird:

15 . . . . .<sup>1)</sup>  
Hier ist das Besondere, der Tod Prahasta's, das, was in den Zusammenhang gehört, aber ein allgemeiner Gedanke ist ausgesprochen. 105

Ein Beispiel dafür, wie aus dem Besonderen das Allgemeine verstanden wird:

20 „Was du aus jenes Munde (hörtest), will nicht viel sagen;“  
„daß nämlich jener Tor einen Wassertropfen auf einem Lotusblatt“  
„für eine Perle hielt; höre noch mehr als dies: als er ihn sachte“  
„ergriff und dieser durch die leichte Bewegung der Fingerspitze“  
„zerstob, da jammerte er unablässig: ,wohin ist er davongeflogen?“  
25 „und er findet keinen Schlaf aus Herzeleid.“

Der allgemeine Gedanke, daß sich Toren um Nichtiges abmühen, ist das Intendierte; aber ein besonderer Fall wird erzählt<sup>2)</sup>.

Ein Beispiel dafür, wie aus der Ursache die Wirkung verstanden wird:

30 „Wir wollen sehen, was sie jetzt anfängt“, so denkend hielt“  
„ich mich steif. Ob der Elende mich wirklich anredet“, so denkend“  
„geriet sie in Zorn. In dieser eigentümlichen Situation, die durch“  
„unsere beiderseitigen verlegenen Blicke noch pikanter wurde.“  
„lachte ich unter irgend einem Vorwande, sie aber ließ eine Träne“  
35 „fallen, die ihre Festigkeit brach!“<sup>3)</sup>

Hier ist das Intendierte das Resultat: wie „ist ihr auf die Spitze getriebener verliebter Streit beigelegt?“ Ausgesprochen ist die Ursache der Beilegung desselben.

Ein Beispiel dafür, wie aus der Wirkung die Ursache verstanden wird, ist folgende Strophe:

40 „Der Mond ist wie mit Collyrium bestrichen, der Blick der“  
„Gazellenweibchen gleichsam gläsern, die Koralle gleichsam von“

1) Die Prakritstrophe ist so verdorben, daß nichts damit zu machen ist.

2) Bhallaṭa 94, wo in b *akasmāḍ api*, in c *tatas* statt *śanais*, in d *name* statt *hake* steht. Abhinavagupta zu Dhvanyāloka p. 42 gibt auch dieses Beispiel für unsere Figur.

3) Bhallaṭa 42.



„verblichener Röte, das Gold gleichsam schwarz, für Rauheit halte“  
 „ich sozusagen den Gesang in den Kehlen der Kokilaweibchen“,  
 „und vor Sītā sind, ach, der Pfauen Schweife gleichsam tadelhaft<sup>1)</sup>“.

Hier wird aus der fingierten Bestreichung des Mondes mit Collyrium usw., was als Wirkung erscheint und das Intendierte ist,<sup>5</sup> die übermenschliche, große Schönheit des Antlitzes usw. (der Sītā), was die Ursache von jenem und das Nichtintendierte ist, verstanden. Darum haben wir hier eine Aprastutaprasāṃsā.

106 Man könnte folgendes Bedenken erheben: Wenn eine Aprastutaprasāṃsā dort angenommen wird, wo aus der Wirkung die Ursache<sup>10</sup> verstanden wird, dann würde auch in den beiden folgenden Strophen, die anerkannte Beispiele des Paryāyokta sind, die Aprastutaprasāṃsā angewandt sein, nämlich (Udbhaṭa IV, 13):

„Der die Ursache war, daß die Frauen Gajāsura's ihre Haare“  
 „lang hängen ließen, Tränen vergossen, mit ihren Händen die Brüste“<sup>15</sup>  
 „blutig schlugen und ihre Armbänder zerbrachen<sup>2)</sup>“  
 und:

„(Viṣṇu), der durch das Gewaltwort, das seines Diskus' Schlag“  
 „sprach, die Weiber Rāhu's beim Liebesgenuß auf das Küssen“  
 „beschränkte und sie um der Umarmungen Ungestüm brachte.“<sup>20</sup>

Denn hier wird aus dem Hängenlassen der Haare und den andern Umständen bei den Frauen Gajāsura's, also aus der Wirkung, die Ursache: die Tötung Gajāsura's, erkannt, und ebenso wird aus der besonderen Art des Liebesgenußes der Frauen Rāhu's die Ursache derselben: die Enthauptung Rāhu's verstanden. Dasselbe gilt<sup>25</sup> auch bei anderen Fällen des Paryāyokta. Somit würde für das Paryāyokta kein Feld übrig sein, da dasselbe von der Aprastutaprasāṃsā eingenommen ist. (Wir erwidern:) das schlägt nichts. In diesem Falle, wo aus der Wirkung die Ursache verstanden wird, da gibt es zwei Möglichkeiten: die Wirkung kann erstens das Inten-<sup>30</sup> dierte, zweitens das Nichtintendierte sein. Wo die Wirkung das Intendierte ist, weil sie ebenso wie die Ursache geschildert zu werden verdient, da wird vermittelt der Wirkung die Ursache durch Umschweif ausgesprochen; das ist also die Figur Paryāyokta. Da hat nämlich die Wirkung eine größere (poetische) Schönheit<sup>35</sup> als die Ursache, und darum wird sie geschildert, wie das in den beiden Beispielen der Fall ist. Denn in dem ersten ist auch das Schicksal der Frauen Gajāsura's, weil es durch die Macht des Erhabenen (Śiva) verursacht ist, das Intendierte; und ebenso verhält es sich mit dem Schicksal der Frauen Rāhu's. Darum liegt dabei<sup>40</sup> keine Aprastutaprasāṃsā vor. Wo aber, obgleich die Intention auf die Ursache geht, die nicht intendierte Wirkung geschildert wird, da ist handgreiflich eine Aprastutaprasāṃsā wie in dem Beispiel: „Der Mond ist gleichsam mit Collyrium bestrichen“ usw. und andern.

1) Bālarāmāyaṇa I, 42 (auch Mahānāṭaka V, 66).

2) Was alles die Witwen tun.

Denn hier gehören der Mond und die übrigen Dinge offenbar nicht zur Sache, weil es ihre Vorbilder, das Antlitz usw., tun. Darum wird hier aus der nicht intendierten Wirkung, der Bestreichung des Mondes mit Collyrium usw., das Intendierte, die Schönheit des Antlitzes usw., als das, was Leuten von Geschmack gefällt, verstanden, weshalb eben es eine Aprastutaprasāṃsā ist. Und in gleicher Weise, wo der ausgesprochene Gedanke einen andern, der auch ausgesprochen werden sollte, dadurch, daß er zu des letzteren Ausstattung dient, ihn veranlaßt, dem ersteren zuzustimmen (oder zu bestätigen)<sup>1)</sup>, da liegt Paryāyokta vor. Wo hingegen der Gedanke, weil er nicht intendiert ist, selbst in einem andern, der intendiert ist, ganz aufgeht, da liegt die Aprastutaprasāṃsā vor. Das ist die genaue Unterscheidung. Nach diesem Grundsatz erkennt man in folgender Strophe ein Paryāyokta<sup>2)</sup>:

- 15 „König, die Prinzessin läßt mich nicht sprechen, und auch“  
 „die Königinnen stehen stumm da; Buckelige, gib mir zu essen;“  
 „noch immer nicht speisen der Prinz und seine Begleiter.“ Also“  
 „sprach in deiner Feinde Palast der von Wanderern aus seinem“  
 „Käfig befreite Papagei in dem leeren Gemache zu den einzelnen“  
 20 „(genannten Personen), als er sie auf den Gemälden sah.“

Andere<sup>3)</sup> aber führen aus, daß hier eine Aprastutaprasāṃsā zu Recht besteht; denn weil die Ursache, der Gedanke: „als deine Feinde erfuhren, daß du zu einer Strafexpedition dich anschicktest, flohen sie eilig davon“ das Intendierte ist, so ist der (ausgesprochene) Gedanke, die Wirkung, nicht intendiert; da das Ver-  
 25 halten des königlichen Papageien nicht die Intention des Dichters ausmacht, so geht es in dem intendierten Gedanken ganz auf. Jedenfalls steht fest, daß die Verteilung des Gebietes zwischen Paryāyokta und Aprastutaprasāṃsā richtig dargestellt ist.

- 30 Dies sind Beispiele für (Gleichartigkeit bei) Ähnlichkeit<sup>4)</sup>.

Per Contrarium folgendes:

„Glücklich sind die durch Berührung der Wasserlilien kühlen“ 108

1) *āgūrayati* (auch p. 121), der Ausdruck ist vom *āgur* hergenommen, worüber Aitar. Br. 2, 28 und Haug's Anmerkungen zu der Stelle zu vergleichen ist.

2) Hiermit übt Ruyyaka Kritik an Mammaṭa, der diese Strophe als ein Beispiel für die Aprastutaprasāṃsā anführt K. Pr. X, 13. Sie selbst steht in der *Khaṇḍaprāsasti* 119 (Pandit V, p. 61).

3) *Kāvya Prakāśa* l. c. heißt es nur: „*uttra prasthānodyatam bhavantaṃ jñātvā sahasaiva tvadarayaḥ palāyya gatā iti kārṇave prastute kuryam uktam*“. In unserm Texte kehren zwar diese Worte zum Teil wieder, es ist aber ein neuer Gesichtspunkt eingeführt. Wem diese erweiterte Erörterung angehört, ob sie von Ruyyaka fingiert, oder einen Schüler Mammaṭa's zum Urheber hat, läßt sich nicht entscheiden.

4) Da aber keine gegeben sind, so muß ein Zettel verloren gegangen sein, wie der Kommentar sagt. Es müßten viele Beispiele gewesen sein, weil diese Art besonders häufig sei. Daß es wenigstens drei waren, zeigt schon der *Plural etāni*.

„Waldwinde, die ungehindert den wie Nymphäen dunkeln Rāma“  
„berühren (dürfen).“

Hier wird aus dem nicht intendierten Gedanken: „die Winde sind glücklich“ der intendierte „ich bin unglücklich“ durch Kontrast verstanden.

Wenn das Ausgesprochene möglich ist, dafür sind die angeführten<sup>1)</sup> Strophen Beispiele; bei dessen Unmöglichkeit folgendes Beispiel<sup>2)</sup>:

„Wer bist du?“ „Ach ich will es dir gestehen; wisse, ich“  
„bin ein vom Schicksal geschlagener Śakhoṭakabaum!“ „Du scheinst“  
„das aus Lebenüberdruß zu sagen!“ „Recht bemerkt!“ „Warum?“  
„Ich will es dir sagen. Zur Linken steht ein Feigenbaum; der“  
„wird von allen Wanderern bereitwillig aufgesucht, aber ich, ob-“  
„schon am Wege stehend, habe noch nicht einmal Schatten, um“  
„damit anderen zu nützen.“

Hier ist das Ausgesprochene unmöglich, weil eine Unterredung mit einem leblosen Dinge nicht denkbar ist. Und doch ist es zweckmäßig, weil es auf das Intendierte abzielend gleich beim ersten Eindruck durch Übertragung auf dieses verstanden wird.

Beiderlei (mögliches und unmögliches) kommt vor in folgender<sup>3)</sup> Strophe:

„Innen viele Löcher und außen viele Dornen, warum hat die“  
„der Lotusstengel? Damit man die *guṇa*'s (Tugenden und Fäden)“  
„nicht knicke<sup>3)</sup>.“

Hier findet sich in dem Ausgesprochenen Beiderlei: die Dornen<sup>35</sup> sind beim Knicken als Grund möglich, die Löcher aber nicht. Aber es ist durchaus passend, weil man es als auf das Intendierte abzielend durch Übertragung auf dieses versteht. Somit ist alles in Ordnung. Dasselbe Beispiel kann auch für diese Figur mit angebrachtem Śleṣa dienen.

109 Wir hatten fünf Arten aufgestellt nach dem Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern, von Ursache und Wirkung, und dem der Gleichartigkeit. Wenn von diesen beide: das Allgemeine und das Besondere, bzw. die Ursache und die Wirkung ausgesprochen sind, so tritt der Arthāntaranyāsa zutage; wenn beide gleichartige<sup>35</sup> Dinge ausgesprochen sind, der Drṣṭānta; wenn das Nichtintendierte ausgesprochen und das Intendierte erraten wird, so ist es eine Aprastutaprasaṃsā. So ist die Unterscheidung (dieser Figuren).

Da durch die eben ausgesprochene Regel die Rede auf den Arthāntaranyāsa gekommen ist, so definiert er ihn.

Die Begründung eines vorgebrachten, zum Thema gehörenden Gedankens nach dem Verhältnis vom Allgemeinen und Besondern oder dem von Ursache und Wirkung heißt Arthāntaranyāsa.

1) Nämlich die durch Verlust des Zettels ausgefallenen.

2) Cf. Dhvanyāloka p. 219.

3) Bhallaṭa 23.

- Des vorgebrachten d. h. dargestellten begründenswerten zum Thema gehörigen Gedankens, vor oder nach dem Begründenden, vorgebrachten Gedankens Begründung, Motivierung, nicht aber dessen logisches Begreifen als etwas ganz Neues, das ist 5 der Arthāntaranyāsa. Jenachdem das Allgemeine das Besondere begründet oder das Besondere das Allgemeine gibt es zwei Arten; und jenachdem die Wirkung die Ursache, oder die Ursache die Wirkung begründet, gibt es wieder zwei Arten<sup>1)</sup>. Da nun bei jeder dieser vier Arten die Ähnlichkeit oder der Kontrast zwei 10 Unterarten bedingt, so gibt es im Ganzen acht Arten. Wenn nun auch der Gebrauch oder das Fehlen des Wortes „denn“ (oder weil, nämlich), sowie die Stellung des Begründenden am Anfang oder Ende weitere Unterarten möglich macht, so macht diese Einteilung auf Leute von Geschmack keinen Eindruck, weil sie nicht auf 15 innerer Verschiedenheit beruht. So haben wir denn hier acht Arten aufgestellt, der Reihe nach wie folgt:
- „Welchem (Himālaya), dem Ursprunge endloser Kostbarkeiten,\* 110  
 „der Schnee nicht zur Verminderung seiner Beliebtheit gereichte;“  
 „denn ein einziger Fehler verschwindet in der Fülle der Vorzüge“  
 20 „wie der Flecken des Mondes in seinen Strahlen<sup>2)</sup>.“
- „Ein über das Gewöhnliche erhabener Wandel verleiht die“  
 „Stellung (in der Welt); das Geschlecht der Männer ist nicht der“  
 „Grund ihrer Vornehmheit: der Heilige, der den Vātāpi vernichtete,“  
 „ward aus einem Krüge geboren, aber seine kecke Tat war das“  
 25 „Austrinken des unvergleichlichen Ozeans.“
- „Man tue nicht übereilt eine Tat, Urteilslosigkeit ist der“  
 „Boden für die größten Unfälle: denn das Glück, auf Vorzüge er-“  
 „picht, erwählt selbst sich den mit Überlegung handelnden Mann<sup>3)</sup>.“
- Für die Ursache, nämlich nicht übereilt zu handeln und mit 30 Überlegung zu handeln, ist die Wirkung, daß das Glück ihn wählt, das Begründende durch Ähnlichkeit. Konträr dieser Wirkung jener Ursache ist das Boden-für-das-Unglück-sein, was die per contrarium begründende Wirkung der Urteilslosigkeit ist, die ihrerseits konträr dem nicht-plötzlich-Handeln ist.
- 35 „Erde, sei fest! Schlange, trage sie! Du, Schildkrötenkönig,“  
 „halte diese Beiden! Weltelefanten, strebet alle drei zu tragen:“  
 „Rāma spannt eben Siva's Bogen<sup>4)</sup>.“
- Hier wird das Spannen von Siva's Bogen, die Ursache für die Aufforderung an die Erde fest zu sein, als das Begründende genannt.
- 40 Das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen per contrarium angewandt:
- „Ach und weh! Das Leben hat sich arg gegen mich ver-“ 111  
 „gangen<sup>5)</sup>, daß ich ein solches hartes Wort muß sagen: glücklich“

1) Der Kāvyaśrakaṣa erkennt diese letzten zwei Arten nicht an.

2) Kum. S. I, 3.

3) Kirāt. II, 30.

4) Mahānāṭaka I, 21.

5) Lies *aparāddham*.

„sind die untergegangen sind, ehe sie hienieden die Demütigung“  
„ihrer Freunde sehen.“

Hier ist dem Unglücklichsein, das dadurch nahegelegt wird, daß sich das Schicksal gegen den Betreffenden vergangen hat, das Glücklichsein konträr, das durch das dem Leben entgegengesetzte 5 Untergegangensein bedingt ist, und dies ist hier in der Form eines Allgemeinen als das Begründende ausgesprochen. Ein Beispiel für das Verhältnis von Ursache und Wirkung per contrarium haben wir oben gegeben. Andere Unterarten, wie die durch den Gebrauch oder das Fehlen von ‚denn‘ usw., bedingte möge man sich selbst 10 zurechtlegen. Wegen des Mangels größeren Reizes, der ihnen innewohne, werden sie hier nicht aufgezeigt.

Nachdem wir den Arthāntara(nyāsa) auf Veranlassung der Aprastutaprasāṃsā besprochen haben, wird jetzt, da von dem was erraten wird, die Rede war, das Paryāyokta besprochen. 15

Paryāyokta ist, wenn auch das zu Erratende durch eine andere Wendung ausgesprochen wird.

Wie kann ausgesprochen sein, was erraten werden soll? Weil auf eine andere Weise nicht ausgesprochen werden kann, was erraten werden soll — denn dieselbe Sache kann nicht zu derselben 20 Zeit in derselben Fassung sowohl erraten als ausgesprochen werden —, so wird sie indirekt durch die Wirkung usw. ausgesprochen, weil die Wirkung usw. dabei als etwas Intendiertes geschildert zu werden verdient. Dadurch unterscheidet sie sich von der Aprastutaprasāṃsā. Dies ist ausführlich, als von der Aprastutaprasāṃsā die Rede war, 25 dargelegt worden, und mag man sich daselbst darüber informieren. Ein Beispiel:

112 „Dessen (Hayagrīva's) Krieger im Nandanahain geringschätzig“  
„die Sprossen des Pārijātabaumes anfaßten, welche der Genuß von“  
„Śaci's Haaren verwöhnt hatte.“ 30

Hier wird vermittelt der Wirkung Hayagrīva's Eroberung des Himmels geschildert und es wird seine Machtfülle gezeigt, wie aus der Ursache so auch aus der Wirkung. Darum soll auch die Wirkung geschildert werden, und somit ist dies ein Fall des Paryāyokta. 35

Da von dem Erraten als dem Reiz der Wendung die Rede ist, so nennt er jetzt die Vyājastuti.

Vyājastuti liegt vor, wenn aus einem Lob Tadel, oder aus einem Tadel Lob verstanden wird.

Wo etwas, das als Lob ausgesprochen wird, aus einem triftigen 40 Grunde diesen Charakter einbüßt und auf einen Tadel hinauskommt, da liegt wegen der Unwahrheit ein Scheinlob vor; so angesehen haben wir eine Art von Vyājastuti. Wo aber durch den Wortlaut ein Tadel zum Ausdrucke gelangt, der aber ebenso wie vorhin gesagt seinen Charakter einbüßt und auf ein Lob hinauskommt, 45 da liegt eine zweite Vyājastuti vor, indem man das Wort erklärt.

*vyājana* zum Scheine, was (zuerst) wie Tadel aussieht, *stuti* ein Lob. Dadurch, daß hier ein besonderer Reiz der Wendung in der Form von Lob und Tadel da ist, unterscheidet sich diese Figur von der *Aprastutaprasāmsā*. Beispiele für sie in derselben Reihenfolge sind:

- 5 „He Ozean, der du mit Leichtigkeit einen Bodhisattva be- 11:  
 „schämst, wozu weitläufiger Reden? Kein Anderer hat wie du sich“  
 „zur Aufgabe gemacht, Andern Gutes zu tun, weil du aus Mitleid“  
 „der Wüste hilfst die Last der Schande zu tragen, die ihr die“  
 „Abneigung, dürstenden Wanderern Beistand zu leisten, einge-“  
 10 „bracht hat.“

Hier versteht man durch die *progressio ad contrarium* das Gegenteil des Gesagten.

- „Der Flecken des Mondes, der Hals des Tripurabesiegere,“  
 „Murāri, die von Brunstsaft geschwärzten Backen der Weltelefanten“  
 15 „zeigen sich, o Zierde des Erdkreises, noch heute mit Schwärze“  
 „getüncht; sage, was ist denn weiß geworden von deinem Ruhme<sup>1)</sup>?“

Indem die Lückenhaftigkeit des Gebietes des Ruhmes, der Ursache der Weiße, aufgezeigt wird, wird nach dem Grundsatz „Bei Verbot von Einzelem ist das Übrige erlaubt“ verstanden, daß der  
 20 Königsruhm mit Ausnahme von einigen Gegenständen alle Dinge weiß färbt.

- „Was sollen die Geschichten, die sich in fremden Häusern“  
 „zutragen? Aber ich, von Natur schwatzhaft als Südländer, kann“  
 „den Mund nicht halten: Haus an Haus, auf den Märkten, auf dem“  
 25 „Platze, in der Kneipe, treibt sich herum wie eine Tolle deine“  
 „Geliebte, juchhe! die Gloria<sup>2)</sup>.“

Hier ist ein in Angriff genommener Tadel, der auf ein Lob hinauskommt, durch die Wendung „juchhe, die Gloria“ gebrochen, sodaß er sich nicht voll auswächst. Dies ist ein unreines<sup>3)</sup> Beispiel.

- 30 Indem er das Erraten betrachtet als Gelegenheit für (das 11:  
 Hervorheben) einer besonderen Eigenheit des Intendierten<sup>4)</sup>, nennt er jetzt die Figur *Ākṣepa* (Zusatz).

Wenn etwas zum Thema gehöriges, das entweder ausgesprochen ist oder noch ausgesprochen werden  
 35 soll, scheinbar negiert wird, damit man eine besondere Eigenheit desselben erkenne, so ist das ein *Ākṣepa*.

Eine zum Thema gehörige Sache ist, gerade weil sie zum Thema gehört, beabsichtigt, gesagt zu werden; eine solche (mithin)

1) Von Rājasekhara nach Sbh. 2563.

2) Von Mātāṅgadvākara, Sbh. 2544.

3) Da Abhinavagupta zu Dhvanyāloka p. 44 diese Strophe als Beispiel der *vyājastuti* gibt, so sieht der Kommentar in dem Ausdruck unrein *śliṣṭa*, der eigentlich besage, daß dies gar kein Beispiel für unsere Figur sei, einen gegen Abhinavagupta gerichteten Tadel.

4) Ich verbessere *prakṛta*.

der Darstellung würdige Sache zu negieren (oder unterdrücken) ist nicht angängig. Wird nun die Negierung ausgesprochen, so verliert sie ihre eigentliche Bedeutung (qua Negierung) und wird zu einer scheinbaren Negierung. Eine solche (scheinbare Negierung) wird gebraucht, um eine besondere Eigenheit als in dem Inten- 5 dierten liegend zum Verständnis zu bringen; ohne dies wäre es so törricht, als wenn man einen Elefanten waschen wollte. Diese scheinbare Negierung richtet sich entweder gegen etwas schon Ausgesprochenes oder gegen etwas, das im Begriffe ist, ausgesprochen zu werden, insofern seine Darstellung schon eingefädelt ist. So 10 ergeben sich hinsichtlich des Ākṣepa (Zusatz) zwei Wege. Wenn sein Gegenstand ausgesprochen ist, ist der Ākṣepa eine Überlegung, die nach dem Motiv (der Negierung) fragt; wenn der Gegenstand erst noch anzusprechen wäre, dann ist der Ākṣepa eine Vorausankündigung<sup>1)</sup> in der Form eines Herbeiziehens. Nach dieser Be- 15 deutungsverschiedenheit des Wortes *ākṣepa* gibt es zwei Ākṣepa's; also sagt man. Bei der Art dieser Figur, wo ihr Gegenstand ausgesprochen ist, hat dasjenige, welches als das Beabsichtigte negiert wird, den Zusatz<sup>2)</sup>; wo aber ihr Gegenstand noch anzusprechen wäre, wird das Beabsichtigte negiert, aber etwas mit diesem in 20 Verbindung stehendes Allgemeineres hat die besondere Eigenheit. Darum (weil *ākṣepa* in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird) ist das Charakteristikum dieser Figur in zweifachem Sinne zu verstehen. Die besondere Eigenheit muß, weil sie nicht mit Worten gegeben wird, erraten werden. Bei dem Ākṣepa, wo 25 dessen Gegenstand ausgesprochen ist, wird zuweilen eine Sache negiert, zuweilen das Aussprechen derselben; das ergibt zwei Arten. Wo aber sein Gegenstand noch anzusprechen wäre, da wird nur das Aussprechen desselben negiert. Das aber geschieht mit Hinsicht auf das Allgemeine<sup>3)</sup>, indem es negiert wird, zuweilen als 30 in der Besonderheit beruhend, zuweilen aber, nachdem ein Teil (des Allgemeinen, das negiert wird) schon ausgesprochen ist, als in dem anderen Teile beruhend; das ergibt wieder zwei Arten. So gibt es von dieser Figur vier Arten.

Da man von einem Verhältnis von genus und species ausgeht, 35 das durch die sprachliche (nicht sachliche) Gleichheit (des Merkmals beider Arten) bedingt ist, so ist das Verhältnis von Art und Varietäten nur ein fingiertes. Belege in derselben Reihenfolge wie oben:

„Junger Mann, ich bin keine Botin; ich habe es nicht ge-“  
 „macht, daß sie dich liebt. Ich tue nichts als meine heilige“ 40  
 „Pflicht, wenn ich sage: sie stirbt und dich trifft die Schande.“  
 „Ich möchte sagen: „sei wieder gut!“ aber es paßt nicht,“  
 „wo du nicht zürnst; und sagte ich: „ich will so etwas nicht“

1) *āgūraṇa*. Siehe oben p. 107 note 1.

2) *ākṣepa*, nach dem Kommentar = *viśepa*.

3) Lies *pratijñayā* mit dem Kommentar.

„mehr tun“, so wäre es ein Eingeständnis, und sagte ich: „ich“ 11  
 „hab' mir nichts vorzuwerfen“, so würdest du das auch anders“  
 „ansehn. Was ich in diesem Falle sagen kann, weiß ich nicht,“  
 „Geliebte.“

5 „Liebchen, zögere ein Weilchen, bis ich mein ob der Trennung“  
 „erschüttertes Herz beruhigt habe und dir etwas sagen kann.“  
 „Doch nein, geh nur fort, was soll ich reden.“

„Der Mondschein ist Dunkelheit, des Kuckucks Schlag Säge-“  
 „(ton), der Tau Ätzsatz, Armbänder aus Lotusfasern sind des Todes-“  
 10 „gottes Zähne: alles dies ist jetzt unheilsschwanger, und sie, die“  
 „zart ist wie eine Śirīṣablüte, wird vermutlich, ach — doch wozu“  
 „das verdamnte Reden.“

In den beiden ersten Beispielen liegt der Ākṣepa vor, dessen  
 Gegenstand ausgesprochen ist, und zwar der Reihe nach der, wo  
 15 eine Sache, und der, wo ihre Aussprache negiert wird. Hier wird  
 vermittelt der Negierung des Ausgesprochenen, des Botinnen-  
 dienstes, eine besondere Eigenheit, daß sie die Wahrheit spricht<sup>1)</sup>,  
 usw. (zu verstehen gegeben); und ebenso wird vermittelt der  
 Negierung der zum Ausdruck gelangenden (Idee der) Verzeihung  
 20 eine besondere Eigenheit (zu verstehen gegeben), daß sie nämlich  
 durch Unterdrückung der zornigen Erregung gewährt werden müsse.  
 In den beiden letzten Beispielen liegt der Ākṣepa vor, dessen  
 Gegenstand noch auszusprechen wäre, und zwar wird der Reihe  
 nach 1. in Gestalt des Allgemeinen (des Sprechens überhaupt) das  
 25 Beabsichtigte, und 2. nach Aussprache eines Teiles der andere  
 Teil in klaren Worten auszusprechen negiert. Und dabei kommt  
 dem Beabsichtigten, das auszusprechen wäre und mit den Worten  
 „dir etwas sagen kann“<sup>2)</sup> schon angekündigt ist, die besondere  
 Eigenheit zu, daß es starken Unwillen erregen wird, usw. und  
 30 ebenso (im nächsten Beispiele), nachdem bereits ein Teil ausge-  
 sprochen ist, kommt der andere noch auszusprechende Teil, näm-  
 lich „stirbt“, die Besonderheit zu, daß er unaussprechbar ist. So 117  
 kommen also folgende vier Momente beim „Zusatz“ vor: 1. die  
 beabsichtigte Sache, 2. deren Negierung, 3. ob der Unzulässigkeit  
 35 der Negierung ihre Unwirklichkeit, 4. die Mitteilung einer besonderen  
 Eigenheit. Es ist also nicht die Aussprache einer Negierung, noch  
 die Negierung von etwas Ausgesprochenem, sondern der Zusatz  
 einer Aussage durch eine Negierung, insofern die Unwirklichkeit  
 der Negierung in der Position resultiert. Als eine (verwandte) Art  
 40 (dieser Figur) wird (gleich) die Negierung durch Position gelehrt.  
 So liegt im Harṣacaritra in der Stelle „angemessen der Königin“,  
 das wäre Eigenlob“, und in der andern<sup>3)</sup> „Ich gehe“, das ent-

1) Ich lese wie Rasagaṅgādhara p. 426, *vastuvāditvādir* statt *vāstavatt-*  
*Letztere Lesart gibt auch einen Sinn, nur ist das ādi überflüssig.*

*Abhisamam iti* für *bhanitisamam iti*.

der Nirn. Sag. Ausgabe.



118 spräche nicht meiner Liebe“, ein Ākṣepa vor, dessen Gegenstand ausgesprochen ist. Jedoch in der Stelle<sup>1)</sup> „wenn (du denkst), ‚er ist noch ein Kind‘, so darfst du mich erst recht nicht verlassen, oder ‚er muß gehütet werden‘ so ist das Asyl deiner Arme meine Hut“ ist nicht an den Ākṣepa zu denken. Denn hier soll nicht 5 das Gesagte, daß er nämlich ein Kind sei, negiert werden, vielmehr versteht man es so, daß seine Kindheit der Grund ist, weshalb das Verlassenwerden negiert werde. Darum ist es kein Ākṣepa. Welcher Art Reiz ist dann in dieser Figur? Es ist die zweite Art von der Vyāghāta genannten Figur, die wir später (p. 139) 10 besprechen werden. Der Kernpunkt der Sache ist:

„Der Grund für die Bezeichnung als Ākṣepa ist, daß das“  
 „Beabsichtigte negiert werde; aber es gilt nicht als Negierung,“  
 „wenn sie geschieht, damit etwas anderes (i. e. das Gegenteil) um“  
 „so leichter getan werden könne.“ 15

Betrachten wir folgende Beispiele:

„Ihr Dichterfürsten, hütet den Nektar der Poesie, der entsteht“  
 „bei der Quirlung des Ozeans der Dichtkunst; denn ihn zu rauben“  
 „sind Plagiatoren den Daityas vergleichbar wie geschaffen. Oder“  
 „mögen sie nur nehmen soviel ihnen beliebt, für die Dichterfürsten“ 20  
 „ist das keinerlei Verlust: so viele Schätze ihm die Unsterblichen“  
 „auch entnommen, das Meer ist noch heute die Schatzkammer“  
 „(ratnākara)<sup>2)</sup>.“

„Schließet mit Felsplatten die Tore der Felsgrotten im“  
 „Sandelgebirge! Endlich soll einmal der Wind, der Quäler ver-“ 25  
 „lassener Mädchen, den Kerker kennen lernen! Mit einem Pfeile“  
 „seine Gazelle<sup>3)</sup> tötend, haltet den Zug des Südwindes auf; so“  
 „bittet den großen Häuptling der Śābaras, der da in der Höhle“  
 119 „des Sandelgebirges wohnt. Doch nein, umsonst! Es unterbleibe“  
 „die Demütigung (vor dem Wilden); denn die Kirāten wollen keine“ 30  
 „Feindschaft mit Marut, der ja bei ihrem Liebesgetändel die Er-“  
 „hitzung der Śābarafrauen lindert<sup>4)</sup>.“

Hier ist nicht an einen Ākṣepa zu denken. Denn wir haben hier die Negierung von etwas Ausgesagtem, und das ist noch kein Ākṣepa, [weil dieser, wie wir sagten, beim Aussprechen einer 35 Negierung (i. e. wo diese die Aussage bildet) eintritt<sup>5)</sup>. Der poetische Reiz wird hier durch die Negierung selbst verursacht, aber sein Vorhandensein allein genügt nicht, daß man die Figur für einen Ākṣepa halte.]

1) Ib. p. 184. Ausführlicher bespricht unser Autor diese Stelle unten p. 139.

2) Vikramāṅkad. I, 11, 12.

3) Vāyu wird auf einer Gazelle reitend dargestellt. *vātaharinī*'s erwähnt Harṣac. p. 95.

4) Vikramāṅkad. VII, 8, 10, 11.

5) Dies stimmt nicht zu dem oben p. 117 Gesagten: *tena na niṣedha-vidhiḥ, na vihitaniṣedhaḥ; kim tu niṣedhena vidher ākṣepaḥ*. Wenn man also nicht annehmen will, daß der Autor selbst sich so inkorrekt ausgedrückt habe, müßte die im Text eingeklammerte Stelle wieder eine *kroḍāpatrikā* sein.

Dieser Ākṣepa findet sich auch als suggerierte Figur; z. B.:  
 „Freund, vertraue nicht den Hetären! Welches Unheil richten“  
 „sie nicht an in ihrer ausschließlichen Liebe zum Gelde!“

Denn bei diesen Worten einer Hetäre, wo von ihren Fehlern  
 5 die Rede ist, versteht man (als Hintergedanken): ich bin keine  
 Hetäre. Aber es liegt keine Negierung (direkt) vor, weil nur  
 gegen die Hetäre gesprochen wird, insofern ihr die Stellung einer  
 Hetäre wirklich zu kommt. Die vorliegende Negierung, deren  
 Annahme auf Hindernisse stößt, wird dadurch zu einer scheinbaren  
 10 und kommt auf eine besondere Eigenheit hinaus, nämlich daß die  
 Sprecherin, die Hetäre, wegen ihrer reinen Liebe gleichgültig gegen  
 das Geld ist usw. So ist dies ein suggerierter Ākṣepa, dessen  
 Gegenstand ausgesprochen ist.

Aber als Beispiel eines Ākṣepadhvani darf man nicht den  
 15 Vers anführen<sup>1)</sup>:

„Der vermag sämtliche Vorzüge Hayagrīva's auszusprechen,“  
 „wer mit Wasserkrügen die Größe des Ozeans zu messen vermag.“

Denn hier muß man die Negierung selbst erraten, nicht aber  
 ihren Schein. Der Satz Sinn ist hier, daß die Vorzüge nicht aus-  
 20 gesprochen (oder aufgezählt) werden können; dadurch wird hier  
 der poetische Reiz bewirkt, nicht durch den Schein einer Negierung,  
 weshalb dabei nicht an einen Ākṣepadhvani zu denken ist.

Jedenfalls bleibt bestehen, daß der Schein einer Negierung,  
 der zu einer Position inkliniert, das Wesen des Ākṣepa ausmacht.  
 25 Nachdem so der Ākṣepa als auf der Negierung eines Beabsichtigten 12  
 beruhend dargestellt worden ist, nennt er jetzt als unter denselben  
 Begriff fallend den Ākṣepa, der auf dem Geheiß von etwas Nicht-  
 beabsichtigtem beruht:

Und ein scheinbares Geheiß von etwas Nicht-  
 30 beabsichtigtem ist ebenfalls ein Ākṣepa.

Wie die Negierung von etwas Beabsichtigtem, eben weil es  
 beabsichtigt ist, widersinnig ist, ebenso ist das Geheiß von etwas  
 Nichtbeabsichtigtem widersinnig, weil es eben nicht beabsichtigt  
 ist; und wenn es doch geschieht, so stößt seine Annahme auf  
 35 Hindernisse und kommt so auf eine Negierung hinaus. Und aus  
 diesem Geheiß (ergibt sich) eine Negierung, die (einem bestimmten  
 Zwecke) dienlich ist; somit bringt das Geheiß eine Negierung her-  
 vor, die auf eine unerwünschte Besonderheit hinauskommt. Weil  
 (diese Figur) eine Negierung ankündigt, ist sie ein Ākṣepa. Bei-  
 40 spielsweise:

„Geh! Wenn du gehst, Geliebter, so seien deine Pfade glück-“  
 „lich! Möge ich selbst dort wiedergeboren werden, wo du dich“  
 „befindest“<sup>2)</sup>.

1) Wie Ānandavardhana Dhvanyāloka p. 111 gotan hat.

2) Kāvyaśārṅga II, 141.

Hier billigt Eine die Reise ihres Geliebten, obschon sie ihr unerwünscht ist, durch Nichtwidersprechen; aber das Geheiß der-  
 121 selben ist unpassend, weil sie unerwünscht ist. So kündigt also  
 dies Geheiß, dessen Annahme auf Hindernisse stößt, die Negierung  
 an. Und der Zweck ist, die unerwünschte Reise als etwas durchaus 5  
 zu vermeidendes darzustellen, was aber nicht auf allgemein so ver-  
 standenen Wörtern beruht<sup>1)</sup>. Und das wird durch das Aussprechen  
 des Wunsches „möge ich selbst dort usw.“, das auf etwas uner-  
 wünschtes hinauskommt, zu verstehen gegeben.

Oder folgendes Beispiel:

10

„Es ist nichts mehr zu sagen! Deinesgleichen sind so stolz.“  
 „Mögen deine Pfade glücklich sein! Was würde mein Flehen be-“  
 „deuten? Aber dies will ich sagen: denke an die kühlen von“  
 „Schwänen belebten Wellen der Godāvārī, die das Erschlaffen vom“  
 „fortgesetzten Liebesspiel uns benahmen!“

15

Wenn hier die ja nicht gebilligte Reise des Geliebten auf den  
 ersten Anblick als zugestanden erscheint, so ist doch dies Geheiß  
 von etwas Unerwünschtem, indem es zu etwas nur Scheinbarem  
 wird, das (charakteristische) Moment des Ākṣepa<sup>2)</sup>; durch die  
 Worte „denke an usw.“ wird die Unterlassung der Abreise stärker 20  
 betont

Deshalb habe ich auch diese Art des Ākṣepa wegen seines  
 gleichen Prinzips als eine neue aufgeführt<sup>3)</sup>.

Beim Ākṣepa kommt, insofern in der Negierung des Er-  
 wünschten wie in dem Geheiß des Unerwünschten etwas Unzu- 25  
 lässiges liegt, ein Element des Widerspruches hinein. Im Zu-  
 sammenhang damit wird nun die Klasse von Figuren dargestellt,  
 die einen Widerspruch in sich bergen. Zunächst wird die Figur  
 Virodha (Widerspruch) definiert.

Virodha ist der Schein des Widersprechenden. 30

122 Wenn von den vier Kategorien (in welche die Wortbedeu-  
 tungen zerfallen) Species usw. eine mit einer widersprechenden  
 gleichartigen und ungleichartigen in Verbindung steht, so ist das  
 ein Widerspruch, und der ist ohne Hebung ein schlimmer Fehler.  
 Wird er aber gehoben, so ist, weil es nur auf den ersten Anblick 35  
 (als ein Widerspruch) erscheint, ein scheinbarer Widerspruch.  
 Species in Widerspruch mit allen vier Kategorien ergibt vier  
 Arten, eine Qualität mit den drei letzten drei Arten, eine Tätigkeit  
 mit einer Tätigkeit und einem Einzelding<sup>4)</sup> zwei Arten, ein Einzelding

1) Ich konjiziere *asamvijñāta*<sup>o</sup>; ob ich den Sinn richtig getroffen habe?

2) Dies scheint der Sinn der Stelle zu sein, in der vielleicht eine Ver-  
 derbnis steckt.

3) Der Kommentar sagt, daß die Neuheit mit Bezug auf Daṇḍin gelte,  
 von dem das erste Beispiel entnommen ist, aber in anderer Weise gedeutet  
 werde. Übrigens habe schon Bhojadeva diese Art des Ākṣepa richtig erkannt.

4) *dravya* ist ein Ding sui generis, von dem es kein zweites Exemplar gibt.

mit einem Einzelding eine Art; im Ganzen also zehn Arten des Virodha.

Die Beispiele nur zur Orientierung:

„Ein alles Maß überschreitender, mit allen Wörtern unaus-“  
 5 „sprechbarer, in diesem Leben nicht zum zweiten Male empfundener,“  
 „wegen Schwindens der Urteilskraft von voller Verwirrung erfüllter“  
 „Affekt macht mich innerlich erstarren und versetzt mich in Glut<sup>1)</sup>.“

Hier wird der Widerspruch zwischen den beiden Tätigkeiten  
 des Erstarrenmachens und in-Glutversetzens durch die Schönheit des  
 10 Gegenstandes<sup>2)</sup> gehoben.

Ferner:

„Weil er der einzige Vorrat des Wassers oder weil er die“  
 „Schatzkammer (*ratnākara*) ist, wenden wir uns zum Ozean, wir,“  
 „deren Herz von Durst (und Gier) verzehrt wird. Wer weiß dies:“  
 15 „der Heilige (Agastya) wird ihn in dem Raume seiner hohlen“  
 „Hände haltend flugs auftrinken, sodaß Walfisch und Delphin in“  
 „seiner Hand zappeln<sup>3)</sup>.“

In dem Gedanken: der Ozean wurde getrunken, liegt ein 12  
 Widerspruch zwischen dem Einzelding und der Tätigkeit, der durch  
 20 die Machtfülle des Heiligen gehoben wird. Ähnlich hat man auch  
 andere Fälle zu erklären.

Da man diese Figur findet, wo sie ihr Feld für sich hat, so  
 meint die Schule Udbhaṭa's, daß, wo sie einen Śleṣa enthält, dieser  
 bewirke, daß der Virodha nur nebenher mit empfunden werde.  
 25 Nach der Ansicht Anderer liegt (in genanntem Falle) ein Saṃkara  
 vor z. B.: *samnihitavāṇdhakāra* (sie, die von dem Dunkel ihrer  
 Haare begleitet war, oder die von der jungen Finsternis begleitet  
 war) *bhāsvanmūrtiś ca* (die von leuchtender Gestalt war, oder die  
 die Gestalt der Sonne hatte); in solchen Fällen sind beide Glieder  
 30 des Widerspruches doppelsinnig, dagegen nur eins in solchen Fällen  
 wie *kupaṭim api* (obschon einen schlechten Gatten, oder den Herrn  
 der Erde) *kalatravallabham* (den treuen Freund seiner Gattin).  
 Diese Figur läßt man dort gelten, wo die beiden einander wider-  
 sprechenden Attribute ein und demselben Dinge zukommen; sind  
 35 sie aber auf zwei Dinge verteilt, so handelt es sich um Asaṃgati  
 und andere Figuren, wie seines Orts gezeigt werden soll.

Nachdem so der Virodha behandelt worden ist, sollen jetzt  
 die auf einem Widerspruch beruhenden Figuren dargestellt werden,  
 und zwar von diesen zunächst diejenigen, welchen das Verhältnis  
 40 von Ursache und Wirkung zugrunde liegt, von denen er zuerst die  
 Vibhāvanā nennt:

1) Mālatīm. I, 28.

2) Ich lasse *aprāptiparyavasānena* unübersetzt; vielleicht *aprāpta°* die  
 die kein Ende findet?

3) Bhallaṭa 108.

124 Wenn trotz des Fehlens der Ursache die Wirkung eintritt, so (ist diese Figur) die Vibhāvanā.

Hier ist nun die Wirkung ohne die Ursache nicht möglich, weil sie diese zur notwendigen Voraussetzung hat; würde die Wirkung anders dargestellt, so wäre ein Widerspruch unausbleiblich. Wenn aber durch irgend eine Wendung es doch so dargestellt wird, dann haben wir die Figur Vibhāvanā, weil dann die Wirkung in besonderer Weise stattfindet<sup>1)</sup>. Und jene Wendung ist die Darstellung des Fehlens einer speziellen Ursache. Der Widerspruch wird dadurch gehoben, daß eine nicht genannte Ursache tatsächlich vorhanden ist. Und da das Fehlen der Ursache vorausgeschickt wird, so empfindet man die Wirkung als stark in Frage gestellt, nicht aber durch diese das Fehlen der Ursache; dadurch unterscheidet sich unsere Figur von der des Virodha, welche der gegenseitigen Infragestellung ihr Leben verdankt. So ist bei der Viśeṣkti durch das Fehlen der Wirkung das Dasein der Ursache als in Frage gestellt zu erkennen, wodurch auch sie von dem Virodha unterschieden ist<sup>2)</sup>.

Wenn auch in dieser Definition von Andern<sup>3)</sup> anstatt des Wortes *kāraṇa* (Ursache) *kriyā* (Aktion) gesetzt wird, so haben wir doch das Wort *kāraṇa* absichtlich gewählt; denn nicht Alle<sup>4)</sup> geben zu, daß die Wirkung ausschließlich das Resultat einer Aktion (*kriyā*) sei, weil nur die Grammatiker dies annehmen. Darum ist ohne Rücksicht auf diese Differenz von dem allgemein anerkannten Standpunkt aus das Wort *kāraṇa* gesetzt.

Zum Beispiel:

„Da trat sie nach der Kindheit in das reifere Alter, einen“  
 „nicht zubereiteten Schmuck des schlanken Leibes, ein nicht Wein“  
 „genanntes Mittel der Berausung, eine Waffe Amors verschieden“  
 „von seinen Blumenpfeilen<sup>5)</sup>.“

Auch in Abwesenheit des allbekannten Rauschmittels mit Namen Wein wird hier im zweiten Pāda die Berausung als

1) Dies soll die etymologische Erklärung von *vibhāvanā* als *viśiṣṭatayā bhāvanāt* sein.

2) Der Kommentar erklärt das folgende für eine schlechte Lesart der Abschreiber. Es müsse heißen: so ist bei der Viśeṣkti durch das Dasein der Ursache das Fehlen der Wirkung als in Frage gestellt zu erkennen. Das sei die Ansicht des Rājānaka Tilaka, der unser Autor meist folge. Vidyādhara, der in der Ekāvalī meist genau dem Ruṣyaka folgt und dessen Gedanken mit etwas andern Worten ausdrückt, hat übrigens hier die Lesart „der Abschreiber“ wiedergegeben, ebenso Mallinātha in seinem Kommentar. Beide kennen ja, wie in der Einleitung gesagt, die Vimarśinī nicht.

3) So Udbhaṭa, wie der Kommentar bemerkt. Udbhaṭa folgt Vāmana IV, 3, 13, und der Kāvyaaprakāśa X, 21 folgt dem Udbhaṭa. Anders Kāvya-darśa II, 199.

4) z. B. die Bauddhas, Kommentar.

5) Kum. S. I, 31.

durch die Jugend verursacht dargestellt. Und obschon es zwei Arten von Berausung gibt, gelten sie doch durch völlige Identifikation hyperbolisch nur als eine einzige. Trotzdem somit eine Hyperbel von unserer Figur unzertrennlich ist, so gelangt sie nicht unter Beiseitesetzung jener zur Geltung, sondern indem sie von ihr das Leben empfängt.

Diese Vibhāvanā ist nun wie die Viśeṣokti doppelter Art, jenachdem der Grund genannt ist oder nicht. Ersteres ist in obigem Beispiel der Fall, letzteres in folgendem:

- 10 „Sie, die da einen ohne Saffransalbung gelben Leib und ohne“ 126  
„Lackschmückung rote Lippenlinie hatte<sup>1)</sup>.“

Hier ist der Grund: das Angeborensein zu erraten.

- [Bei <sup>2)</sup> Gelegenheit der Stelle: „ein nicht zubereiteter Schmuck eine Waffe Amors verschieden von seinen Blumenpfeilen“ werden  
15 verschiedene Ansichten ausgesprochen. Einige sagen, es sei eine Vibhāvanā. Andere<sup>3)</sup> sagen, es sei dies ein Irrtum<sup>4)</sup>, weil Zubereitung für den Putz und die Blumen für die Pfeile nicht als Ursache gelten könnten; es sei vielmehr eine Viśeṣokti, die bei dem Wegbleiben einer Eigenschaft eines Dinges eintritt<sup>5)</sup>. Wieder  
20 andere<sup>6)</sup> sagen, es sei ein Rūpaka, in dem eine besondere Eigentümlichkeit (des betr. Dinges) hervorgehoben werde. Die <sup>7)</sup> Neueren sagen, es sei ein Paripāma insofern das Korrelat (der Metapher) der darzustellenden Sache möglich ist.]

Nachdem er die Vibhāvanā definiert hat, definiert er jetzt die  
25 Viśeṣokti, die das Gegenteil von jener ist.

Das Ausbleiben der Wirkung beim Vorhandensein aller Ursachen heißt Viśeṣokti.

Es ist eine feststehende Regel, daß die vollzähligen Ursachen notwendig die Wirkung hervorbringen, weil andernfalls die Voll-  
30 zähligkeit nicht vorhanden wäre. Wenn sie aber trotz ihrer Vollzähligkeit die Wirkung nicht hervorbringen, so ist das die Viśeṣokti,

1) Udbhaṭa II, 21.

2) Der Kommentar sagt, diese Stelle sei von den Abschreibern irrtümlich hierhin gesetzt; sie schließe direkt an die obige an, die in der Übersetzung mit „Leben empfängt“ endet. Mir ist wahrscheinlicher, daß der ganze Passus von einer Kroṣapatrikā herrührt. Auch der Kommentar erklärt den letzten Satz für einen Zusatz eines Abschreibers. Man beachte, daß es sich nur um die Erklärung von Kum. S. I, 31 handelt.

3) Die Anhänger Vāmana's cf. dessen Kāvya. IV, 3, 23.

4) Ich lese *ṅhrāntam* statt des sinnlosen *vāntam*.

5) Wobei die übrigen übereinstimmenden Eigenschaften um so mehr Gewicht bekommen; Vāmana's Beispiel ist: *bhavanti yatrauśadhayo rajanyām atailapūrāḥ suratāpradīpāḥ* (Kum. S. I, 10).

6) Die Anhänger Udbhaṭa's.

7) Nach dem Kommentar ist dieser Satz ein Zusatz eines Abschreibers. Beim Paripāma (p. 40) handele es sich um *upayoga*, und nicht um *sambhava*. Und so erklärt es auch Mallinātha, der die den Neueren zugeschriebene Ansicht in seinem Kommentar zu Kum. S. I, 10 vertritt.

127 die angewandt wird, um eine besondere Eigenheit bemerklich zu machen. Sie ist doppelter Art, jenachdem der Grund genannt ist oder nicht. In letzterer ist diejenige, in welcher der Grund unerfindlich ist, eingeschlossen; denn das Nichtgesagte ist doppelt: was gedacht werden kann und was nicht. 5

Die Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Ihm, der wie Kämpfer, wenn auch verbrannt, sich kraftvoll“  
 „zeigt bei jeglichem Menschen, Verehrung dem Blumenbogenbewaff.“  
 „neten von unwiderstehlicher Gewalt<sup>1)</sup>.“

„Obschon von seinen Gefährten gerufen der Wanderer ‚ich‘ 10  
 „komme“ antwortete, obschon er aus dem Schlummer erwachte und“  
 „obschon er aufbrechen wollte, löste er sich doch nicht aus seiner“  
 „kauern den Stellung<sup>2)</sup>.“

„Allein besiegt Amor die drei Welten, er, dem Śiva den Leib“  
 „nehmen konnte, nicht aber zugleich auch seine Macht.“ 15

Obgleich hier in Form des Verbrennens die komplette Ursache gegeben ist, so wird doch das Nichteintreten der Wirkung, der Kraftlosigkeit, durch eine jener nicht widersprechende Eigenschaft, nämlich die Kraft selbst, dargestellt; und mit dem Worte „von unwiderstehlicher Gewalt“ ist der Grund angegeben. In ähnlicher 20 Weise sind Anrufen usw. die Ursachen für das Aufgeben der kauern den Stellung; trotz des Vorhandenseins jener tritt dieses nicht ein und was der Grund dafür ist, die erträumte Zusammenkunft mit der Geliebten, ist zwar nicht gesagt, aber kann gedacht werden. Und ebenso ist bei dem Nichteintreten der Wirkung: 25 des Benehmens der Macht, trotz Vorhandenseins der Ursache: Nehmens des Leibes, der Grund nicht genannt und auch nicht zu erdenken, weil er über unser Verstehen hinausgeht. Das Nichteintreten der Wirkung wird zuweilen dargestellt durch das Eintreten einer widersprechenden Wirkung<sup>3)</sup>, gerade wie bei der 30 Vibhāvanā das Fehlen der Ursache durch das Vorhandensein einer widersprechenden Ursache zuweilen gezeigt wird.

Bei solchem Sachverhalt ist in der Strophe:

„Der mich zur jungen Frau machte, der ist noch mein Ge-“  
 „liebster; gleich geblieben sind die Frühlingsnächte und die üppigen“ 35  
 128 „Kadambawinde, duftend von blühendem Jasmin, sind noch die“  
 „gleichen, und auch ich bin noch dieselbe; jedoch sehnt sich mein“  
 „Herz nach dem tändelnden Liebespiel unter dem Vetasibaum am“  
 „Ufer der Revā<sup>4)</sup>.“

eine zweifelerregende Vermischung (*saṁdehasaṅkara*) zwischen 40  
 einer Vibhāvanā und einer Viśeṣokti. Es ist eine Vibhāvanā,

1) Bālarāmāyaṇa III, 11, der Text der Ausgabe hat *śṛṅgārābījāya* für *avāryaviryāya*, wie an unserer Stelle gelesen werden muß.

2) Von Bhaṣcu Bbh. 1838, cf. Dhvanyāloka 38.

3) Die Ekāvalī p. 283 umschreibt *kāryaviruddhasiddhīmukhena*.

4) Von Śilābhāṭṭarika nach Śṛṅgadharaṣṭhāṭṭhā 3768.

insofern die Ursache der Sehnsucht (das Fernsein des Geliebten) widerspruchsvoll mit den Worten „der mich zur jungen Frau machte usw.“ dargestellt ist; und es ist eine Viśeṣokti, insofern im Widerspruch mit der Ursache (des Zufriedenseins), die in den Worten „der mich zur jungen Frau machte usw.“ ausgesprochen ist, die Wirkung, nämlich die Sehnsucht, in den Worten „jedoch sehnt sich mein Herz“ dargestellt ist. Weil (das Fehlen der Ursache bzw. der Wirkung) durch das Gegenteil (der Ursache bzw. Wirkung) dargestellt ist, so kommt die Negierung der Ursache bzw. Wirkung nur nicht deutlich (zu Bewußtsein)<sup>1)</sup>. Und da sich (für keine der beiden Figuren) ein Beweis pro oder contra findet, so ist es eine zweifelerregende Vermischung<sup>2)</sup>.

(*Vāmana*) definiert die Viśeṣokti als eine Figur, bei der das Ausfallen einer Eigenschaft fingiert wird, um die Übereinstimmung der übrigen desto mehr zu erhärten; aber diese Figur gilt in unserem Lehrgebäude als eine Art von Metapher und wird darum nicht besonders gelehrt.

Ogleich die Hyperbel bereits erörtert ist, so wird doch eine Unterart derselben hier, wo von dem Verhältnis von Ursache und Wirkung die Rede ist, nachgetragen:

Bei der Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung oder bei Umkehrung ihrer natürlichen Aufeinanderfolge ergibt sich eine Hyperbel.

Das charakteristische Merkmal von Ursache und Wirkung, daß erstere notwendig zeitlich vorausgeht und letztere notwendig zeitlich folgt, steht ja allgemein fest. Wenn aber, um eine besondere Eigenheit zur Kenntnis zu bringen, von dieser Form Abgang genommen wird, so ist das eine Hyperbel. Und da das Abgehen von dieser Form sowohl auf Gleichzeitigkeit (beider) als auch auf der Umkehrung des zeitlichen Verhältnisses beruhen kann, so ist es zweifach und macht, daß es auch zwei solcher Hyperbeln gibt. Die Beispiele in genannter Reihenfolge:

„Während die Fürsten mit vor unwiderstehlichem Staunen“ „weit sich öffnenden Augenlotussen<sup>3)</sup> zuschauten, da haben, o Kron-“ „juwel der Ritter, Gloria und Fortuna des Feindes, indem sie“ „gleicher Zeit auf dem feinen, scharfen Wege deiner Schwert-“ „schneide spielend gleichsam die eine aus-, die andere einzog, sieh“ „nur, ein Kunststück ausgeführt<sup>4)</sup>.“

„Auf jedem Wege der wie Papageienschnabel schöne Glanz“ „der Sprossen, in jeder Himmelsgegend der Wind, der die Sträucher“ „tanzen läßt, auf jeden Mann schüttet schnell seine Pfeile der“

1) d. h. wir wissen nicht, ob die Ursache oder die Wirkung negiert werden soll.

2) Vergleiche unten p. 200.

3) Lies *netrotpalam* statt *nīlotpalam*.

4) Lies *cāruṣ ābhā* mit *Subhāṣitaratnabhāṇḍāgāra*.



„Liebesgott, und in jeder Stadt hat das schmollende Grübeln der  
„Schönen aufgehört.“

In dem ersteren Beispiel ist in dem mit dichterischer Kühn-  
heit erfundenem Gegenstande der Einzug des Glücks des Feindes  
die Ursache des Auszuges ihres Ruhmes; diese beiden, die also nicht  
gleichzeitig sind, werden als gleichzeitig dargestellt. Im letzteren  
Beispiele hat das Aufhören des Schmollens zur Wirkung das Schießen  
von Amors Pfeilen; das Nacheinander dieser beiden, wie es natur-  
gemäß sein sollte, ist aber in umgekehrter Reihenfolge dargestellt<sup>1)</sup>.  
Die besondere Eigenheit, die zu Bewußtsein gebracht wird, ist das  
schnelle Eintreten der Wirkung.

Wenn jene beiden an verschiedenen Orten sind,  
(heißt die Figur) Asaṃgati.

Die beiden, nämlich Ursache und Wirkung. Denn an welchem  
Orte die Ursache ist, an demselben Orte sieht man auch die  
Wirkung; denn das in der Küche befindliche Feuer erzeugt nicht  
den auf dem Berge befindlichen Rauch. Wenn aber die Ursache  
als an einem Orte, die Wirkung als an einem andern befindlich  
dargestellt wird, da haben wir die Figur Asaṃgati wegen der Auf-  
hebung der naturgemäßen *samgati* (Zusammensein). Sie wird von  
dieser Stelle besprochen, weil von widerspruchsvollem Kausalitäts-  
verhältnis die Rede war; z. B.:

„Meistens sind die Fürsten nach ihrer Charakteranlage dem“  
„Zuträglichen abgeneigt und der Sinnenlust ergeben; (aber) die“  
„makellosen Minister befällt das mächtige Fieber: der Tadel der“  
130 „Welt. Aufs höchste zu verehren sind diejenigen von preiswürdiger“  
„Tugend, welche im Walde innere Zufriedenheit finden. Besser ist“  
„ein (solcher) außenstehender Verehrer (Diener); in jeder Beziehung“  
„pfui über die Minister!“

Hier befindet sich das Vom-zuträglichen-abgeneigtsein, der  
Grund für das Opfer-des-Fieber-Tadel-seins, an einem anderen Orte  
(als dieses); daher die Asaṃgati. Oder:

„Sie ist ein Kind, ich spreche bescheiden; sie ein Weib, ich“  
„ängstlich; sie trägt zwei schwellend erhabene Brüste, ich bin von“  
„einer Last bedrückt; sie ist gehemmt von schwerer Hüfte, ich“  
„kann nicht gehen; durch Fehler Anderer bin ich ungeschickt“  
„geworden; ach welches Wunder?“<sup>2)</sup>

Das durch die Jugend veranlaßte bescheidene Sprechen ist eins  
und das durch die Liebe veranlaßte ein anderes, beide werden aber

1) Ich habe in der Übersetzung *tulyatvena* ausgelassen, das auch in der  
sonst allerdings unannehmbaren Lesart von K fehlt. Wahrscheinlich hat ein  
Leser in unserer Strophe einen Fall von Gleichzeitigkeit zu sehen geglaubt,  
wie es wohl auch vom Dichter gemeint war. Aber die Reihenfolge der Schilder-  
ung kann auch als Nacheinander der Vorgänge gefaßt werden. Übrigens wurde  
bereits p. 69 auf die hiesige Darstellung verwiesen, und das dortige Beispiel  
aus Kuṭṭanīmata ist jedenfalls besser gewählt.

2) Amaruka 34.

hier völlig identifiziert. Ähnlich verhält es sich auch in anderen Fällen.

Die Entstehung einer heterogenen Wirkung oder eines Nachteiles und die Zusammenfügung zweier heterogener Dinge heißt Viṣama.

Weil von Widerspruch die Rede ist, wird diese Definition gegeben. Wenn entgegen der Regel, daß die Wirkung den Eigenschaften der Ursache gemäß ist, eine heterogene Wirkung sich zeigt, so ist das ein Viṣama. Und ebenso, wenn Jemand sich um einen bestimmten Zweck bemüht, diesen aber nicht nur nicht erreicht, sondern überdies noch einen Nachteil sich zuzieht, so ist das ein zweites Viṣama. Wenn zwei heterogene Dinge, deren Zusammenfügung durchaus unangemessen ist, zusammengefügt werden, so ist das ein drittes Viṣama<sup>1)</sup>. Denn eine unangemessene Verbindung ist etwas Unebenes (*viṣama*). Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Sobald sie in Berührung kam mit seiner Hand, da erzeugt,  
o Wunder, seine Schwertklinge, blau wie Tamāla, in jeder Schlacht  
der Dreiwelt Schmuck den Ruhm, weiß wie der Herbstmond<sup>2)</sup>.“

„An anderen Wallfahrtsorten geben die Menschen ihren schmutz-  
behafteten Leib auf, um einen himmlischen zu bekommen; bei dir,  
o Benares, soll aber der Gewinn für die, welche ihren Leib auf-  
geben, sein, daß auch die Grundlage (des weltlichen Daseins) das  
Nichtwiedergeborenwerden erlangt.“

„Wie kommen nur zusammen die Waldregion hier und diese  
Gazelle mit goldener Kette, wie das Perlenhalsband, dieser Vogel,  
das Mädchen, die herrliche Tochter des Schlangenfürsten und wir:  
ganz uns verborgen läßt der Schöpfer seinen Plan reifen<sup>3)</sup>.“

Hier sind die Entstehung von etwas Weißen aus etwas  
Schwarzem, der Eintritt eines Nachteils in Gestalt des gänzlichen  
Einbüßens des Körpers, die gegenseitige Verbindung von absolut  
heterogenen Dingen wie der Waldregion usw. in dieser Reihenfolge  
zu erkennen. Nur kommt das Eintreten des Nachteils hier auf eine  
Vyājastuti heraus; drum muß man ein reines Beispiel suchen<sup>4)</sup>.  
Folgende Strophe ist hier als Beispiel anzuführen.

„Als du das Herz eines anderen suchtest, hast du dein eigenes  
verloren<sup>5)</sup>. Ach, des Gewinnes wegen ist auch das Kapital ver-  
loren (wörtlich von der Wurzel aus Abschneidung geschehen).“

Das Gegenteil davon ist Sama.

1) Es gibt also drei Viṣama's und nicht drei Arten eines Viṣama.

2) Navasāhasāṅka I, 62.

3) Navasāhasāṅka 5, 81.

4) Der Kommentar findet auch die beiden ersten Strophen nicht sachgemäß.

5) Ich lese *maggantū hāyam*; in der zweiten Zeile ist das erste Wort *hāssa* wahrscheinlich in *avvo lāhassa* zu verbessern.

Im Gegensatz zum Viṣama wird dies hier behandelt. Wenn auch drei verschiedene Viṣamas genannt wurden, so wird hier mit dem Wort „dies“ auf die letzte Art als einzig mögliche Bezug genommen, weil das Gegenteil der beiden ersten gar keine Figur ergibt. Das Gegenteil der letzten Art aber ist wegen seiner Schönheit eine Figur, nämlich Sama. Und diese ist zweifacher Art, je nachdem sie sich auf schöne oder unschöne Dinge bezieht. Erstere z. B.:

„Du bist von solcher Schönheit und er ist mit solcher Lieblichkeit vertraut<sup>1)</sup>; ihr beide nehmet den höchsten Gipfel aller Kunstfertigkeiten ein; mithin ei, o Schöne, seid, dem Himmel sei Dank, ihr beide ein passendes Paar; wenn dann auch noch, was noch fehlt, hinzukäme, dann triumphierte hienieden der Begriff von Vergnügen.“

Hier wird die passende Vereinigung eines Paares Verliebter, von etwas Schönerem, in Aussicht genommen.

Die zweite Art z. B.:

133 „Wunder über Wunder, ei ei, ein großes Wunder, wunderbar!“  
 „Durch glückliche Fügung hat der Schöpfer eine passende Anordnung getroffen: daß die Fülle reifer Früchte der Nimbabäume“ 20  
 „unschmackhaft (lies *asvādaniyā*) ist und daß das Krähenvolk sich“  
 „auf die Kunst versteht, sie zu verzehren!“

Hier wird das Zusammenkommen von Nimbas und Krähen, von etwas Unschönerem, in Aussicht genommen. Wegen der Harmonie die Bezeichnung Sama. 25

Er definiert das auf einem Widerspruch beruhende Vicitra:

Wenn das Bemühen um die Hervorbringung eines Resultates, das seiner (Ursache) entgegengesetzt ist, (geschildert wird, so ist das die Figur) Vicitra.

Wenn das Resultat demjenigen, welches zu der Ursache gehört, entgegengesetzt ist, dann ist die von Jemand zur Hervorbringung des ihm entgegengesetzten Resultates gemachte Bemühung bezw. Anstrengung (das; was bedingt) die Figur Vicitra, weil sie (die Bemühung) der Grund ist, daß man Verwunderung empfindet. Es ist dies aber nicht die erste Art der Figur Viṣama, weil man durch die Negierung ihrer selbst<sup>2)</sup> erkennt, daß es sich umgekehrt verhält. Dagegen liegt in jener Figur die Negierung infolge der Erkenntnis des Gegenteiles, wie in der Stelle oben „blau wie Tamāla (erzeugt deine Schwertklinge) der Dreiwelt Schmuck, den Ruhm, weiß wie der Herbstmond“. In unserer Figur empfindet man es aber anders: 40

1) Nach der Candrikā zu Kāvya-pradīpa p. 257 soll *paricita* soviel wie teilhaftig (*sambandhin*) bedeuten. Nach Kāmadhenu zu Vāmana III, 2, 13 Worte der Kāmandakī zur Mālatī.

2) *sva*, womit *phala*, die natürliche Wirkung der Handlung gemeint ist. Man versteht nicht, warum er die Lippe losläßt, wenn er sie erfassen will, und dadurch erkennt man, daß die Wirkung die der natürlichen entgegengesetzte

„Um sie zu erfassen wird die Lippe losgelassen, anderswohin“  
 „wendet sich der Blick, um (dasselbe) zu sehen, um zu umfassen.“  
 „lockern sich die Arme, um zu genießen, ruht man im Genusse<sup>1)</sup>.“

Hier werden von dem Loslassen, Wenden, Lockern und Ruhen  
 5 der Reihe nach das Erfassen, Erblicken, Umfassen und Genießen,  
 die widersprechenden Wirkungen als Zweck der Anstrengung dar-  
 gestellt. Oder z. B.:

„Um sich zu erhöhen, erniedrigt er sich vor dem Herrn; um“ 134  
 „das Haus des Herrn zu sehn, bleibt er draußen stehen; er ver-“  
 10 „ausgibt sein Vermögen, der Einfalt, in der Hoffnung auf künftigen“  
 „Gewinn; um zu leben opfert er das Leben in der Schlacht; er“  
 „quält sich im Verlangen nach Genüssen: er tut von Allem das“  
 „Gegenteil, der von Gier verblendete Diener!“

Hier erkennt man leicht die Anstrengung zur Hervorbringung  
 15 eines ihr widersprechenden Resultates.

Die Unangemessenheit zwischen dem Behälter  
 und dem darin Enthaltenen (bedingt die Figur) Adhika.

Sie wird hier genannt, da vom Widerspruch die Rede ist,  
 weil die Unangemessenheit einen Widerspruch hervorruft. Und  
 20 diese Unangemessenheit findet statt, entweder weil das Enthaltene  
 zwar klein, der Behälter aber groß, oder dieser zwar klein, jenes  
 aber groß ist. Die Beispiele in genannter Reihenfolge:

„An einer Stelle von ihm hat der Himmel seinen Sitz, an“  
 „einer andern dehnt sich die Hölle aus, und wieder an einer andern“  
 25 „befindet sich die vom Ringgebirge und dem Ozean begrenzte Erde.“  
 „All dies Immense, was macht es aus, o Raum, der du auch so von“  
 „solchen Dingen nicht nur nicht ausgefüllt wirst, sondern auch“  
 „nicht einmal die Bezeichnung ‚Die Leere‘ darum verloren hast.“  
 „Das sich beim Zerbrechen des von (Rāma's) Arm gespannten“  
 30 „Bogen Śiva's erhebende krachende Getöse, (gewissermaßen) das“  
 „Pauken-Präludium zu des edlen Jünglings Heldentaten, es (das“  
 „Getöse), dessen zusammengeferchtes Ungestüm im Bauche des“ 13:  
 „Welteies wie in einer flugs geschlossenen Schachtel umherirrt, wie“  
 „kommt es noch immer nicht zur Ruhe?<sup>2)</sup>“

35 In dem ersten Beispiele ist die Geringfügigkeit der enthaltenen  
 Dinge, Himmel usw., trotz der Größe des Behälters, des Raumes,  
 die Ursache der Schönheit; in letzterem aber die Kleinheit des  
 Welteies trotz der Größe des Inhaltes, des krachenden Getöses.

ist. Dagegen beim Viśama erkennt man zuerst, daß die Wirkung (der weiße  
 Ruhm) der Ursache (dem dunkeln Schwert) entgegengesetzt ist, und gelangt  
 so zur Negierung der Ursache, d. h. man erkennt, daß sie nicht die natür-  
 liche ist. Der Kommentar sagt: der handgreifliche Unterschied sei der, daß  
 bei dem Viśama die der Ursache widersprechende Wirkung von selbst eintrete,  
 beim Vicitra aber durch eine bewußte Anstrengung. Der Autor habe aber jenen  
 nur bei scharfer Analyse bemerkbaren Unterschied genannt, um einen besondern  
 Zug recht zu betonen.

1) Lies *aharo aṇṇatto* und *suraṃmi*.

2) *Mahāvīracarita* I, 54.

Bei gegenseitigem Erzeugen einer Handlung (ergibt sich die Figur) Anyonya.

Auch sie wird hier genannt, da vom Widerspruch die Rede ist; denn gegenseitiges Erzeugen ist etwas Widersprechendes. Wenn die gegenseitige Hervorbringung sich auf die Handlung bezieht, nicht auf die beiden Dinge selbst, weil ja von diesen so zu reden widersinnig wäre, da findet sich die Figur Anyonya, z. B.:

„Ihr durch den Busen gehobener Hals und die glatte Perlen-  
Halskette verschönerten sich gegenseitig, sodaß der eine wie die  
andere schmückte und geschmückt wurde<sup>1)</sup>.“ 10

86 Hier bezieht sich das gegenseitige Erzeugen deutlich auf das Verschönern.

Wenn ein Inhalt als ohne Behälter, wenn ein einzelnes Ding als vielfach vorhanden, und wenn die Hervorbringung einer unmöglichen andern Sache (als der erwarteten) dargestellt wird, so sind das (drei verschiedene) Viśeṣa.

Wenn trotz der Regel, daß es keinen Inhalt ohne Behälter gibt, mit Umgehung derselben ein Inhalt dargestellt wird, so ist das ein Viśeṣa. Wenn ein endliches Ding als vielfach vorkommend<sup>2)</sup> dargestellt wird, so ist das ein zweiter Viśeṣa. Und wenn einer, der irgend etwas unternimmt, eine undenkbbare andere Sache hervorbringt, so ist das ein dritter Viśeṣa. Diese Figur wird hier genannt aus Anlaß des Widerspruchs, der in der Umgehung der Angemessenheit liegt. — Die Beispiele in der genannten Reihenfolge: 25

„Wie sollten nicht die in den Himmel gegangenen Dichter“  
„uns ehrwürdig sein, deren an zahlreichen Vorzügen reiche Muse“  
„bis zum Ende des Kalpa die Welten entzückt!<sup>3)</sup>“

37 „In dem Palaste Sie, an allen Orten Sie, hinten Sie, vornen Sie,  
„auf dem Lager Sie, auf jedem Wege Sie. Für mich, den durch“ 30  
„Trennung Gequälten, gibt es, ei, keine andere Wesenheit als diese:“  
„Sie, Sie, Sie, Sie, Sie, Sie in der ganzen Welt: was ist das für“  
„ein Monismus<sup>4)</sup>!“

„Wenn du auch nur einen Augenblick in einem sündlosen“  
„Herzen Stand faßest, o Śambhu, was richtest du dann nicht aus!“ 35

Obgleich die Dichter, die Behälter, nicht vorhanden sind, bleibt der Inhalt, ihre Muse, bestehen; da *viśaya* bedeutet: „nicht davon verschieden sein“, so sind sie (die Dichter) Behälter (für die *gīras*), ihr *viśaya*<sup>5)</sup>(?); ebenso befindet sich die eine Frau gleichzeitig im

1) Kum. S. I, 42.

2) Und zwar gleichzeitig, wie bei der Besprechung des Paryāya p. 150 bemerkt wird.

3) Rudraṭa IX, 6.

4) Amaru 102. Ich lese in dem dritten Pāda mit Arjunavarmadeva *me* statt *te* und übersetze nach seiner Erklärung.

5) Ich übersetze nach der Lesart von K; es scheint dies zur Rechtfertigung der Wahl unseres Beispiels gesagt zu sein, die bestritten wurde, weil, wie der Kommentar sagt, *gīrām atra kavisvabhāvād anyatra bhāvāḥ*.

Palast usw.; und ebenso wird etwas Übernatürliches zustande gebracht, obgleich es sich um das Standfassen im Herzen handelt; dies ist der Reihe nach (in den drei Beispielen) der Gedanke.

Wenn auf dieselbe Weise, wie (von einem etwas) gemacht war, von einem andern etwas ganz anderes gemacht wird, so ist das (die Figur) Vyāghāta.

Wenn Jemand mit irgendwelchem besondern Mittel etwas hervorgebracht hat, und dann irgend ein Anderer, mit jenem rivalisierender, mit genau demselben Mittel etwas anderes macht, so ist das, weil es die Aufhebung der hervorgebrachten Sache bewirkt, ein Vyāghāta. z. B.:

„Die den durch (Śiva's) Auge verbrannten Amor mit ihrem Auge beleben, die Schönäugigen preise ich, die Siegerinnen über den Unförmlichäugigen<sup>1)</sup>.“

Hier hat Hara mit einem Mittel, nämlich dem Blick, den Amor zum Objekt des Verbrennens gemacht; die Rehäugigen hingegen machen mit ebendemselben Mittel dessen Belebung, und das ist das Gegenteil vom Verbrennen. Darum ist dies die Figur Vyāghāta. Sie tritt hier als Grund eines Vyatireka auf; denn die beiden Wörter ‚Unförmlichäugig‘ und ‚Schönäugig‘ schließen einen Vyatireka ein, und das Wort Siegerinnen spricht ihn aus. Wie bisher ist der Gegenstand der Behandlung im Allgemeinen (nämlich der Widerspruch) (Veranlassung für) die Definition.

Dieselbe Figur findet sich auch auf andere Art, weshalb 13 er sagt:

Und eine der (vorgestellten) Wirkung widersprechende Handlung, die sich wie von selbst ergibt, ist auch ein Vyāghāta.

Wenn irgend etwas vorgestellt wird als die Ursache von einer bestimmten Wirkung, aber so dargestellt wird, daß es etwas jener Wirkung Widersprechendes hervorbringt, so ist auch das ein Vyāghāta, weil es die Aufhebung der vorgestellten Wirkung verursacht. Und das Eintreten des der vorgestellten Wirkung Widersprechenden ist ganz einfach (oder leicht) im Vergleich mit jener Wirkung, weil jene Ursache ihm durchaus gemäß ist. Dabei hört aber das als Wirkung vorgestellte nicht auf, eine (mögliche) Wirkung zu sein, weil das ihr Widersprechende viel leichter als Wirkung eintritt. Darin liegt der Unterschied von dem zweiten Viśama (p. 117 f.). Dort tritt nämlich die Wirkung nicht ein und es ergibt sich ein Nachteil. Hier aber wird die (vorgestellte) Wirkung nicht eine Nicht-Wirkung, weil eben das ihr Widersprechende, sei es ein Nachteil oder ein Vorzügliches<sup>2)</sup>, leichter eintritt.

<sup>1)</sup> Viddhaśālabhañjikā I, 2.

<sup>2)</sup> anarthasya vyatirekiṇo 'pi.

z. B.: im Harṣacarita (p. 184), was Śrīharṣa zu Rājyavardhana spricht: „Wenn du denkst: ‚er ist noch ein Kind‘, so darfst du\* „mich erst recht nicht verlassen; oder ‚er muß gehütet werden‘,\* „so ist das Asyl deiner Arme meine Hut<sup>1)</sup>.“

Die Jugend, die Schutzbedürftigkeit usw., was Rājyavardhana 5 als Gründe, den Śrīharṣa nicht in den Feldzug mitzunehmen, vorgestellt hatte, wird hier von Śrīharṣa dem Rājyavardhana gegenüber vielmehr als Gründe ihn mitzunehmen und als leicht zum Ziele führend dargestellt; darum ist es die Figur Vyāghāta.

Nachdem die auf dem Widerspruch beruhenden Figuren aus- 10  
einander gesetzt sind, werden jetzt diejenigen Figuren beschrieben, die durch eine Kettenbildung geschmückt<sup>2)</sup> sind.

Wenn das je Vorangehende der Grund für das je Folgende ist, (so ist das eine) Kāraṇamālā.

Wenn das je Vorhergehende der Reihe nach für das je Fol- 15 gende zum Grunde wird, dann ist das die Figur Kāraṇamālā. z. B.:

„Sinneszüglung ist die Ursache der Bescheidenheit; aus der\* „Bescheidenheit gehen hohe Vorzüge hervor, wegen hoher Vorzüge“ „wird man vom Volke geliebt, aus der Liebe des Volkes entsteht“ „das Glück.“ 20

Hier bewirkt die Reihenfolge von Wirkung und Ursache die Schönheit.

Wenn das je Folgende als Attribut dem je Vor- 141 angehenden hinzugesetzt oder weggenommen wird, so ist das die Ekāvalī. 25

Wo dem je Vorhergehenden gegenüber der Reihe nach das je Folgende als dessen Attribut erscheint, da liegt die Figur Ekāvalī vor:

Durch Hinzufügen:

„Wo in den Häusern edle Frauen, der Frauen Leiber mit“ 30 „Schönheit geziert waren, ihre Schönheit Liebreiz entfaltete und“ „dieser Liebreiz Amors Waffe war!“<sup>3)</sup>

Hier gelten die Frauen als das den Häusern zukommende Attribut, und ebenso die Schönheit als das der Weiber, und so fort.

Durch Wegnahme: 35

„Da war kein Wasser ohne schöne Lotusse, kein Lotus, in“ 35 „dem nicht Bienen saßen, keine Biene, die nicht lieblich summtete,“ „kein Gesumme, das nicht das Herz entzückte<sup>4)</sup>.“

Schöne Lotusse zu besitzen gilt hier als das dem Wasser durch Negierung beigelegte Attribut, ebenso die drinsitzenden Bienen als 40 das der Lotusse.

1) Vgl. oben p. 118.

2) Lies °opacūtrita statt °opacūā.

3) Navasāhasāṅka I, 22.

4) Bhaṭṭikāvya II, 19.

Wenn das je Vorangehende dem je Folgenden einen Vorzug verleiht, so ist das ein Mālādīpaka.

Wenn das je Folgende dem je Vorhergehenden Vorzüglichkeit verschafft, so ist das eine Ekāvalī; umgekehrt, wenn das je Vor-  
 5 angehende dem je Folgenden Vorzüglichkeit verschafft, ein Mālādī-  
 paka. Mit Rücksicht auf den besondern Reiz, der in der Verkettung  
 liegt, haben wir, als vom Dīpaka gehandelt wurde, die Gelegenheit 142  
 vorbeigehen lassen und geben die Definition hier. Vorzüge verleihen  
 heißt soviel wie Vorzüglichkeit verursachen. z. B.:

10 „Als du auf dem Schlachtfeld angelangt den Bogen spanntest,  
 „Majestät, höre, was alles sich mit wem im Nu vereinigte: mit“  
 „dem Bogen die Pfeile, mit den Pfeilen des Feindes Haupt, mit“  
 „dem der Erdkreis, mit dem du, mit dir unvergleichlicher Ruhm,“  
 „und mit dem Ruhm die Dreiwelt“).

15 Hier verschaffen der Reihe nach der Bogen usw. den Pfeilen usw.  
 Vorzüglichkeit. Veranlaßt durch die (gemeinsame) Handlung des  
 Vereinigens findet sich hier ein Dīpaka, wobei die Objekte der ge-  
 meinsamen Handlung, jedes mit dem folgenden, verknüpft sind.

Die Auszeichnung des je Folgenden (vor dem je  
 20 Vorangehenden) ist Udāra (oder Sāra).

Wenn das je Folgende im Verhältnis zu dem je Vorangehenden  
 als ausgezeichnet dargestellt wird<sup>2)</sup>, so ist das die Figur Udāra, z B.:

„Beim Gewinn der Erde ist die Stadt das Beste, in der Stadt“  
 „das Haus, und in der Wohnung ein einziger Ort, an dem das“  
 25 „Bett, im Bette ein schönes Weib mit Juwelen geschmückt, das“  
 „ist das Beste der Königsfreuden“).

Hier muß man so auslegen: Verglichen mit der Erde hat die 143  
 Stadt den Vorzug, verglichen mit der Stadt ein Teil derselben,  
 das Haus usw. Ferner:

30 „Beim Königtum ist das Land das Beste, im Lande die Stadt,“  
 „in der Stadt der Palast, im Palast das Bett, auf dem Bette ein“  
 „schönes Weib, Amors höchstes Gut“).

Hier muß man so auslegen: Verglichen mit dem Königtum  
 hat das Land den Vorzug, verglichen mit dem Lande in Teil des-  
 35 selben, die Stadt usw.

Die Figuren, bei denen der Reiz in der Verkettung liegt,  
 haben wir gelehrt; nun werden zwei Figuren genannt mit Rück-  
 sicht auf die Grundzüge des Tarka; von diesen

Kāvyaśiṅga (poetische Motivierung), wenn der Grund  
 40 im Satzsinne oder in Wortbedeutungen liegt.

Wenn der Grund in Gestalt der Ursache als syllogistisches 144

1) Khandaprasasti 66, nach Sbh. (2513) von Mayūra.

2) Ich konjiziere *upanibandhanatvam*, wie der Kommentar auf der folgen-  
 den Seite unten liest.

3) Bṛhatsamhitā 74, 1.

4) Rudraṭa K. A. VII, 97.



Merkmal dargestellt wird, sei es, daß er in dem Satzsinne, sei es, daß er vermittelst eines Attributes in einer Wortbedeutung liegt, so ist das Kāvyaṅga. Zum Unterschied vom Tarka ist *kāvya* in dem Namen hinzugefügt. Denn hier kommen *vyāpti*, *pakṣadharmatā*, *upasaṃhāra*<sup>1)</sup> usw. nicht vor. Wenn er in dem Satzsinne liegt, dann ist das in dem Gesagten dargestellte der Grund (d. h. Ursache), sonst unterschiede sich diese Figur nicht vom Arthāntaranyāsa.

Beispiele in der genannten Reihenfolge:

„Der blaue Lotus, der mit deinem Auge die Schönheit teilt,“  
 „ist im Wasser untergetaucht; von Wolken ist verhüllt, o Ge-“<sup>10</sup>  
 „liebte, der Mond, der deines Antlitzes Glanz nachahmt; und auch“  
 „die Schwäne, die ihren Gang deiner Gangart nachbilden, zogen“  
 „von dannen: das Schicksal gönnt mir nicht einmal, auch nur an“  
 „einer Ähnlichkeit mit dir mich zu ergötzen.“<sup>2)</sup>“

145 „Die Gazellenweibchen, vernachlässigend das junge Darbhā-“<sup>15</sup>  
 „gras, gaben mir, der nicht wußte, wohin du gegangen, Auskunft,“  
 „indem sie ihre von erhobenen Wimpern bekränzten Augen nach“  
 „dem Süden richteten.“

In dem ersten Beispiel ist der Sinn der drei ersten Pādas, also mehrere Satzinhalte, als Grund<sup>3)</sup> für den Sinn des vierten Pāda<sup>20</sup> gesetzt; im zweiten ist die<sup>4)</sup> Wortbedeutung „indem sie richteten“ in Gestalt eines Attributes der Gazellenweibchen als Grund ausgesprochen.

So wird das Kāvyaṅga auch als in einem Satzinhalte be-<sup>25</sup>  
 findlich exemplifiziert. z. B.:

„Es gibt doch beliebte Hausgötter; wie paßt, o Kind, die“  
 „Buße zu deinem Körper! Die zarte Śirīṣablume erträgt wohl den“  
 „Fuß der Biene, nicht aber den eines Vogels.“

„Mein Herz, das in ihrer Nähe von Staunen starr, jedes“  
 „andern Gefühles bar, vor Freude festgebannt war als wie mit“<sup>30</sup>  
 „Nektar übergossen, das liegt jetzt wie von glühenden Kohlen be-“  
 „rührt in Qualen.“<sup>5)</sup>

146 In dem ersten Beispiel ist der Inhalt des Satzes „es gibt doch  
 beliebte Hausgötter“ usw. als Grund für das Verbot der Buße, die  
 durch die Erlangung des Geliebten begründet ist, ausgesprochen;<sup>35</sup>  
 im zweiten dagegen ist es die Wortbedeutung „von Staunen starr“  
 als Attribut für „jedes andern Gefühles bar“.

Wenn der Beweis für das zu Beweisende ausge-  
 führt wird, so ist das Anumāna (Schluß).

1) Gemeint ist *upanaya*.

2) Von Yaśovarman nach *Suvṛttatilaka*, Kāvyaṃālā p. 47.

3) Lies mit *K. caturthapādārthe*.

4) *anekah* ist in der Übersetzung ausgelassen. Es soll wohl sagen, daß  
 außer *vyāpārayantyaḥ* noch andere Wörter in Betracht kommen, die aber nicht  
 einen Satz bilden.

5) Kum. S. V, 4.

6) *Mālatīmādhava* I, 17.

Wo durch ausdrückliche Worte der Beweis mit positiver oder negativer Konkominanz des Attributes der Sache<sup>1)</sup> zur Erkenntnis des zu Beweisenden ausgeführt wird, da liegt die Figur Anumāna vor. (Jedoch) muß noch ein anderer Reiz hinzukommen, weil sonst  
 5 kein Unterschied von dem logischen Beweise wäre. z. B.:

„Da die Höhlung des Himmels der Rauch flüchtiger Wolken“  
 „bedeckt, und da die Leuchtkäfer das Aussehen von Funken haben,“  
 „und da der Himmel rings lichterloh ist von dem Aufflammen der“  
 „Blitzflammen, so meine ich, daß der Liebesbrand den Wald der“  
 10 „Wanderer ergriffen habe?“

Hier sind Rauch, Funken, roter Himmel syllogistische Merkmale des Feuers und lassen, da sie den drei Anforderungen genügen<sup>2)</sup>, das durch das Wort Brand mitgeteilte Feuer erschließen; darum ist es ein Anumāna. Von dem logischen Schluß unterscheidet sich dieser durch den Zusatz eines bestimmten Kolorits  
 15 infolge der Verquickung<sup>4)</sup> mit einer andern Figur, in Gestalt einer zugrunde liegenden Metapher.

Zuweilen kommt diese Figur aber auch rein vor.

147

„Wohin sie mit Blicken, unstät wie Wellenspiel, ihre Brauen“  
 20 „richten, da schlagen unaufhörlich ein jene herzdurchbohrende“  
 „Pfeile; also läuft wahrhaftig immer vor ihnen her ihr Knappe,“  
 „der zornige Amor, der in geschäftiger Hand den auf gespanntem“  
 „Bogen aufgelegten Pfeil hält.“

Denn hier ist für das zu Beweisende: daß nämlich Amor vor den  
 25 Frauen einhergeht, und das Beweismittel: das Einschlagen der Pfeile infolge der Tätigkeit der Brauen jener; es ist von keiner andern Figur begleitet und daher liegt ein reines Anumāna vor. Es wird schön durch den Zusatz eines bestimmten Kolorits, insofern es in einem Gedanken liegt, der lediglich durch eine kühne Wendung  
 30 (des Dichters) zustande kommt.

[Folgendes<sup>5)</sup> ist der Kernpunkt der Sache. Es gibt ein Be-

1) *pakṣadharmānvayavyatirekavat sādhanam*.

2) Von Muktiāka nach Svrttatilaka, *Kāvyamālā* II, p. 44.

3) *Trairūpyam punar līngasya: anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattram, asapakṣe cā 'sattvam eva nīcitam*. Nyāyabindu 2. Das ist buddhistische Logik, siehe oben p. 12 Note 2. Ursprünglich aber auch bei den Vaiśeṣika: *yad anumeyena sambaddham prasiddham ca tadānvite | tadabhāve ca nāsty eva tal līngam anumāpakam* || Prāśastapāda p. 200, wo auch p. 204 der Ausdruck *trirūpam līngam* gebraucht wird.

4) Statt *lhaṅgikāreṇa* ist es besser *garbhikāreṇa* zu lesen, welches Wort der Kommentar gebraucht. Ich übersetze *vicchitti* mit Kolorit. *kaviṇprati-bhātmakavīcchittiviśeṣa* im Kommentar p. 144.

5) Die eingeklammerte Stelle ist offenbar wieder ein Kroḍapatra; denn es ist undenkbar, daß der Autor hier eine Erklärung gibt, die seine frühere Definition des Arthāntaranyāsa über den Haufen wirft, sich dabei auf die Autorität Udbhata's und dessen Definition des Kāvya-līnga berufe, welche seiner eigenen Definition dieser Figur widerspricht, und zu guterletzt den Widerspruch mit ziemlich leeren Worten zu beseitigen rät, wozu der Kommentar selbst bemerkt *na punar vastutaḥ sambhavati*. Anumāna, Kāvya-līnga und Arthāntaranyāsa

weisverhältnis und ein Begründungsverhältnis; ersteres liegt vor, wenn etwas noch nicht Anerkanntes zur Anerkennung gebracht werden soll, letzteres, wenn etwas Anerkanntes zu (mehrerer) Anerkennung gebracht werden soll. Beim Beweisverhältnis haben wir das Anumāna. Beim Begründungsverhältnis (muß man unterscheiden); A. Die Wortbedeutung ist der Grund; wo sie als Grund ausgesprochen ist, wie Kum. S. I, 36 „wegen der Rauheit ihrer Haut waren die Rüssel der Elefanten (nicht mit ihren Schenkeln zu vergleichen)“, da liegt keine Figur vor; wo aber der gewählte Ausdruck zur Begründung wird, wie in obigem Beispiel p. 145 „die Gazellenweibchen, vernachlässigend das junge Darbhagrass“, da liegt Kāvyaṅga vor. B. Der Satzsinne ist der Grund: wenn die Darstellung selbst zur Begründung dient, ohne daß die Begründung durch ein spezielles Wort angezeigt ist, so ist das ein Kāvyaṅga<sup>1)</sup>; wenn aber das als selbständig (oder beziehungslos) hingestellte der Grund ist, dann ist es ein Arthāntaranyāsa. Bei dieser Betrachtungsweise könnte nur ein Kāvyaṅga herauskommen, wenn Ursache oder Wirkung als Satzsinne den Grund bilden; weil der begründende Satz eine Beziehung (sei es als die Ursache oder als die Wirkung) hat und somit nicht beziehungslos ist<sup>2)</sup>. Daher bliebe nur das Verhältnis vom Allgemeinen und Besonderen als Feld des Arthāntaranyāsa. Wenn aber gesagt wurde, daß die Begründung des Arthāntaranyāsa auch im Verhältnis von Ursache und Folge liege, so geschah das ohne Rücksicht auf die genannte Definition des Kāvyaṅga, weil die Anhänger Udbhata's diejenige Definition, welche jenes Verhältnis als Feld des Kāvyaṅga beansprucht, nicht anerkennen<sup>3)</sup>. Legt man aber die (von R. gegebene) Definition zugrunde, so muß man den Widerspruch beseitigen, (indem man sagt:) in solchen Fällen wie dem Beispiel p. 144 ist ein ihm gehöriges Feld des Kāvyaṅga verschieden<sup>4)</sup> vom Arthāntaranyāsa aufgezeigt, und vorher ist für diesen das Begründungsverhältnis von Ursache und Wirkung gezeigt worden.]

Nachdem so zwei auf einem logischen Prinzip beruhende Figuren besprochen sind, werden jetzt die auf Prinzipien der Satz(ökonomie) beruhenden Figuren behandelt.

in ihrem gegenseitigen Verhältnis bilden einen viel diskutierten Gegenstand für die Poetiker, vgl. Ekāvalī, p. 299 ff.; besonders Trivedi's Anmerkungen zu dieser Stelle p. 677 ff.

1) Man erinnere sich, daß es zwei Arten von Kāvyaṅga gibt, je nachdem das Begründende *padārtha* oder *vākyaṅga* ist.

2) Besser wäre gesagt: *sāpekṣatvena tāṭasthyābhāvāt*, und Ruyyaka würde auch so geschrieben haben.

3) Nach ihnen beruht das Kāvyaṅga im *padārtha*.

4) Ich konjiziere: *arthāntaranyāsād darśita iti*.

5) Lies *vākya°* für *kāvya°*, cf. Ekāvalī VIII, 60, ebenso p. 164 für *bāhya°*. Es ist allerdings nicht recht einzusehen, wie sich die betreffenden Figuren aus dem *vākyaṅga* ergeben sollen.

Wenn vorgeführte Dinge der Reihe nach wieder aufgeführt werden, so (ist das die Figur) Yathāsaṃkhyā.

Vorgeführt = vorher aufgeführt; wieder aufgeführt = nachher aufgeführt. Und diese Wiederaufführung betrifft selbstverständlich<sup>1)</sup> andere Dinge; und dabei ergibt sich die Beziehung<sup>2)</sup> aus dem Satzsinn<sup>3)</sup>. So besagt unsere Definition: wenn vorher aufgeführte Dinge zu nachher aufgeführten Dingen der Reihe nach in Beziehung stehen, so ist das ein Yathāsaṃkhyā. Andere<sup>4)</sup> aber haben diese Figur mit dem Namen Krama belegt.

Das Yathāsaṃkhyā ist zweifacher Art; ausgesprochen und zu erraten. Ausgesprochen (*śabda*) ist es, wenn die einzelnen nicht komponierten Wörter zu anderen desgleichen begrifflich in Beziehung stehen, weil man da die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung als zu Tage liegend erkennt. Zu erraten (*ārtha*) ist es aber, wo die Wörter in zwei Composita verbunden sind: da ist zwar die Beziehung der einen Gruppe zur andern ausgesprochen, aber durch Überlegung beim Auffassen des Sinnes erkennt man die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung (der Glieder), daher denn in diesem Falle das Yathāsaṃkhyā zu erraten ist.

Ein Beispiel für die erste Art ist:

„Als, o König, der Schöpfer dich der Schönheit Heim, der Herrlichkeit mit Kraft paart, das Haupt der Freigebigen, dessen Arm der Erde Bürde tragen kann, hervorgebracht hatte, warum wurde da der Mond hergestellt, warum diese Sonne gemacht, warum der Stein der Weisen hervorgebracht, warum, ach, vergeblich jene Hauptgebirge geschaffen?“<sup>4)</sup>

Da man hier die in der gleichen Reihenfolge bestehende Beziehung vom „Heim der Schönheit“ usw. zu „Mond“ usw. als klarzutageliegend erkennt, so ist es ein ausgesprochenes Yathāsaṃkhyā.

Das andere Beispiel:

„Die Ruß-, Schnee- und Goldfarbigen, auf dem Suparṇa, Stier und Schwan reitenden, auf dem Ozean, Berg und Lotus thronenden“ Hari, Hara und Brahman mögen euch Heil spenden<sup>5)</sup>.“

Hier sind Ruß usw. mit Suparṇa usw. verbunden und diese mit Ozean usw. und diese mit Hari usw.; diese Verbindung untereinander<sup>6)</sup> wird beim Hören (oder Lesen der Strophe) als in den einzelnen Gruppen liegend erfaßt; aber indem man der Entsprechung der Bedeutung nachgeht, erkennt man, daß die Beziehung der Glieder (der einzelnen Gruppen) zueinander in der gleichen Reihenfolge besteht; daher ist hier das Yathāsaṃkhyā „zu erraten“.

1) *arthāt*; denn wenn dieselben Dinge zum zweiten Male genannt würden, so wäre es Tautologie.

2) *sāmārthyāt* = *vākyaṇyālokanabalāt*: damit der Satz einen befriedigenden Sinn ergebe, muß man die betreffende Beziehung annehmen.

3) z. B. *Vāmana* IV, 3, 17.

4) *Khaṇḍaprāśasti* V, 105.

5) *Rudraṭa* VII, 36.

6) Lies *sahasambandhi* für *saha sambandho*.

- 150 Wenn der Reihe nach eins in mehreren oder  
mehreres in einem (statt hat), (so heißt die Figur)  
Paryāya.

Dies wird hier vorgetragen, weil von Reihenfolge die Rede ist. Wenn ein Inhalt in mehrfachem Behälter sich befindet, so ist das eine Art des Paryāya. Man könnte einwenden: in der obigen (p. 136) Definition der Figur Viśeṣa hieß es: „wenn ein einzelnes Ding als vielfach vorhanden (dargestellt wird)\*; warum wird dann hier dies gesagt? Einem solchen Einwurf zu begegnen wird hier gesagt „der Reihe nach“. Und weil hier die Reihenfolge ausdrücklich genannt ist, so ist selbstverständlich dort die Gleichzeitigkeit zu verstehen. Dadurch hat unsere Figur ein von jener verschiedenes Feld.

- Ebenso, wenn in einem Behälter ein mehrfacher Inhalt ist, so ist das eine zweite Art des Paryāya<sup>1)</sup>. Man könnte einwenden: 15  
„hierfür wird die Figur Samuccaya gelehrt werden“. Aus dem Grunde muß „der Reihe nach“ hinzugesetzt werden. Darum wird in der Definition des Samuccaya: „die Gleichzeitigkeit von mehreren Eigenschaften bzw. Handlungen heißt Samuccaya“ (p. 159) die Gleichzeitigkeit hervorgehoben. Insofern ist die Bezeichnung Paryāya sachgemäß<sup>2)</sup>, weil es sich um eine Reihenfolge handelt. Da dabei das Tauschen fehlt, so ist unsere Figur von der Parivṛtti ver- 20  
151 schieden; denn als deren charakteristisches Merkmal wird (gleich) das Tauschen genannt werden.

Das Mehrfache kann vereinzelt oder zusammenhängend<sup>3)</sup> sein, 25  
ist also von zweierlei Art; und diese Zweierlei betrifft sowohl den Behälter als den Inhalt, woraus sich vier Arten ergeben, für die wir der Reihe nach Beispiele geben:

„Wer hat, o Kālakūṭa, dir das Gesetz deines Wohnens in“  
„immer höherem und höherem Sitze gelehrt: zuerst im Herzen des“ 30  
„Ozeans, dann in Śiva's Halse, jetzt wohnst du in der Rede der“  
„Bösen 4).“

„Die schminkeberaubte Lippe und den von des Busens Schminke“  
„geröteten Spielball meidend ist jetzt deine Hand mit ihren durch“  
„das Pflücken der Kuśābalme wunden Fingern vertraut geworden“ 35  
„mit dem Rosenkranze 5).“

„Zur Nachtzeit wird die Hauptstraße, welche einst ver-“  
„liebte Mädchen mit glänzenden klingelnden Fußspangen passierten,“

1) Im Text irrtümlich als Sūtra gedruckt.

2) Der Kommentar bezieht sich auf Pāṇ. III, 3, 38, um die Bedeutung Reihenfolge für *paryāya* herauszubekommen. Es bedeutet aber eigentlich etwas anderes: das Nichtüberspringen dessen, der an der Reihe ist, z. B. *tava paryāyaḥ* „du bist an der Reihe“. Mallinātha zu Ekāvālī, p. 305, erklärt *paryāya* = *paryāyavān* nach Pāṇ. V, 2, 127.

3) *saṃghātarūpa* = *saṃghātarūpa*.

4) Bhallaṭa 4.

5) Kum. S. V, 11.

„von Schakalinnen durchwandert, die bei dem Feuerschein ihres  
„heulenden Rachens Beute spähen <sup>1)</sup>.“

„Einst war's ein Fest für meinen Mund, zu sagen: Liebliche,  
„Schlanke, Liebe, Schätzchen; jetzt kommen durch Schicksalsfügung“  
5 „aus ihm die Worte: Gattin, Frau.“

Im ersten Beispiel ist das eine Kālakūṭa dargestellt als der  
Reihe nach sich in mehreren einfachen „Behältern“ aufhaltend; im  
zweiten die eine Hand als in mehreren Zusammenhängenden der  
Reihe nach seiend, weil Lippe und Spielball durch den Gebrauch des  
10 Wortes Meiden, (von dem beide abhängig sind) als zusammen-  
hängend sich ergeben; im dritten sind die verliebten Mädchen und  
die Schakalinnen, mehrfache Naturen, aber nicht mit einander zu-  
sammenhängend, in einem „Behälter“, der Hauptstraße, nach einander; 152  
im vierten Beispiel ist in dem Munde <sup>2)</sup> als einem „Behälter“ ein  
15 mehrfacher (Inhalt): die Wortklasse „Liebliche“ usw., und die  
Wortklasse „Gattin“ usw., die als Klassen zusammenhängender  
Natur sind, als der Reihe nach statthabend dargestellt.

Wenn Gleiches, Geringeres oder Besseres gegen  
Gleiches, Besseres oder Geringeres eingetauscht wird,  
20 (so heißt diese Figur) Parivṛtti.

Eintauschen bedeutet hier, daß man etwas gibt und etwas  
anderes nimmt. Für ein Gleiches, *i. e.* von ähnlichen Eigenschaften,  
das man gibt, nimmt man etwas ihm Ähnliches; für ein Besseres,  
*i. e.* von vorzüglicherer Qualität, das gegeben wird, eignet man sich  
25 etwas Geringeres, *i. e.* an Qualität niedrigeres an; ebenso für etwas  
Geringeres *i. e.* von niedrigerer Qualität das gegeben wird, nimmt  
man etwas von besserer Qualität *i. e.* Vorzüglicheres. So hat die  
Parivṛtti drei Arten. Weil hier auch die Vorstellung einer Reihen-  
folge statthat <sup>3)</sup>, so wird diese Figur gleich nach dem Paryāya  
30 definiert. Die Parivṛtti von Gleichem, z. B.:

„Der in dem nach dem Tode Hiranyākṣa's benannten Kämpfen“  
„seine Brust den Götterfeinden bot und dafür Ruhm mitsamt dem“  
„Sieg dahinnahm <sup>4)</sup>.“

Hier sind Brust und Ruhm von gleicher Qualität. Ein Ver-  
35 tauschen von Besserem:

„Warum hast du die Schmucksachen abgelegt und in der“  
„Jugend das Bastgewand, das das Alter ziert, angelegt? Sag, ob“  
„am Abend, wann Mond und Sterne leuchten, die Nacht sich dem“  
„Aruṇa paaren soll <sup>5)</sup>?“

40 Hier wird für etwas von vorzüglicher Qualität, die Schmuck-  
sachen, das Bastgewand, etwas Minderwertiges, umgetauscht. Ein  
Vertauschen von Geringerem:

1) Raghuvamśa XVI, 12.

2) Lies *radane* statt *vacane*.

3) Lies *pratībhāsasamīhavāt* nach Anleitung des Pratikā: *pratībhāseti*.

4) Udbhaṭa V, 32.

5) Kum. S. V, 44.

- „Warum trauern doch die Weisen um jenen uralten in den“  
 „Himmel aufgenommenen Jaṭāyus, der durch Hingabe des gebrech-“  
 „lichen Leibes Ruhm, strahlend wie Mondesglanz, erkaufte?“  
 153 Hier wird um etwas Minderwertiges, den Leib, etwas Wert-  
 volles, der Ruhm, eingetauscht.  
 „Indem du deinen Anblick botest, hast du, o Schöne, mein“  
 „Leben gekauft; aber daß du mein Herz nimmst und mir dafür“  
 „Liebesqual gibst, ist arg<sup>1)</sup>!“  
 Hier ist in der ersten Hälfte Vertauschen von Gleichem, in  
 der zweiten von Geringerem.  
 Wenn eins auf mehreres anwendbar ist, aber auf  
 eins beschränkt wird, (so ist das die Figur) Parisaṃ-  
 khyā (Restriktion).  
 Dies wird hier vorgetragen, weil von Einem und Mehrerem  
 die Rede war. Wenn eine Sache als auf Mehreres gleichzeitig zu- 15  
 treffend (oder ihm angemessen) gedacht wird, dann aber auf Eins,  
 worauf man nicht von selbst verfällt, mit Ausschließung eines zweiten  
 beschränkt wird, so ist das eine Parisaṃkhyā<sup>2)</sup>. *pari* in der Be-  
 deutung des Ausschließens: mit Ausschließung von etwas irgendwo  
 Aufzählen (*saṃkhyāna*) i. e. als etwas Darzustellendes Rechnen, ist 20  
*parisaṃkhyā*. Diese erscheint nun entweder als Antwort auf eine  
 Frage oder auch in anderer Form, und ist also zunächst zweifach;  
 und da nun in beiden Fällen die Ausschließung (des Andern) aus-  
 gesprochen oder aus dem Sinne zu ergänzen sein kann, so ergeben  
 sich vier Arten. Beispiele dafür der Reihe nach:  
 154 „Was ist ein dauerhafter Schmuck? Der Ruhm und nicht“  
 „ein Juwel! Was soll man tun? Das von Edlen geübte Gute,“  
 „nicht die Sünde! Was ist ein ungehindertes Auge? Der Verstand,“  
 „nicht das Sehorgan! Wer anders als du weiß recht und falsch“  
 „zu unterscheiden?“  
 „Was sollen Männer hochhalten? Die reine Nähe des Himmels-“  
 „flusses! Worüber soll man ausschließlich sinnem? Über die Füße“  
 „Viṣṇu's! Was soll man zu gewinnen streben? Tugend (und Ver-“  
 „dienst)! und was soll man begehren? Mitleid! Als welchen“  
 „Dingen ergeben die Seele zu endloser Befreiung fähig wird.“  
 „Liebe zu Śiva, nicht zum Reichtum; Enthusiasmus für die“  
 „Wissenschaft, nicht für Amors Waffe, die Mädchen; Sorge für“  
 „den Ruhm, nicht für den Leib: das findet man meistens bei“  
 „großen Männer.“  
 „Krummheit wohnt in deiner Locken Fülle, Röte (Leiden-“ 40

1) Rudraṭa VII, 78.

2) Ich lese mit Benutzung der Lesart von Kh.: *pari varjane: kasyacid varjanena*, das Pratika: *apa varjana iti* scheint versehentlich aus dem vom Kommentar zitierten Sūtra I, 4, 88 *apapari varjane* entstanden zu sein. Es soll hier natürlich die etymologische Erklärung der Bedeutung von *parisaṃkhyā* gegeben werden.

„schaft) in deinen Händen, Füßen und Lippen, Härte in deinen“  
 „Brüsten und Unstetigkeit in deinen Blicken<sup>1)</sup>.“

Da nun hierbei die Wahl einer außerordentlichen<sup>2)</sup> Sache auf den Ausschluß der andern Sachen hinausläuft, so steht es nicht a priori fest, ob die ausgeschlossene andere Sache ausgesprochen werden oder aus dem Sinne zu ergänzen sein solle<sup>3)</sup>. Um die Sache als eine außerordentliche erscheinen zu lassen, wird die Darstellung zuweilen mit einer Frage eingeleitet<sup>4)</sup>.

In Beispielen wie den folgenden:

10 „(Ujjayini) wo nur der Koketten Augenlotusse das *śruti*-  
 „*vartma* (Pfad des Gehörs oder der Offenbarung) übertreten, und“  
 „wo allein der Halbmond auf Mahākāla's Haargeflecht Krumm-“  
 „heit zeigt<sup>5)</sup>.“

„Nur in Malereien fand sich *varṇasaṃkara* (Farbenmischung“  
 15 „und Kastenvermischung), bei den Asketen *daṇḍagrahaṇa* (Er-“  
 „greifen des Pilgerstabes und Anwendung der Strafgewalt)<sup>6)</sup>“  
 bewirkt die Verbindung mit dem Wortspiel eine außerordentliche 155  
 Schönheit dieser Figur.

Damit man hierbei nun nicht die bei den Exegeten<sup>7)</sup> geltende  
 20 Definition von *niyama* und *parisaṃkhyā*<sup>8)</sup> in Betracht ziehe,  
 werden in unserer Definition Beschränkung (*niyamana*) und  
*parisaṃkhyā* als Subjekt und Prädikat ausgesprochen. Darum ist  
 hier auch die *pākṣikī prāpti* (Alternative) gemeint, weshalb eigent-  
 lich nur die Majorität der Fälle berücksichtigt ist (wenn oben  
 25 gesagt wurde: „Wenn eine Sache als auf mehreres gleichzeitig zu-  
 treffend gedacht wird“).

(Schluß folgt.)

1) Rudraṭa VII, 81.

2) *alaukika*, durch den Dichter dazu erhoben.

3) Ich lese mit Kh. *vasvantaram sādham ārtham veti*.

4) Die Absicht dieser Bemerkungen ist zu zeigen, daß durch jene Unterschiede nur Unterarten bedingt werden, nicht aber zwei oder vier verschiedene Figuren, die wegen ihres ähnlichen Schemas mit demselben Namen bezeichnet werden, wie dies der Fall ist z. B. bei den drei Viṣamas und Viśeṣas, den zwei Vyāghātas und Paryāyas usw.

5) *Navasāhasāṅka* I, 46.

6) Die erste Phrase steht Kādambarī ed. Peterson, p. 6 Z. 11 bei der Schilderung von Śūdraka's Regierung.

7) *vākyaṇid* i. e. die Mīmāṃsakas.

8) *niyamavidhi* ist eine Vorschrift, die von zwei Möglichkeiten eine obligatorisch macht, z. B. *vr̥h̥in avahanti*. Für das Opfer soll nämlich der Reis durch Stampfen in einem Mörser enthüllt werden, nicht etwa mit den Nägeln. *parisaṃkhyā* ist eine Vorschrift, die etwas zuläßt, nicht um es obligatorisch zu machen, sondern um alle andern Möglichkeiten zu verbieten, z. B. *pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ*. Man darf gewisse fünfzehige Tiere essen, aber man muß sie nicht essen; man soll aber keine andern essen. *niyamavidhi* hat also eine positive, *parisaṃkhyā* eine negative Tendenz. Bei ersterer ist das, was vorgeschrieben wird, *pakṣe 'prāpta*; und es hat dann *pākṣikī prāpti*, wobei es sich also um zwei einander ausschließende Möglichkeiten handelt; cf. *Rasagaṅgādhara* p. 482 f., 487.



# Vedische Untersuchungen<sup>1)</sup>.

Von

H. Oldenberg.

## 24. *cam ū*.

Ein Hauptzug — vielmehr der Hauptzug — der Untersuchungen Bergaigne's über den *ṛgvedischen* Wortschatz besteht, mit seinen eignen Worten zu sprechen, in den „*protestations contre la multiplication exagérée des sens d'un même terme*“ (*Journ. asiat.* VIII, 2 [1883], 473). Für die Vedaforſchung ein ſchwerer Verlust, daß ſeine in dieſem Sinn unternommene Revision des *Ṛgveda-Wörterbuchs* nur für den Buchſtaben *a* vorliegt. Wer mit den Schwierigkeiten eines in andre alphabetiſche Gegend gehörenden Worts kämpft, wird oft ſeufzen: ſinge doch dieſes Wort mit *a* an! 10

Ich will hier, ſoweit mir möglich, die entſprechende Arbeit für das Wort *cam ū* tun, deſſen einheitliche Geltung ebenſo in der eingehendſten wie in der neuſten ihm gewidmeten Behandlung, in Hillebrandt's *Vediſcher Mythologie* I, 164 ff. und in Geldner's *Glossar* 60, mir ſcheint mit Unrecht, in Abrede geſtellt wird. 15

Wer die Belege überblickt — ich nehme an, daß ſie dem Leſer vor Augen ſtehen —, dem treten, meine ich, folgende Hauptzüge entgegen. Das Wort ſteht faſt excluſiv im Lokativ und zwar aller drei Numeri. Es pflegt geſagt zu werden, daß der Soma darin gepreßt iſt, ſich dahinein begibt, ſich darin niederläßt (*sidati* 20 und ähnlich), ſich darin reinigt. Alſo offenbar ein in der Einzahl, Zweiheit, Mehrheit beim Somaopfer erſcheinendes Gefäß, deſſen Weſen genauer zu beſtimmen dann verſucht werden muß.

Hillebrandt zieht für einen Teil der Belege dieſelbe Folgerung; er identifiziert da das Wort — das Recht dieſer weiteren 25 Annahme prüfen wir ſpäter — mit den *Grahapātra* der Ritualtexte. Aber nach ihm „ſpringt ein deutlicher Unterſchied ins Auge zwiſchen dem Singular-Dual einer- und dem Plural anderſeits“ (S. 168). Im Singular und Dual tritt neben die angegebene Bedeutung eine andre, nie für den Plural giltige: ein zum Zerſtoßen der Somapflanze ge- 30

1) Fortſetzung zu Bd. 61, S. 836.

brauchter Mörser. Denn<sup>1)</sup> neben dem Loc. pl. steht siebenmal *sad* (vom Soma gesagt), das neben dem Singular überhaupt nicht vorkommt. Der Singular hat dafür fünfmal *sutá* neben sich; dies tritt — wenigstens nach H. (s. dagegen unten) — nirgends neben dem Plural auf. An den Stellen mit *sutá* muß also das Wort etwas Anderes bedeuten, als Grahapātra; durch I, 28, 9<sup>2)</sup>, einen Vers des Mörserliedes, läßt sich H. zu dem Bedeutungsansatz „Mörser“ führen — mir scheint, mit keiner sehr starken inneren Notwendigkeit, denn natürlich kann auch im Mörserlied irgend ein beliebiges  
 10 andres Utensil der Somabereitung als gerade der Mörser genannt sein, wie ja in demselben Verse *pavitra* und Rindschaut erwähnt wird. Wie diese Dinge offenbar, gleichviel ob der Soma mit dem Mörser gestoßen oder mit den Steinen geschlagen wird, hier dasselbe sind wie sonst, warum sollen es die *camū* nicht auch sein?  
 15 Da ist also die „multiplication des sens d'un même terme“, gegen die Bergaigne kämpfte und gegen die zu kämpfen auch heute so notwendig ist wie damals.

Man überblicke die Fülle der so entstehenden Unwahrscheinlichkeiten.

20 Diesen doppelten Sinn soll ein technisches Ritualwort haben, auf dessen einheitliches Wesen schon das in allen drei Numeri hervortretende Herrschen des Lokativs hinweist<sup>3)</sup>. Die eine der beiden Bedeutungen, nach H. an neun Stellen in sieben Maṇḍalas vorliegend, soll auf die Somabereitung vermittelt des Mörsers  
 25 Bezug haben, die im Übrigen, so viel ich sehe, nur als Unikum in dem durchaus eigenartigen Lied I, 28 vorliegt<sup>4)</sup> und die nun plötzlich durch den ganzen Rgveda ihre Spuren zu verbreiten schiene: aber immer eben nur in den Worten *camū* und *camvòh*, also gerade in Worten, denen auch H. noch einen andern, von der Besonderheit des Mörserrituals unabhängigen rituellen Sinn zuerkennt  
 30 und zuerkennen muß. Da soll denn also der Dual *camvòh* auf den Mörser gehen, der doch ein singularisches Ding ist<sup>5)</sup>, oder als

1) Ich gebe nur die Hauptmomente der Argumentation II's S. 168 ff.; die vollständigen Details sehe man dort.

2) Wo übrigens zwar *camvòh* aber nicht *camvòh sutá* steht; ein Indizium, die Stelle dieser und nicht der vorigen Gruppe zuzurechnen, finde ich nicht.

3) Die Frage, wie bei dieser so befremdenden Zerspaltung die eine Bedeutung mit der andern sich vermittelt, wird von H. (171) dahin beantwortet, daß die *grahapātra* nach den Kommentaren ausgesehen hätten wie Mörser. Wir werden unten wahrscheinlich zu machen suchen, daß die *camū* gar nicht die *grahapātra*, sondern andere Somagefäße sind.

4) H. 163 stellt dahin noch die vielfach dunkeln Verse X, 101, 10. 11, für mich nicht überzeugend.

5) II. 171 gewinnt der Vorstellung des Mörsers Dualität ab durch die Wendung „der durch zwei schenkelartig in die Höhe geführte Seitenstücke oder Handhaben charakterisierte Mörser“. Übrigens will er (S. 162. 171) in I, 28 noch einen zweiten dualischen Ausdruck für den Mörser finden: v. 2 *yātra dvāv iva jaghānūdhīṣavanīṣṇī kṛtā*; nach Ausweis von I. 164, 33 müsse (?) *camvòh* dasselbe sein wie *adhīṣavanīṣṇī*. Drängt sich denn nicht auf, daß die

elliptischer Dual auf Mörser und Stößel: aber die heißen doch sonst *ulūkhālamusale*; ein *ulūkhale* kenne ich nicht<sup>1)</sup> — und hat man wirklich gesagt, und nicht einmal, in allenfalls denkbarer Entgleisung, sondern immer wieder gesagt, daß der Soma „in Mörser und Stößel“ gepreßt wird? Und zu alldem: Wenn uns hier der Dual in Schwierigkeiten verwickelt, ist es nicht merkwürdig, daß gerade auch im Dual, und in demselben Kasus des Duals, eine lange Reihe von Belegstellen daneben liegt, die H. selbst zu der andern, vom Mörservorstellungskreis losgelösten Bedeutung stellt?

Ich berühre damit schon die Rolle, die das Auftreten der verschiedenen Numeri in der Frage spielt. H. spricht, wie erwähnt, von dem deutlichen Unterschied zwischen dem Singular-Dual einerseits, dem Plural andererseits. Aber bleibt von diesem Unterschied viel übrig, wenn wir zunächst sehen, daß den Stellen mit pluralischem *camūsu sidati*, *camūsv ā nī śidasi* wenn auch zufällig nicht singularisches, so doch dualisches — und H. stellt den Dual ja mit dem Singular zusammen dem Plural gegenüber — *camvōr āsadat* zur Seite steht? Weiter, daß neben dem singularischen *camū sutāh* und dem dualischen *camvōh sutāh* es auch mit dem Plural heißt VIII, 82, 7 *yā indra camasésv ā sōmas camūsu te* — denn weshalb hier *camūsu* von *sutāh* abzutrennen sein soll (H. 169 Anm. 5), sehe ich nicht ein. Man halte sodann etwa den Singularbeleg VIII, 4, 4 *āmūsyā sōmam apibās camū sutām* neben den Pluralbeleg III, 48, 4 *āmūsyā sōmam apibac camūsu*. Wie der zweite, so spricht aller Wahrscheinlichkeit nach auch der erste vom Trinkabenteuer des jungen Indra bei Tvaṣṭar: werden wir wirklich diesen Stellen, deren Ausdrucksweise doch offenbar nur leicht variiert, weil das eine Mal Triṣṭubh- das andre Mal Jagatī-ausgang verlangt war, mit H. zwei verschiedene Bedeutungen von *camū* zuteilen? Die Singularstelle IX, 107, 18 *punānās camū* hat schon H. selbst (S. 169) neben die Pluralstelle IX, 97, 46 *pavate camūsu* gestellt und anerkannt, daß jener Singular dasselbe bedeutet wie dieser Plural. Ergiebt sich aus alledem nicht, daß, so wie *punānās camū* neben *pavate camūsu* gesagt wurde, es eben nur auf Zufall — oder vielleicht auf der metrischen Konvenienz — beruhen kann, daß *camūsu sidati* kein singularisches Gegenstück hat? In der Tat ist *camū sidati* oder *sidati camū* oder *camū ā nī śidati* metrisch unmöglich oder unbequem, während *camūsu sidati*, *camūsv ā nī śidasi* ungemein bequem ist. So ist auch das

mit den *devā jaghānā* verglichenen *adhīṣavanyā* das sind, wofür Sāyaṇa sie erklärt: *ubhe adhīṣavanuphalake*? Man sehe deren Beschreibung bei Caland-Henry I, 103.

1) Allerdings gibt es ein *aulūkhalau* „Mörser und Stößel“ (Maitr. Samh., s. H. 170). Wenn ich recht sehe, bedeutet das aber wörtlich: die beiden dem Mörserapparat angehörigen (*grāvan*). Denn *ulūkhala* und *musala* werden in diesem Zusammenhang als zwei *grāvan* vorgestellt. Vgl. Śat. Br. I, 1, 4, 7. 10, und *aulūkhalā grāvāṇaḥ* Āpastamba MB. II, 20, 34; Sāmaveda MB. II, 2, 10.

bequeme *kaldśeṣu sidati* (*sidasi*, *sittā*) häufig, während mit dem an sich ebenfalls häufigen *kaldśe* gerade jene Verbalformen nicht verbunden werden<sup>1)</sup>: sollen wir schließen, daß *kalāśa* in den Formen *kaldśe* und *kaldśeṣu* Verschiedenes bedeutet? Und wenn das fünfmalige *camū sutāḥ* (*sutām*, *sutāḥ*) nach H. kein pluralisches Gegenstück hätte — aber wir haben ein solches Gegenstück VIII, 82, 7 in der Tat aufgewiesen — könnte nicht auch jene Ungleichmäßigkeit auf der gewohnheitsmäßigen Wiederholung einer metrisch bequemen Wendung beruhen?

- 10 Das *camū* in *camū sutāḥ* muß, sagt H. (169), „mit der Somapressung selbst in einem Zusammenhang stehen“. Gewiß. Aber dafür brauchen wir nicht den Somamörser. Sondern dem genügt auf das ungezwungenste auch die Bedeutung, die in *camūṣu sidati* vorliegt: dort wie hier ist die *camū* ein Gefäß, in das der gepreßte
- 15 Soma hineingelangt, ganz so wie *kaldśa* ein solches Gefäß ist, sowohl wenn es heißt IX, 67, 15 *rāsó 'sarji kaldśe sutāḥ*, wie wenn es IX, 84, 4 und öfter heißt *kaldśeṣu sidati*. Natürlich ist in *camū sutāḥ* Lokativ des Zieles (Delbrück, Ai. Syntax 121) anzunehmen.

- Was für ein Gefäß das ist, welches allein wir unter Ablehnung
- 20 jeder andern Bedeutung in *camū* erkennen, fragen wir sogleich. Vorher muß von Geldner's (a. a. O.) Behandlung unsres Wortes die Rede sein. Neben dem Gefäß für die Grahās (1) erkennt auch er darin noch ein Zweites: im Dual nämlich (2) die beiden Bretter der Somapresse, dann in weiterem Sinn den ganzen Apparat zur
- 25 Somabereitung. Beim Gedanken an die Bretter ist ihm — wie auch früheren Forschern — offenbar Sāyaṇa maßgebend gewesen, der an einer Reihe von Stellen *camvòḥ* mit *adhiśavanaphalakayoḥ* umschreibt. Daß diese Autorität über derartiges nicht entscheidet, habe ich oft betont und komme hier nicht darauf zurück. Viel-
- 30 mehr prüfe ich die betreffende Ansicht an den Stellen selbst.

Nur für einige von diesen sagt Geldner, welcher Bedeutung er sie zurechnet. Hätte er es für alle getan, würden sich die Angriffspunkte an seiner Auffassung vielleicht vermehrt haben. Aber auch jetzt treten Bedenken genugsam hervor.

- 35 Wieder, wie bei H., werden Stellen, die offenbar zusammengehören, auseinandergerissen — natürlich hier meist andere als dort. Die Bedeutung „Becher“ wird für VIII, 82, 7 angenommen, und sie oder eine ähnliche muß da wohl angenommen werden, denn neben *camūṣu* steht *camasṣu*. Können wir aber das *camūṣu te*
- 40 *sutāḥ* dort von dem häufigen *camvòḥ sutāḥ* (*sutām* etc.) trennen, jenes von Bechern, dieses von Brettern verstehen? Oder will G. die Stellen mit *camvòḥ sutāḥ* von den übrigen Belegen des Duals ablösen, um sie auf zwei Becher zu deuten? Seltsam dann, daß die Dualität, die durch die Bedeutung „Preßbretter“ in den Ge-

1) Allerdings mit dem Akk. finden wir IX, 97, 4 *ū sīdāti kalāśam*, IX, 160, 7 *ū kalāśaṃ sadāḥ*.

brauch von *camū* eingeführt wird, auch noch unabhängig davon durch eine zweite, ganz verschiedene Bedeutung eingeführt würde. Soll *camvdr āsadat* IX, 72, 5, wo G. die beiden Bretter versteht, von den vielen Stellen mit *camūḡu sidatī* und ähnlichem getrennt werden, an denen G. offenbar, da kein Dual vorliegt, „Becher“ übersetzen wird? Wie verhält sich der von G. zur Bedeutung 2. gestellte Vers IX, 107, 10

*ā soma suvāno ddriḡhis tiró vārāny avydyā |  
jāno nā purī camvdr viśad dhāriḡ sādo vāneḡu dadhiḡe ||*

zu der nicht dualischen Stelle IX, 92, 2 *ācchā nṛcdkṡā asarat pavitre . . . sidan hōteva sādane camūḡu*? Können wir *camvdr pūydmānaḡ* IX, 97, 48 (von G. ausdrücklich zu 2. gestellt) von *pavate . . . camūḡu* IX, 97, 46 (in demselben Tṛca!) und von *punānds camū . . . sidan vāneḡu* IX, 107, 18, und wiederum diesen Vers von IX, 72, 5 *pavate . . . vēr nā druḡdc camvdr āsadat* trennen? 15 Wenn, wie vermutet werden kann, IV, 18, 3 *tvāḡtur grhē apibat sōmam īndraḡ . . . camvdr sutāsya* von G. zu den andern Dualbelegen gestellt wird, soll dies von III, 48, 4 *tvāḡtāram īndro janūḡābhūbhūyāmūḡyā sōmam apībac camūḡu* getrennt werden?

Das Band zwischen den Bedeutungen „Becher“ und „Preßbrett“ bildet nach G. die von ihm angenommene Grundbedeutung von *camū* „Holz“. Doch die ist offenbar nur ad hoc aufgestellt; weder finde ich eine Stelle, wo *camū* das heißt, noch eine dahin weisende Etymologie. Nach G. bedeutet *camūḡād* IX, 96, 19; X, 43, 4 doppelsinnig „im Holz(becher), auf dem Baum sitzend“. 25 An jenen Stellen werden die in den *camū* sitzenden Somas mit den auf dem Baum sitzenden Vögeln verglichen. Der Vergleich erhält seine Pointe daher, daß die *camū* als hölzern den Bäumen verwandt, in mystischem Sinn mit ihnen identisch sind (vgl. unten S. 466). Aber darin liegt offenbar nicht, daß das Wort *camū* „Baum“ oder „Holz“ bedeutet hätte, wie wohl auch IX, 78, 2 die *dśvā hārayas camūḡādaḡ* kaum auf dem Baum sitzende Pferde sein werden. 30

Nach all dem lehne ich Geldner's wie Hillebrandt's Zerschneidung der Bedeutungen von *camū* ab. Meinerseits aber darf ich mich nicht der Aufgabe entziehen, die einheitliche Bedeutung, 35 von der ich überzeugt bin, nunmehr nach Möglichkeit näher zu präzisieren. Wir haben die Materialien, mit denen gearbeitet werden muß, noch nicht voll ausgeschöpft. Um die Belege von *camū*, mit denen wir uns bis jetzt allein beschäftigt, liegt, von jenen aus in verschiedenen Richtungen, andres: ṛgvedische Äußerungen über verwandte Utensilien und die mit ihnen zusammenhängenden Verrichtungen, dann die massenhaften Details des späteren Rituals, die uns vor die Frage stellen, ob sie in irgend welchen Zügen mit der dem Rv. zu entnehmenden Charakteristik der *camū* zusammenfallen. Eine Untersuchung des Worts, die diese Anknüpfungspunkte un- 45 benutzt läßt, ist offenbar unvollständig.

Das Bild, das der Rgveda von den hier für uns wichtigen Phasen der Somabereitung und den dabei benutzten Gefäßen ergibt, scheint mir in seinen Hauptzügen — natürlich versuche ich nicht alle Details zu erschöpfen — das folgende<sup>1)</sup>.

- 5 Vor allem kommen drei Gefäße in Frage, in denen der Soma verweilt oder die er durchläuft; er ist *triśadhasthā* VIII, 94, 5<sup>2)</sup>. Welche Gefäße das sind, sagt IX, 103: v. 2 *tri śadhasthā punāndh kṛnute dhāriḥ*, v. 3 *pāri kōśam madhuścūtam avyāye vāre arṣati*, v. 4 *pāri netā matinām . . . sōmah punāndś camvōr viśad dhāriḥ*.
- 10 Schon Hillebrandt (S. 190 Anm. 5) denkt an die Möglichkeit, daß der Singular von v. 3 und der Dual von v. 4 zusammengekommen die Dreizahl von v. 2 erklären. Das ist, meine ich, in der Tat der Fall. Denn es kann kaum Zufall sein, daß den Daten von IX, 103 sich genau IX, 96, 20 vergleicht *vīṣeva yūthā pāri kōśam arṣan*
- 15 *kānikradac camvōr ā viveśa*. Das Nebeneinanderstehen und die Zusammengehörigkeit von *kōśa* und *camū* bestätigt sich auch VIII, 2, 8 *trāyaḥ kōśāsa ścotanti tisrś camvōḥ sūpūrṇāḥ*: da wird wohl nicht dieselbe Dreiheit des einen *kōśa* und der beiden *camū* hinter einander als die drei *kōśa*, die drei *camū* bezeichnet, sondern
- 20 es handelt sich um einen Apparat, der zur Bereitung von *trāya indrasya sōmāḥ* (v. 7<sup>3)</sup>) gehört.

Der eine *kōśa* und die beiden *camū* nun sind zunächst darin unterschieden, daß der Soma mit dem ersteren offenbar in wesentlich vorübergehendere Berührung kommt als mit den letzteren. Den

25 *kōśa* umströmt er wie er die Schafhaare umströmt oder durchströmt; in die *camū* strömt er hinein, offenbar um zunächst in ihnen zu bleiben. Ein Blick auf den betreffenden Artikel bei Graßmann zeigt, wie *pāry arṣati* zwei stehende Objekte hat, *vāram* (*vārāni*) und *kōśam*; überhaupt ist, wie schon Hillebrandt (185) gesehen

30 hat, für den *kōśa* die Präposition *pāri* charakteristisch. In den *camū* dagegen läßt er sich nieder und verharret dort: IX, 72, 5 *vēr nā druśac camvōr āśadad dhāriḥ*; oft wird er *camūśād* genannt.

Eine weitere ebenfalls schon von Hillebrandt bemerkte Eigenschaft des *kōśa*, die ihn von den *camū* unterscheidet, ist, daß er

1) Eine Hauptschwierigkeit beim Entwerfen dieses Bildes beruht darauf, daß die Texte sich oft von der Reihenfolge der einzelnen Vorgänge emanzipieren. Wenn es z. B. IX, 86, 26 vom Soma heißt *gūḥ kṛvāno nirṣjam . . . pāri vāram arṣati*, darf daraus so wenig gefolgert werden, daß er beim Durchfließen des Siebes schon den Milchbeisatz hat, wie man etwa aus IX, 109, 15 *gōbhīḥ śrītāsya nībhīḥ sutāsya* entnehmen könnte, daß ihm dieser Beisatz schon im Moment der Pressung beiwohnt.

2) Geht hierauf auch der *tripṛṣṭhā trivandhurā rātha* IX, 62, 17, in dem Soma einherfährt?

3) Hillebrandt 209 Anm. 2 denkt dabei an den Soma mit den drei Beisätzen von süßer, saurer Milch, Gerste. Mir scheint eine derartige Deutung im Prinzip durchaus zutreffend, aber warum sollen wir uns nicht an v. 9 halten und entsprechend an unvermischten Soma und an solchen mit süßer resp. saurer Milch denken?

stehend *madhuśūt* heißt (s. die Materialien bei H. 189; vgl. 243). Im Unterschied von H. glaube ich, daß dabei *mādhū* als poetische Bezeichnung von Wasser zu verstehen ist. Wie ganz der Honig für den Veda — abgesehen etwa vom Ásvinkult — im Hintergrund steht, hat H. selbst zutreffend ausgeführt. Es bedarf aber kaum 5 der Bemerkung, daß man es liebte das Wasser als *mādhū* zu ver herrlichen (man vergleiche etwa das auf die Einholung des Wassers zum Somaopfer bezügliche Lied X, 30; *mādhū kṣaranti śindhavaḥ* I, 90, 6 usw.). Das *jīnvan kōśam madhuśūtam* IX, 12, 6, neben dem *samudrāśyūdhī viśtāpi* steht, vergleicht sich dem *nadyō ajinvat* 10 IX, 9, 4. Daß der *kōśa*, der *madhuśūt* heißt, die Stätte der Vermischung des Soma mit Wasser ist, hat H. selbst (S. 186) hervor gehoben. Wir werden weiter unten den *kōśa* dem *ādhavanīya*, dem Wassermischungsgefäß des späteren Rituals, vergleichen: nun halte man die mit dem Namen des *Ādhavanīya* sich zusammen- 15 schließende Wendung <sup>1)</sup> *mādhāv ā dhāvātā mādhū* IX, 11, 5 (*mādhau*, meine ich, auf Wasser bezüglich, *mādhū* auf den Soma) neben *apsū dhūtāḥ* IX, 62, 5, vgl. X, 104, 2<sup>2)</sup>, *em enam apsū dhāvata* VIII, 1, 17, *etad vā apām nāmadhēyaṁ gūhyam yad ādhāvāḥ* Ts. III, 3, 4, 1, *mādhviṣu* (offenbar zu erg. *apsū*) *te śukra śukrām* 20 *ā dhūnomi* das. III, 3, 3, 1, *tāsv* (scil. *apsu*) *adhvaryav ādhāven drāya somam* Śākh. Śr. VI, 7, 10: wenn zu diesem Spruch die Variante vorliegt *tāsv adhvaryo indrāya somam sotā* usw. (Ait. Br. II, 20), so ergibt sich wohl als Bild des Herganges dies, daß der Soma gleich anfangs in das Wasser gelangte, in dem das *ādha-* 25 *vna* stattfand (vgl. *ādrayas tvā bapsati gōr ādhi tvacy āpsū tvā hāstair duduhur maṇiṣṭṇaḥ* IX, 79, 4, *tām tvā hastīno mādhumantam ādrībhīr duhānty āpsū vṛṣabhām dāsa kṣīpāḥ* 80, 5). Ich verweise noch auf *apō vāsānaḥ pāri kōśam arṣati* IX, 107, 26; *vṛṣeva yūthā pāri kōśam arṣasy apām upāsthe vṛṣabhāḥ kani-* 30 *kradat* IX, 76, 5; vgl. H. 186.

Der eben beschriebene Vorgang nun geht der Reinigung des Soma in der Schafhaarseihe voran. Hierfür ist eine Hauptstelle IX, 74, 9 *adbhīḥ soma paprcāndsya te rāsō 'vyo vāram vi pavamāna dhāvati*. So wird auch IX, 17, 3 *ātyūrmīḥ . . . pavitre arṣati* 35 dahin zu verstehen sein, daß der Soma erst die Wasserwogen durchschreitet, dann zur Seihe gelangt. Dies Ergebnis wird man dann leicht in andern Stellen wiederfinden, die bei der Neigung der

1) Vgl. Kāty. Śr. IX, 5, 6 *ādhavanīye 'vadhāyādhūya*.

2) Vgl. über *ā-dhāv* und *dhūtā* Hillebrandt S. 216f. Seine Lösung des *dhūtā* (ein Teil der jüngeren Vedatexte sagt dafür *dhautā*) von *ā-dhāve* kann ich nicht annehmen. Das Verb *ā-dhāv* steht regelmäßig neben *su*; genau so *dhūtā* neben *sutā*. Wie *ā-dhāv* so hat auch *dhūtā* den Lokativ *apsū* neben sich. Man vergleiche das Nebeneinander VIII, 1, 17 von *sotā*, *a . . . āpsū dhāvata*, *gavyū vāstreva vāsāyantaḥ* mit IX, 62, 5 *apsū dhūtāḥ*, *sutāḥ*, *svādanti gāvaḥ*. Wenn da und anderwärts das *dhūtāḥ* dem *sutāḥ* voransteht, darf darauf in Anbetracht des S. 464 Anm. 1 Bemerkten kein Gewicht gelegt werden.

vedischen Dichter zur ungenauen Behandlung der Zeitfolge für sich allein nichts beweisen würden: so IX, 86, 7 *pári kósam arṣati, vṛṣā pavātram áty eti*, v. 8 *nadyò ví gāhate, apām ūrmīm sacate* ... *ddhy asthāt sānu*, vgl. auch daselbst v. 3; IX, 2, 5; 78, 1; 85, 10; 92, 4; 96, 13; 100, 7. Ungenaue Ausdrucksweise (oder vielleicht andre Gestalt der betreffenden Verrichtung?) scheint mir an den Stellen vorzuliegen, die Entgegengesetztes ergeben würden: IX, 23, 4; 36, 2; 66, 11.

Von der Seihe weiter läuft der Soma in Gefäße, die bald  
10 *kalāśa*, bald *camū* heißen, und mischt sich dort mit Milch.

Auf die Berührungen der Termini *camū* und *kalāśa* hat schon H. S. 187 hingedeutet. Sie gehen in der Tat sehr weit. Dem häufigen *camū sutāḥ, camvòḥ sutāḥ* steht zur Seite *kalāśe sutāḥ* IX, 67, 15, vgl. 63, 3. Wie es vom Soma oft heißt *camūṣu sidati* 15 und ähnlich, heißt es ebenso stehend *kalāśeṣu sidati*; von den Belegstellen dieser Wendung nennt eine zugleich die *camū*: IX, 86, 47 *yád góbhir indo camvòḥ samajyāsa ā suvāndḥ soma kalāśeṣu sidasi*. Der *āpūrṇaḥ kalāśaḥ* III, 32, 15 vergleicht sich den *camvòḥ sūpūrṇaḥ* VIII, 2, 8. Zu *kalāśāñ ā viveśa* IX, 96, 22 (vgl. 20 62, 19) vgl. *camvòr ā viveśa, camvòr ā viśa* 96, 20. 21.

Vor allem stimmen *kalāśa* und *camū* auch darin, daß der Soma sich gereinigt hat, wenn er in sie hineinläuft, in ihnen sich niederläßt. In Bezug auf den *kalāśa* wird das mehr oder weniger ausdrücklich gesagt IX, 8, 6; 18, 7; 60, 3; 68, 9; 86, 6. 9. 19. 22; 25 92, 6; 96, 23; 97, 4; 106, 7; vgl. auch 12, 5; 17, 4. In Bezug auf die *camū*: IX, 62, 16; 72, 5; 92, 2; 96, 21; 97, 37; 99, 6. 8; 103, 4; 107, 10; vgl. auch 36, 1; 97, 2. 46. 48; 107, 18. Weiter herrscht auch darin Übereinstimmung, daß in *kalāśa* wie *camū* Mischung mit Milch stattfindet; vgl. für *kalāśa* IX, 8, 6; 62, 19; 20 72, 1; 85, 5; 93, 2; 97, 22 (danach 86, 16 zu verstehen)<sup>1)</sup>, für *camū* IX, 86, 47; 93, 3.

Ich füge einige Stellen an, aus denen hervorgeht, daß es ein Holzgefäß ist oder daß es Holzgefäße sind, in die der Soma aus der Seihe läuft und in denen er sich mit Milch mischt: IX, 7, 6; 25 45, 5; 62, 8; 78, 2; 86, 31; 89, 1; 95, 1; 98, 2; 107, 10. 18; bei den beiden letzten Stellen steht ausdrücklich *camū, camvòḥ* dabei. So gewinnt die beliebte Vergleichung des in den *camū* oder in den *kalāśa* sich niederlassenden Soma mit einem im Wald, auf einem Baum sich niederlassenden Vogel verstärkte Bedeutung.

40 Weiter führe ich zur Bestätigung der hier angenommenen Reihenfolge der Vorgänge noch einige Stellen an, welche die Mischung des Soma mit der Milch als das spätere teils gegenüber seiner Ver-

1) Diese Stellen zeigen, wie IX, 96, 22 aufzufassen ist. Wenn 68, 9; 96, 14 beim *kalāśa* Wasser und Milch als mit dem Soma vereint erwähnt werden, braucht nicht gemeint zu sein, daß das Wasser erst im *kalāśa* beigemischt wurde.



einigung mit dem Wasser, teils gegenüber der Reinigung in der Seihe behandeln: IX, 2, 4; 14, 1—3; 24, 1—2; 26, 1—2; 66, 13; 107, 18. — IX, 8, 5; 64, 13; 107, 8—9.

Der bisher von uns beobachteten Übereinstimmung im Auftreten von *camū* und *kaldśa* steht nun aber ein in die Augen 5 fallender wesentlicher Unterschied beider Begriffe gegenüber: *kaldśa* erscheint allein im Singular und Plural<sup>1)</sup>, bei *camū* dagegen ist der Dual sehr häufig. Wenn mehrfach Himmel und Erde als die beiden *camū* benannt werden, zeigt sich der Nachdruck, der auf diesen dualischen Zug fällt. Die Annahme, daß an der betreffenden 10 Stelle des Ritus von den Einen zwei (oder event. mehrere) *camū*, von den Andern etwa mehrere *kaldśa* verwandt wären, ist unzulässig; IX, 86, 47 sehen wir die beiden *camū* und die *kaldśa* in derselben Prozedur erscheinen.

Der Punkt der Untersuchung, an dem wir dieser Frage gegen- 15 übertreten, ist vielleicht der richtige, von der bisher eingehaltenen Richtung abgehend nunmehr die Daten des jüngeren Rituals mit den ṛgvedischen zu konfrontieren.

Der *kaldśa* des Rv., sofern er in der Einzahl und in der hier betrachteten rituellen Umgebung auftritt, stellt sich, meine ich, 20 von selbst zum *dronakalaśa* der jüngeren Veden, in den der Soma durch das darüber gebreitete Pavitra rinnt, wie es IX, 86, 22 heißt *pḍvasva soma . . . sṛjānd indo kaldśe pavitra ā*. Die Ritualtexte setzen häufig *kaldśa* für *dronakalaśa* (Caland-Henry I, XXX); der Rv. selbst sagt in demselben Vers (IX, 67, 14) vom Soma *ā kaldśegu* 25 *dhāvati* und *abhī drōṇā kánikradat*. Auf die Übereinstimmung der bei *drōṇa* und *kaldśa* erscheinenden Verba weist Hillebrandt 192 fin. Auch Geldner (Gloss.) erklärt *k<sup>o</sup>* als *dronakalaśa*.

Die *camū* finden sich bekanntlich unter diesem Namen in den späteren Texten nicht wieder. Es liegt nahe, zu erwarten, daß sie 30 es doch, in größerer oder geringerer Identität des Alten und des Neueren, der Sache nach tun werden. Man hätte offenbar zu fragen, ob der jüngere Veda Somagefäße kennt, die in nächster Nähe des Dronakalaśa in charakteristischer Zweizahl erscheinen: wo dann weiter in Frage käme, ob der Plural von *camū* und von *kaldśa* 35 etwa jene beiden Gefäße und dazu den Dronakalaśa bezeichnet.

Diese Fragestellung scheint die Antwort geradezu aufzudrängen: der Ādhavanīya und Pūtabhṛt der jüngeren Texte. Es heißt Maitr. Saṃh. IV, 5, 9 (p. 77, 12. 13): *mūrdhā dronakalaśāḥ kuḥṣī kalāśau*, wo Hillebrandt (187) — ohne an die *camū* zu denken — 40 mit Recht den Parallelstellen und der Kommentarliteratur entnimmt, daß die *kaldśuu* Ādhavanīya und Pūtabhṛt sind<sup>2)</sup>.

1) Der einzige Dualbeleg VI, 69, 2, wo das Götterpaar Indra und Viṣṇu *kaldśā somadhūnā* genannt wird, ist irrelevant.

2) So sagt auch der Kommentar zu Kāty. Śr. IX, 2, 20. 21: *pūtabhṛtsam-jñakam mahākolaśam, ādhavanīyasamjñakam dvitīyam mahākalaśam*. Auf

Ich greife, um die stehende Wiederkehr dieser Zusammenordnung von Ādhavanīya und Pūtabhṛt und dann dieser beiden und des Droṇakalāśa zu veranschaulichen, aus der großen Masse der Materialien noch ein paar Stellen heraus.

- 5 Man blickt an einer bestimmten Stelle des Opfers Pūtabhṛt und Ādhavanīya an mit dem Spruch *dvau samudrau*, den Droṇakalāśa mit dem Spruch *dve dradhast* (Āpastamba Śr. XII, 18, 17. 18; Ts. III, 2, 2, 1. 2): darin tritt ebenso die Beiordnung aller drei Gefäße wie die Zusammenschließung von Pūtabhṛt und Ādhavanīya  
10 zu einer engeren Gruppe zu Tage. — Vs. XIX, 27 werden nebeneinander *droṇakalāśa* und *ambhṛṇu* (vgl. Sat. Br. IV, 5, 6, 3. 4) genannt; daß die in diesem Dual zu engerer Einheit zusammengefaßten Gefäße Ādhavanīya und Pūtabhṛt sind, ergibt sich aus Kāty. Śraut. IX, 7, 13 (vgl. Caland-Henry I, 122 Anm.). — Vs.  
15 XVIII, 21 erscheinen nebeneinander *pūtabhṛt* und *ādhavanīya*, vorher, durch einige Zwischenglieder von ihnen getrennt, der *dronakalāśa*. — Āpastamba XII, 2, 10. 12 wird vorgeschrieben, die drei Gefäße hinstellen mit drei Teilen eines Spruches (Ts. III, 1, 6, 1. 2), welche, jeder mit demselben Wort *yundāmi* anfangend, nach  
20 einander Erde, Luftreich und Sūrya nennen. — Ts. III, 2, 1, 2. 3: *droṇakalāśā ādhavanīyaḥ pūtabhṛt, tān yād āgrhitvopākuryāt pāvamānam vī chidyeta*; es folgen Sprüche für ihre Berührung.

Trotz dieser Tatsachen glaube ich doch, daß gegen die hier in Betracht gezogene Identifizierung von Ādhavanīya und Pūtabhṛt  
25 mit den beiden *camū* die rituelle Verwendung jener Gefäße ernste Bedenken erweckt. Wir sahen, daß in die *camū* der Soma nach seiner Reinigung kommt. Dies trifft auf den Pūtabhṛt zu, nicht auf den Ādhavanīya. Rudradatta sagt zu Āpastamba Śraut. XII, 2, 12: *apūtaḥ somo yasmin sambhriyate sa ādhavanīyaḥ, pūtaṁ*  
30 *yo bibharti sa pūtabhṛt*. Damit ist der Tatbestand des Rituals zutreffend wiedergegeben; man sehe den Spruch Maitr. Saṁh. II, 11, 5 *pūtabhṛc ca me 'pūtabhṛc ca me*, wo Vāj. Saṁh. XVIII, 21 für *apūtabhṛt ādhavanīyaḥ* setzt, und man vergleiche die Angaben von Hillebrandt 198. 200, Rituallitteratur 129, Caland-Henry  
35 I, 158 ff. Den Ādhavanīya kennzeichnet schon sein Name als für die Behandlung des Soma mit dem Wasser in Betracht kommend<sup>1)</sup>. Wir haben oben gesehen, daß im Ṛgveda das hierfür verwandte Gefäß der *kōśa* ist, den die auf ihn bezügliche Phraseologie von den *camū* und dem *kalāśa* durchaus trennt. Auch darin sind  
40 Ādhavanīya und Pūtabhṛt von den *camū* unterschieden, daß jene *mṛṇmayau* sind (Rudradatta a. a. O.), diese hölzern.

So bleibt, meine ich, nichts andres übrig als zwischen ṛgvedischem und späterem Zustand eine Verschiedenheit anzunehmen, wie sie ja

die Dreifaltigkeit von Droṇakalāśa Pūtabhṛt Ādhavanīya nimmt Sāyana in der Erklärung von VIII, 2, 8 Bezug (s. auch Hillebr. 185 Anm. 2).

1) Vgl. Hillebrandt 198. 213 f.

in derartigen rituellen Verhältnissen und der auf sie bezüglichen Terminologie (man denke etwa an den Wandel der Bedeutung von *svāru*) vielfach begegnet. Ohne mir zu verbergen, daß hier über Vermutungen nicht hinauszukommen ist, versuche ich, mir von der betreffenden Verschiebung etwa folgendes Bild zu machen. 5

Zur ṛgvedischen Zeit wurde der gepreßte Soma zuerst im *Kōśa* mit Wasser behandelt; dann lief er durch die Seihe in zwei offen-  
bar einander gleiche oder sehr ähnliche Holzgefäße *camū*<sup>1)</sup>, wo er mit Milch versetzt wurde, um dann im Verlauf des Opfers in andern Gefäßen seiner weiteren Bestimmung zugeführt zu werden. Eine 10  
allgemeinere Bezeichnung für Gefäße verschiedener Art war *kalāśa*. So konnte man sagen, daß der gereinigte Soma in den *kalāśa* (Sing.) oder in die *kalāśa* (Plur.) gelangte, während, wenn man speziell an die beiden zunächst in Betracht kommenden und wichtigsten dieser Gefäße dachte, man nicht von zwei *kalāśa* sprach, sondern 15  
die jenen eigentümliche Bezeichnung *camū* (Dual) wählte<sup>2)</sup>, die dann auch im Plural, wie der Plural von *kalāśa*, für die ganze Masse der zur Verwendung gelangenden Gefäße gebraucht werden konnte.

Dann verschob sich dieser Zustand, indem man — wir können 20  
natürlich nicht sagen aus welchen Gründen — die eine der beiden *camū* nicht mehr der andern, sondern dem *kōśa*, der jetzt *Ādhavāniya* hieß, ähnlich machte. So bildeten unter den drei Gefäßen auch jetzt zwei ein Paar, aber in andrer Kombination als früher. Der Name *camū*, dessen beide Träger jetzt nicht mehr einander 25  
glichen, verschwand. Die eine *camū*, die nach wie vor hölzern blieb, wurde *droṇakalāśa* genannt, die andere, jetzt irdene, *pūtabhṛt*. Die gleichartige Verwendung dieser beiden, in der sie sich als die

1) Hat diese Zweierheit etwas mit verschiedener, etwa auf *āśṭr*-Beimischung beruhender Beschaffenheit des Soma in den beiden Gefäßen zu tun? Ich erinnere an die drei *camvūh* und die drei verschiedenen Somas VIII, 2, 7—9 (oben S. 464 Anm. 3). Gehört es hierher, wenn später der im *Droṇakalāśa* befindliche Soma den Namen *śukra* führt und nach bestimmten Regeln seine Rolle gegenüber der des Soma im *Pūtabhṛt* abgegrenzt ist (*Kātyāyana Śr.* IX, 5, 19; Caland-Henry I, 206)? Daß *Droṇakalāśa* und *Pūtabhṛt* den alten beiden *camū* entsprechen, versuche ich sogleich wahrscheinlich zu machen. Bezieht sich IX, 46, 4 b auf Füllung der beiden *camū* mit verschiedenem resp. zu verschiedener weiterer Behandlung bestimmtem Soma?

2) Die Gesamtheit unserer Ausführungen ergibt, daß die Stelle des Opferapparats, auf die wir bei der Untersuchung von *camū* geführt werden, nicht die ist, an die Hillebrandt dachte. Dieser (S. 165) entnahm dem Vers X, 91, 15, daß *camū* ein Gefäß zum Opfern des Soma sei, und dachte daher an die *Grahapātra* des spätern Rituals. Aber wenn es dort heißt *āhāry agne havīr āsyē te sruçīva ghṛtām camvūva sōmah*, so braucht das, wie nun einmal ṛgvedische Vergleiche aussehen, für *camū* nicht zu ergeben, daß der Soma damit geopfert wurde; es genügt, wenn er sich darin befand. Die Zeugnisse über *camū* scheinen mir weitaus entschiedener auf die Zubereitung als auf die Opferung des Soma hinzuweisen. Wenn Indra bei *Tvaṣṭar* den Soma aus den *camū* trank, so wird das ein Gewaltstreich des jungen Gottes gewesen sein, wie wenn man Wein aus dem Faß statt aus dem Glase trinken wollte.

Nachkommen der alten beiden *camū* zu erweisen scheinen, zeigt sich im Ritual deutlich<sup>1)</sup>.

Der Wunsch nach vollkommener Sicherheit wie nach eleganter Einfachheit der Ergebnisse bleibt bei dieser Annahme allerdings unbefriedigt. Vielleicht kommen Andere weiter. Soviel aber scheint mir festzustehen, daß die gegen die Vervielfältigung der Wortbedeutungen sich richtende Tendenz auch in Bezug auf *camū* sich bewährt. Allein Somagefäße — wie sich die auch zu den Soma-gefäßen des spätern Rituals verhalten mögen — sind uns bei dieser  
10 Untersuchung begegnet, nicht Mörser und nicht Preßbretter.

### 25. *asaścāt, śaścat, śaścuṣi*.

Über diese Worte scheint mir auch durch Bergaigne (Études, Journ. asiatique VIII, 4, 508 f.) nicht volles Licht geschaffen zu sein. Es ist lehrreich zu beobachten, wie hier — wenigstens  
15 der Wahrscheinlichkeit nach darf so geurteilt werden — B.'s so berechtigtes Streben nach Vereinfachung des Wörterbuchs seine Schranken findet.

Zunächst muß m. E. entschiedener, als bisher geschehen, betont werden, daß in den Belegen der Vorstellungskreis von Kuh und  
20 Melken auf das stärkste hervortritt. Wir finden in diesen Belegen *dhenū, dhenumāti* II, 32, 3; VIII, 31, 4; X, 69, 8; *pipyūṣi pipdyat ppyasvati* II, 32, 3; III, 57, 6; VI, 70, 2; IX, 86, 18; das Verb *dūh, dūhānā sudūghā sabardhūk* II, 32, 3; VI, 70, 2; VIII, 31, 4; IX, 85, 10; 86, 18; X, 69, 8; *dhāra bhūridhāra śatādhāra sahā-*  
25 *śradhāra* III, 57, 6; VI, 70, 2; IX, 57, 1; 62, 28; 73, 4; 74, 6; 86, 27.

Weiter ist festzustellen, daß *śaścat*, stets im Fem. *śaścantī* vorliegend, und *śaścuṣi* regelmäßige Determinativkomposita des Partizips mit der Negation sind (vgl. Knauer, KZ. 27, 19 f.).  
30 *asaścāt* dagegen wird durch den Akzent (Wackernagel, II, 295) deutlich als Bahuvrīhi gekennzeichnet<sup>2)</sup>; dazu stimmt, daß es, häufig in femininischer Verwendung belegt, doch kein Fem. auf -ī bildet (*dhenūm asaścātām* u. dgl.). Daß es sich bei *śaścat* und *asaścāt* um denselben Vorstellungsinhalt handelt, zeigt ein Blick auf die  
35 Belege; offenbar aber ist, dem Unterschied der Kompositenklasse entsprechend, dieser Inhalt beidemal in etwas verschiedener Form gefaßt.

Das Schlußglied des Bahuvrīhi, *śaścāt*, liegt I, 42, 7; III, 9, 4; VII, 97, 4 vor. Daß diese Stellen in denselben Vorstellungskreis  
40 wie die jener negativen Komposita einzubeziehen sind, wird von

1) Ausbreitung der Seihe über dem Droṇakalāṣa: Caland-Henry I, 159 etc.; über dem Pūtabhṛt: daselbst 169. 177 etc.; gleichartige Funktion beider Gefäße neben einander: daselbst 206. 235 f.; Weber, Ind. Stud. X, 384. 385. 387; Yajñeśvaraśarman bei Hillebrandt 199 Anm. 1.

2) Anders Knauer 57, Wackernagel II, 216.

Bergaigne nicht genügend gewürdigt. Es scheint doch an sich klar und wird zum Überfluß durch das Auftreten von *āti sṛidhaḥ* neben *āti saścatāḥ* III, 9, 4 — vgl. *asṛidham* neben *yā . . . dsaścuṣi* IX, 86, 18 — bestätigt.

Längst ist das zu all dem gehörige Verbum finitum in VIII, 51, 7 *kadā canā starīr asi nēndra saścasi dāśūse* erkannt<sup>1)</sup>. Wie wir für den Vorstellungskreis jener verneinenden Zusammensetzungen *dhenū* usw. charakteristisch fanden, so erscheint hier, genau entsprechend, das Gegenteil von *dhenū*, *starī*, mit der Negation.

Ich glaube dem hier besprochenen Kreise von Stellen schließ- 10  
lich noch die folgenden zwei — nach dem Vorgang von Böht-  
lingk-Roth bzw. Joh. Schmidt (Kritik der Sonantentheorie 64,  
KZ. 25, 71) — mit Sicherheit zurechnen zu dürfen: I, 117, 20  
*ādhenum dasrā saryāṃ viśaktām āpinvatam sayāve āvinā gām*;  
VI, 63, 8 *dhenūm na iṣam pinvatam āsākram*. Die Umgebung, 15  
in der *viśaktām* (das danach zu *sac* zu stellen ist) und *āsākram*  
steht, stimmt in der Tat auf das schlagendste zu derjenigen der  
*asaścat*-Belege: an beiden Stellen haben wir die Vorstellung der  
*dhenū* und das Verb *pinv-*; an der ersten auch *starī* wie VIII, 51, 7;  
an der zweiten handelt es sich um die *iṣ*, welche IX, 86, 18 *pipyūṣi* 20  
und *dsaścuṣi* heißt (vgl. auch die *ilā dhenumdtī*, die *dsaścantī* ist,  
VIII, 31, 4)<sup>2)</sup>. Caland, den ich befragte, ob ihm aus der Ritual-  
literatur hierher gehörige Ausdrücke bekannt sind, antwortete ver-  
neinend.

Den Eindruck Bergaigne's, daß dies *saścasi* formell mit 25  
dem sonst geläufigen *saścati* identisch ist, wird man in Anbetracht  
der Seltenheit dieser Präsensbildung das gebührende Gewicht bei-  
legen. Aber wie ist die Bedeutung zu vermitteln?

Bergaigne denkt bei VIII, 51, 7 an „tu ne te mets pas à la  
suite du sacrificateur“ in dem Sinn von „tu n'attends pas qu'il 30  
demande“. Daß das eine Verlegenheitshypothese ist, sagt er selbst.  
Und ich glaube, die bisherigen Ausführungen erweisen deutlich  
genug den engen Zusammenhang der betreffenden Ausdrücke mit

1) Darf hierher wegen der oben hervorgehobenen stehenden Verbindung  
dieser Wortgruppe mit *dhūrā* auch Ts. III, 3, 3, 2 *divo dhūrā asaścata* ge-  
zogen werden? Ich glaube nicht; vgl. Maitr. Samh. II, 7, 16 (p. 100, 4).

2) *āskra*, von Joh. Schmidt a. a. O. und Osthoff, Arch. für Rel.  
VIII, 62 f., zu *sac* gestellt, steht III, 6, 4 in auffallender Nähe von *sabardāghe*  
*dhenū*. Ich sehe doch nicht, wie es mit den hier besprochenen Ausdrücken in  
Verbindung gebracht werden kann; es drückt etwas Günstiges, keine Hemmung  
aus. Wenn auch der Akzent befremdet, wird doch dem dreimal überlieferten  
Wort gegenüber die Vermutung *āskra* ausgeschlossen sein (die Variante *āskrā(h)*)  
TB. II, 8, 6, 3 ist irrelevant). Nicht sicher läßt sich ausmachen, ob die *āskati*,  
die X, 85, 28 (mit Parallelen Av. XIV, 1, 26 und in der Grhyaliteratur) bei der  
Hochzeit vertrieben wird, hierher oder (wohl wahrscheinlicher) zu *ā-saṅj* gehört;  
ich verweise über den betreffenden Gebrauch auf Winternitz, Altind. Hoch-  
zeitsrituell 67 und namentlich Zachariae, WZKM. XVII, 144 ff. 211. Schwer-  
lich hierher zu ziehen ist *sākmyam góh* III, 38, 7.

dem Vorstellungskreis des Melkens u. dgl., um jene Vermutung auszuschließen.

Soll man vielleicht bei Wurzel *sac* hier an verfolgende, sich anheftende böse Wesen denken (vgl. VII, 61, 5 *drīhaḥ sacante* 5 *dnrtā jánānām* usw.)? Damit wäre *saścāt* und *asaścāt* gut erklärt. Jenes wäre Bezeichnung schädlicher Mächte, die sich — ausschließlich oder vorwiegend — in den Kühen einnisten und deren Milchproduktion stören. Daß das alte Indien an Mächte dieser Art glaubte, ist selbstverständlich, übrigens auch ausdrücklich be- 10 zeugt (meine Rel. des Veda 272). *asaścāt* wären dann Kühe, ihnen verwandte Wesen, von ihnen ausgehende Milchströme, die von solchen *saścātāḥ* frei sind. Aber man gerät in Schwierigkeit bei *daścanti*, *śaśkrā*<sup>1)</sup>, *saścasi*. Denn der Gebrauch dieser Worte zeigt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß als das Wesen, welches 15 *saścati*, nicht der Kobold zu denken ist, sondern die Kuh, ihr Milchstrom, oder was sonst einherströmt oder Ströme entsendet. Von Indra, sofern er nicht *starī* ist, heißt es ja *nā saścasi* VIII, 71, 7; *daścanti*, *daścusi*, *śaśkrā* ist III, 57, 6 die *dhārā*, IX, 86, 18 die *ś*, ebenso VI, 63, 8 die mit einer *dhenū* verglichene *ś*, VIII, 20 31, 4 die *īlā dhenumātī*, VI, 70, 2 die als Kühe gedachten *rodasi*. So ist, meine ich, für *saścasi* in diesem Sinn die Auffassung als „du stockst“, „du bist versiegt“ oder ähnlich schwer abzuweisen<sup>2)</sup>. Daß dies aus dem geläufigeren Sinn von *saścati* durch Vermittelung der Vorstellung des Festhaftens, Anklebens u. dgl. herzuleiten ist, 25 möchte ich bezweifeln; der betreffende Bedeutungsübergang erscheint als recht gezwungen. So wird schließlich doch, meine ich, Trennung von jenem *saścati* das Wahrscheinliche bleiben, wo sich dann, wie längst erkannt ist, etymologische Verknüpfung mit Worten verwandter Sprachen von der Bedeutung „trocken sein, versiegen“ 30 leicht darbietet: man denke an lit. *šėkti* „versiegen, vertrocknen“, vielleicht auch — doch ist dies recht zweifelhaft — an griech. *ῥσπερος* (ursprünglich „unversieglich“ ??); vgl. Fick, Vgl. Wörterb. I<sup>4</sup>, 560, Bartholomae, IF. 7, 90, Anm. 1. Verwandtschaft mit irisch *sesc* „trocken“, *seisc* „unfruchtbare Kuh“ (Pedersen, KZ. 35 38, 389) scheint minder glaublich (vgl. Bartholomae, KZ. 29, 525; Walde, Lat. etym. WB. unter *siccus*). Siehe zu der Frage auch Brugmann, Grundriß II<sup>2</sup>, S. 130. In jedem Fall muß dann weiter *saścāt* (vgl. *vahāt*, *śravāt*) die Stockung oder das Versiegen

1) Dies ist offenbar Karmadhāraya, nicht Bahuvrīhi; vgl. Knauer, KZ. 27, 47 f.

2) Oder ist denkbar, daß der Gebrauch von *sac-* hier an *nirṛtham sacantām*, *śatī sacantām*, *tānusi sacantām* anzuschließen wäre, so daß es sich um Kühe usw. handelte, die einer schädlichen Wesenheit anheimgefallen sind (also ähnlich wie bei der vorher erwähnten Auffassung, nur in umgekehrter Richtung angesehen)? Diese Wesenheit wäre stehend (aus abergläubischer Rücksicht?) unbezeichnet geblieben. *saścāt* wäre dann das Anheimfallen an eine derartige Wesenheit. Für wahrscheinlich halte ich das Alles nicht.

einer Flüssigkeit, speziell der Milch resp. der mit ihr verglichenen Güter sein; wie gut das besonders VII, 97, 4 paßt, ist klar. *asaścdt* ist, wer mit solchem Schaden nicht behaftet ist<sup>1)</sup>. Wenn in zwei *Āpristellen* (I, 13, 6; 142, 6, unter einander so nahe stehend, daß sie als ein Beleg gerechnet werden können), die göttlichen Tore so heißen, bedenke man, daß gleichfalls in *Āpriliedern* von eben diesen gesagt wird VII, 2, 5 *śīsum ná mātārā rihāné*, I, 188, 5 *dūro ghytāny akṣaran*. *asaścdtaḥ* sind auch die himmlischen Ströme II, 25, 4. M. E. mit Unrecht aber beziehen Einige auf die Ströme IX, 73, 4; 74, 6; 85, 10. An der letzten Stelle werden als Subjekt ausdrücklich die *venāḥ* genannt, und die genaue Übereinstimmung des Ausdrucks läßt keinen Zweifel, daß eben diese Genien, männlich bezw. weiblich gedacht, auch an den beiden andern Stellen gemeint sind.

26. *iṣṭī*, *éṣa*.

15

Es handelt sich bei *iṣṭī* darum, Zugehörigkeit zu *yājati*, *icchāti* oder *iṣyati* (*iṣṇāti*) zu ermitteln; gegen das letztgenannte Verb entscheidet nicht, daß bei ihm *seṭ*-Wurzel vorliegt.

Auf *icchāti* deutet zunächst die klare Zugehörigkeit von *gāvīṣṭi* (*dāsvamīṣṭi*, *pāsvamīṣṭi*) zu diesem Verb. Man bemerke, daß bei *iṣṭī* wie bei *gāvīṣṭi* Neigung zum Dativ hervortritt<sup>2)</sup>. Mit IX, 108, 10 *jīnvā gāvīṣṭaye dhīyaḥ* vergleicht sich I, 112, 2 *yābhīr dhīyo 'vuthaḥ kármann iṣṭāye*<sup>3)</sup>.

Von der letzterwähnten Stelle wird Niemand die unmittelbar benachbarte trennen I, 112, 1 *īle . . . agnīm gharmām surúcam yāmann iṣṭāye*, und mit dieser wiederum gehört zusammen V, 44, 4 *prā va ete suyājō yāmann iṣṭāye nīcīr amūṣmai yamyā rtāvī-dhaḥ, suyāntubhīḥ sarvasūsaṭr abhīsubhīḥ krīvīr nāmāni pravaṇe muṣāyati*. Ehe wir auf diese Stellen näher eingehen, machen wir dafür, daß bei *yāmann iṣṭāye* an *icchāti* oder doch jedenfalls nicht an *iṣṇāti* zu denken ist, die bestätigende Parallele IX, 88, 3 geltend *vāyūr ná yō nīyūtvan iṣṭyāmā*: andernfalls hieße es *\*iṣṭyāmā*. Neben dieser Stelle sei hier auch gleich VII, 92, 3 erwähnt *prā yābhīr yāsi dāsvāmsam ācchā nīyūdbhīr vāyav iṣṭāye duroṇé*: wie IX, 88, 3 sind hier die Elemente *vāyū*, *nīyūt*, *yā* und *iṣṭā* resp. *iṣṭāye* mit einander vereint, so daß über die Trennung dieses

1) Nach dem Ausgeführten bedarf Geldner's (Glossar) Übersetzung von *saścdt* „Hemmnis, Schwierigkeit, Klippe, Gefahr“ und seine von „nicht verweigernd“ resp. „sich nicht sperrend“ (Gloss. S. 218) ausgehende Bedeutungsanordnung für die von ihm untereinander gleichgesetzten Worte *asaścdt* und *dauścdt* keiner näheren Prüfung.

2) Es überrascht, beläufig bemerkt, daß das nicht auch von dem vielmehr den Loc. pl. bevorzugenden *dūvīṣṭi* gilt. Man wird dies doch nicht von *gāvīṣṭi* trennen.

3) Auch, mit einem andern, weiterhin zu erörternden Kompositum, VIII, 86, 2 *dhīyam dadathur vāyavīṣṭaye*.

- īṣṭāye* von *īṣṇāti* und doch wohl auch über seine Zugehörigkeit zu *icchāti* kaum Zweifel bleibt. Wir schließen aus der Vergleichung von VII, 92, 3, daß in der Benennung Vāyu's IX, 88, 3 als *īṣṭāyāmā* daß *yāman* auf sein Einherziehen (er ist ja auch *dyutādīyāmā* VI, 94, 4), nicht auf Bittgänge der Frommen geht. Vāyu fährt mit seinem Vielgespann um für den Frommen Güter zu erstreben (*yāsi* . . . *īṣṭāye*); daher ist er *īṣṭāyāmā* d. h. eine Fahrt tuend, die sich auf das *īṣṭām* richtet, man könnte auch sagen die *īṣṭāye* geschieht<sup>1)</sup>. Vāyu wird auch sonst noch zur *īṣṭi* in Beziehung gesetzt. Man ruft Soma an IX, 97, 42 *mātsi vāyūm īṣṭāye rādhasa*: diese von Vāyu zu betreibende, neben *rādhas* genannte *īṣṭi* ist offenbar, mit einem weiterhin zu besprechenden Ausdruck, eine *vāsyaiṣṭi*, ein Suchen nach der Erlangung *vāsvoh* . . . *rādhyasya* (X, 77, 6). In dem oft wiederholten Verse Av. VII, 4, 1 wird zu Vāyu gesagt: mit deinen vielen Rossen *īṣṭāye* . . . *vahase*. Derselbe Gott ist *krandādiṣṭi* Rv. X, 100, 2, wohl „unter Gebrüll sein Suchen betreibend“ (vgl. I, 36, 8 *krāndad āśvo gaviṣṭiṣu*; ich verweise über dies Wort und über *bhandādiṣṭi* auf Wackernagel, Ai. Gramm. II, 292. 319). Das hier überall gemeinte Suchen des Gottes nach Gütern natürlich im Interesse des Menschen (vgl. z. B. VII, 102, 1 von Parjanya: *sū no yāvasam icchatu*) kann offenbar auch mit gleichartigem Suchen des Menschen selbst, welches der Gott begünstigt, alternieren. Es hieße pedantisch allzu enge Schranken setzen, wollte man die Anerkennung der einen Auffassung zur Ausschließung der andern machen. So werden wir an der noch übrig bleibenden Stelle über Vāyu X, 92, 13 *prā naḥ pūṣā carāthaṃ viśvādevyo 'pām nāpād avatu vāyūr īṣṭāye* kein Bedenken tragen, Vāyu als den Begünstiger des Beters bei dessen Suchen nach Gütern zu verstehen<sup>2)</sup>.
- Wir kehren nach Erledigung dieser Stellen zu I, 112, 1 und V, 44, 4 zurück. I, 112, 1 verstehe ich, daß der Sänger Agni preist „damit er auf seiner Fahrt (nach Gütern) suche“. Dunkel ist die zweite Stelle: bei ihrer Zugehörigkeit zu dem schlimmen Lied V, 44 kein Wunder. Ich gebe kurz meine Vermutung, deren Unsicherheit ich nicht verkenne. „Vorwärts für euch (Dat. ethicus des ZDMG. LIX, 362 besprochenen Typus) mögen diese wohlangeschirrten, auf ihrer Fahrt um (nach Gütern) zu suchen, jenem die sich abwärts bewegendem, das Recht mehrenden Zwillings-

1) Hier sei auf Ts. III, 2, 8, 4 *īṣṭéna yūmann īmatim jahātu saḥ* hingewiesen.

2) Geldner, Ved. Stud. III, 117 übersetzt: „Unsern Weg soll . . . Vāyu nach Wunsch behüten“; „*īṣṭāye* wohl = *kūmāya*“. Ich denke, die *īṣṭi* ist nicht der Wunsch nach göttlichem Schutz, sondern die Bewegung des Suchens, die auf dem gottgeschützten Wege vorwärts gehen wird. — Der Vers geht weiter *ātmānam vāsyō abhī vātām arcata tād āśvinā suhavā yāmani śrutam*. Da haben wir dicht hintereinander zwei der mit *īṣṭāye* stehend zusammengehörenden Vorstellungen; man denke an *vāsyaiṣṭāye* und *yūmann īṣṭāye*.



schwwestern (bringen)\*. Die *nícir* . . . *yamyà rtāwīdhah* sind offenbar die Wasser. Dann liegt es nahe *amūṣmai* vom Soma zu verstehen und der Bemerkung Ludwig's (IV, 210) Recht zu geben: „Die Strophe behandelt wohl das *aponaptriya*m; die *suṇyāh* sind die Priester“<sup>1)</sup>. Diese sind mit angeschirrten Rossen verglichen; ihr Gang ist entsprechend ein *yāman*. Dazu stimmt, meine ich, in der zweiten Vershälfte *krīviḥ*, das, was auch die Wortbedeutung sein mag (an „Schlauch“ oder dgl. glaube ich nicht), sehr wohl auf Soma gehen kann (vgl. IX, 9, 6, wo ebenfalls von Soma's Verhältnis zu den Wassern die Rede zu sein scheint. *pravané* paßt gut zu diesem Vorstellungskreis, vgl. IX, 69, 7): wird vom Soma gesagt, daß er den mit ihm sich mischenden Wassern den Namen raubt, d. h. diese in solcher Vermischung aufhören Wasser zu heißen?

Kann nun vielleicht das Band, daß alle diese Materialien an *icchāti* vielmehr als an *yājati* bindet, lose scheinen, so werden zu seiner Verstärkung die nunmehr zu betrachtenden Verhältnisse beitragen.

Zu den besprochenen beiden Stellen von I, 112 stehen in einer Nachbarschaft, welche Loslösung als gewaltsam erscheinen läßt, die folgenden beiden von I, 113: *Uṣas* hat alle Wesen erweckt, v. 5 *ābhogāya iṣṭāye rāyā u tvam*, v. 6 *iṣṭāye tvam drtham iva tvam ityaī*. In v. 5 wird *iṣṭāye* dem *icchāti* zugewiesen durch die Parallele aus derselben Hymnengruppe I, 110, 2 *ābhogāyam prā yād icchānta ātana*. In v. 6 paßt das *artham ityaī* evidentermaßen zur gleichen Auffassung. Es ist klar, daß da mit *iṣṭāye* gemeint ist, was auch — wir berührten dies Kompositum schon oben — *vāsyaīṣṭāye* heißt (drei Belege, sämtlich mit dem auch für *iṣṭi* charakteristischen Dativ). Dies Wort seinerseits wird — doch dessen bedürfte es ja nicht — mit *icchāti* zusammengehalten durch I, 109, 1 *vāsya icchān* (auch Av. VII, 103, 1). Im Vorübergehen sei auf die in prähistorische Zeit zurückführende Übereinstimmung dieses *vāsyaīṣṭāye* mit dem avestischen *īstāe vaśhaham* Yasna 60, 4 (auch der Kasus derselbe!) hingewiesen.

Außerhalb der dativischen Belege ist für die Zugehörigkeit von *iṣṭi* zu *icchāti* noch bezeichnend I, 62, 3 *īndrasyāṅgīrasām ceṣṭarī vidit sarāmā tānayaṅya dhāsm*; *vid* „finden“ ist ja das stehende Korrelat von *iṣ* „suchen“. Mit dieser Stelle dürfen wir VI, 11, 3 zusammenordnen, wo gleichfalls die *Āngiras* neben dem Loc. *iṣṭau* genannt sind: *vēpiṣṭho āngīrasām yād dha vipro mādhu chandō bhānati rebhā iṣṭau*.

1) Daß auf die Sphäre des Opfers sich auch die vorangehenden Verse beziehen, ist bei all ihrer Dunkelheit doch höchst wahrscheinlich. Der nächstfolgende Vers (5) scheint mir bei genau denselben Vorstellungen zu verweilen, die wir hier für v. 4 annehmen. Es ist darin die Rede vom *nutegribh* und den *dhāravākā*, dem Priester, der in dem gepreßten Soma die *Grahas* schöpft, und den *Litaneien* bei dessen Herabströmen, dann von den *cūtāgarbhāh*, den *pātnih*, denen er (Soma) beim Opfer entgegenwächst, d. h. den Wassern, deren Leibesfrucht (*Agni*) hell sichtbar ist.

Bei so vielen Anknüpfungen des *īṣṭi* an *icchāti* nun wird man, sofern nicht starke Hinweisungen auf Andres vorliegen, sich dem Versuch zuneigen, mit dieser einen Deutung des Worts überall auszureichen. Die Natur der Sache schließt ja absolute Gewißheit aus. Erhebliche Wahrscheinlichkeit, glaube ich, kommt dieser Auffassung doch zu. Um so mehr, als für das Derivat der Wurzel *yaj*, auf die einige Stellen hinzuweisen scheinen könnten, die jüngeren Veden die Gestalt *īṣṭi* ergeben, die denn auch im Rv. zweimal (I, 166, 14; X, 169, 2), ungezwungen auf Wurzel *yaj* beziehbar, vorliegt.

10 Von jenen Indizien, die für sich allein betrachtet bei einzelnen Belegen von *īṣṭi* auf Wurzel *yaj* deuten würden, finde ich die folgenden.

II, 1, 9 *tvām agne pitāram īṣṭibhir nāras tvām bhrātrāya śamyā tanūrūcam*. Man erinnert sich der häufigen Parallelität der 15 Verba *yaj* und *śam*. Im Übrigen indessen genügt Anknüpfung an *icchāti* durchaus.

Das Kompositum *sādhadiṣṭi* kann man mit *yajñāsya sādhanah*, *yajñasādh* usw. zusammenstellen wollen. Die Möglichkeit bleibt, in dem *-īṣṭi* vielmehr *īṣṭi* als *īṣṭi* zu sehen. Der Gesamteindruck der ṛgvedischen Materialien deutet doch eher auf *īṣṭi*. 20 Und nichts hindert dies als „Suchen“ zu verstehen. Vgl. VI, 56, 5 *gavēṣaṇam . . . śiṣadho gaṇām*.

I, 125, 3 *āyam adyā sukṛtaṃ prātār icchānn īṣṭēḥ putrām vāsumatā rāthēna*. In Folgenden wird der *prān* verherrlicht, der 25 zugleich *ijānā* und *yakṣyādmāna* ist (v. 4; vgl. das Kompositum *īṣṭāpūrtā*, dessen erster Bestandteil ja ohne jeden Zweifel zu Wurzel *yaj* gehört). Das in jedem Fall eigentümliche *īṣṭēḥ putrām* werden wir dadurch doch nicht gehindert zu *icchāti* zu stellen. Das Leitmotiv des Suchens kommt in dem Vers auch durch *icchān* (vgl. 30 X, 117, 4) zum Ausdruck. Ist *īṣṭēḥ putrāḥ* ein Sohn, der dem Suchen, Verlangen der Eltern zuteil geworden? Gehört hierher IV, 6, 7 *nā mātārāpitārā nū cid īṣṭau?* — sodann *mānasā putrām icchānti* Av. XI, 9, 8, *putraīṣaṇā* Śat. Br., *yaṃ nu imam putram icchanti* Ait. Br. VII, 13?

35 Alle übrigen Materialien fügen sich ohne weiteres der Anknüpfung an *icchāti*, ohne ihrerseits zu dem betreffenden Nachweis beizutragen. Nur über Einzelnes einige Bemerkungen.

Sehr dunkel ist, einem Agniliied angehörend, X, 115, 4 *vi yāsya te jrayasānāsyaajara dhākṣor nā vātāḥ pāri sānty acyutāḥ*, 40 *ā raṇvāso yūyudhāyo nā satvānām tritām naśantu prā śiṣānta īṣṭāye*; vgl. Macdonell, JRAS. 1893, 445. Ich vermute, daß im zweiten Hemistich von den Flammen Agni's (*vātāḥ* gehört, meine ich, dem Vergleich an) gesagt ist: „die erfreulichen haben, wie Kämpfer einen Kriegshelden, den Trita erreicht, ihn anweisend zum 45 Suchen“. Ich muß darauf verzichten, Konkretes zu ermitteln, und mich damit begnügen, zu den Worten *prā śiṣānta īṣṭāye* I, 145, 1 (von Agni) zu stellen: *tāsmīn santi praśiṣas tāsmīnn īṣṭāyah*.

Unter einander gehören zusammen I, 30, 12 (an Indra) *táthā kṛṇu yáthā ta úśmasiṣṭáye*, I, 129, 4 *asmákam va índram úśmasiṣṭáye*, V, 74, 3 (an die Áśvin) *vayám vām úśmasiṣṭáye*; vgl. zu den Stellen Wolff, KZ. 39, 494 f.; Delbrück, Ai. Syntax 424. Der Beter richtet an den Gott seine Wünsche, damit dieser zu seinen Gunsten *vdśyaṣṭi* oder dergleichen betreibe.

Wieder untereinander gehören zusammen VI, 70, 4 (von Himmel und Erde) *té id víprā ṛtate sumnám iṣṭáye*; X, 36, 6 (an die Áśvin) *yajñám asmákam . . . jīrádhvaram kṛnutam sumnám iṣṭáye*. Ich verstehe: ihr (bezw. euer) Wohlwollen zu erstreben; vgl. etwa I, 107, 1 *yajñó devānām prāty eti sumnám*.

Wenn mehreremal gesagt wird *juṣétām (juṣéthām) yajñám iṣṭáye* V, 72, 3; 78, 3; VIII, 38, 4, so scheint mir das zu heißen, daß das Wohlgefallen der Götter am Opfer die *iṣṭi* der Menschen oder der für sie wirkenden Götter fördern soll<sup>1)</sup>. — X, 49, 9 (Indra 15 spricht) *yudhá vidam mánave gātúm iṣṭáye*: ist gemeint, daß der Gott für den Menschen, für dessen Suchen (nach *gātú*), den *gātú* findet (vgl. die häufige Wendung *gātúm icchā-*, Geldner, Ved. Stud. I, 161 f.), oder daß er ihm den *gātú* findet für sein Suchen (nach Gütern u. dgl.)? 20

Die übrigen Belegstellen von *iṣṭi* und seinen Zusammensetzungen dürfen, denke ich, übergangen werden. Nur sei über den Vokativ *iṣṭe* auf ZDMG. LV, 296 verwiesen; jedoch wird vielmehr „Streben“ (resp. personifiziert „Strebender“) als „Antrieb“ zu übersetzen sein; so wird ja auch II, 6, 2 Agni als *dśvamiṣṭe*<sup>2)</sup> angerufen. Endlich *iṣṭáśvaḥ* I, 122, 13 scheint im Hinblick auf *dśvamiṣṭi* nicht eigentlich zu bedeuten „dessen Rosse seinem Wunsch entsprechen“, sondern „der (mit Erfolg) sein Streben auf Rosse gerichtet hat“; entsprechend *iṣṭáraṣmih*.

Anhangsweise sei die Frage aufgeworfen, ob nicht wie *iṣṭi* 30 auch *éṣa* (vgl. das avestische *aēša*) überall zu *icchāti* zu stellen ist.

Bei *gávām éṣe* X, 48, 9 wird man wegen *gavéṣaṇa* usw. das nicht bezweifeln, und *rāyá éṣe* V, 41, 5. 8<sup>3)</sup> davon abzulösen ist kein Grund vorhanden. Auch über die Zusammensetzungen *bandhveṣé* V, 52, 16, *śravaeṣé* V, 66, 5 kann kein Zweifel sein. Allein übrig 35 bleibt V, 66, 3 = 86, 4 *tā vām éṣe ráthānām* usw. Isoliert be-

1) Geldner, Glossar s. v. *iṣṭi* gibt diesen Stellen die Bedeutung „Aufsuchen, Besuchen“ und läßt den Akk. von *iṣṭáye* abhängen. Ich meine, er hängt von *juṣéthām* ab, vgl. *juṣéthām yajñám* II, 36, 6; VI, 69, 1 und öfter. Und die oben gegebene Deutung von *iṣṭáye* scheint mir durch die übrigen Materialien mehr empfohlen zu werden, als die Vorstellung, daß die Götter sich das menschliche Opfer suchen. Die des „Besuchens“ scheint mir in jedem Fall fern zu halten; sie liegt nicht in *icchāti*. Wenn von Indra gesagt wird *sutisomam icchán* V, 30, 1, so heißt das doch, daß er sich einen Somaopferer sucht, nicht daß er ihn besucht.

2) Daß das nicht zu *īpyati* gehört, zeigt VIII, 61, 7.

3) Vgl. das Yajus *éṣṭā rāyaḥ* etc.; s. Caland-Henry I, 64.

trachtet würde hier *éše* mit I, 34, 10 *rátham . . . iṣyati* in Verbindung zu stehen scheinen. Ich möchte doch dies *éša* von dem vorher aufgewiesenen nicht trennen. Schon daß dieses wie jenes in allen Belegen im Lokativ erscheint, ist bezeichnend. Der daneben stehende Genitiv verstärkt die Ähnlichkeit mit *gávām éše*, *rāyá éše*. Besonders gewichtig aber scheint mir, daß von den fünf Belegen des ersten *éše* vier in das fünfte Maṇḍala fallen, und daß demselben Maṇḍala die beiden Belege von *éše ráthānām* angehören, einer von ihnen sogar dem nämlichen Sūkta (66) wie einer jener andern Belege. Man könnte dabei *ráthānām* zum Gen. subjectivus machen wollen; die Wagen streben nach dem Preis. Aber schließlich wird man, meine ich, auch in dieser Hinsicht die gleichartige Auffassung von *gávām éše* und *éše ráthānām*, überall mit Gen. objectivus, natürlich finden, wenn man die Verbindung von *rathajít* und *gojít* (IX, 78, 4), *rathayú* und *gavyú* (I, 51, 14), *rathayú* und *gavyá* (VIII, 46, 10), *ráthavat* und *gómat* (VII, 27, 5 und öfter) in Betracht zieht. Mit dem so verstandenen *éše ráthānām*<sup>1)</sup> kann auch *iṣṭáśva*, *iṣṭáraśmi* zusammengehalten werden (oben S. 477).

Von dem bunten Mosaik der Behauptungen Sāyaṇa's über *éša*<sup>2)</sup>, der sogar weiß, wie Verschiedenes an den beiden identischen Stellen V, 66, 3 und 86, 4 der eine und der andre Poet sich gedacht hat, weichen diese Auffassungen leider ab.

## 27. Zum vedischen Quantitätswechsel auslautender Vokale.

An Arnold's Vedic Metre 108 ff. anknüpfend hatte ich oben Bd. LX, 115 ff. Untersuchungen über diesen Gegenstand vorgelegt. Ihnen hat Arnold Bd. LX, 593 ff. in einer Reihe von Punkten widersprochen. Die Wichtigkeit des Gegenstandes für Sprachgeschichte, Metrik, Textkritik sowie die Hochschätzung, die den Äußerungen des um seine Erforschung so verdienten Gelehrten gebührt, macht es mir zur Pflicht, auch meinerseits auf jene Meinungsverschiedenheiten zurückzukommen.

Meine Hauptthese war die Annahme mittelzeitiger Vokale, die im ṛgvedischen Vers nach Bedürfnis verlängert, möglicherweise auch verkürzt werden können. So wird verständlich, daß es dort neben verlängerbaren Schlußvokalen nichtverlängerbare gibt, und daß jene auch, wo sie nicht verlängert sind, von der metrischen Technik

1) Über das *ṣaṣyā cid rathyā* des Mudgalaliedes (X, 102, 11) wage ich keine Ansicht auszusprechen. Nur das hebe ich als wahrscheinlich hervor, daß *rathyā* nicht Neutr. pl. ist, sondern Instr. von *rathī* (vgl. v. 2). Vgl. zu der Stelle v. Bradke, ZDMG. XLVI, 464; Geldner, Ved. Stud. II, 15; Wackernagel, Ai Gramm., II, 147; v. Schroeder, Mysterium und Mimus 359.

2) Siehe Geldner, Ved. Stud., II, 290 und dazu Oldenberg, ZDMG. L.IV, 608.

anders behandelt werden als diese. Indem die Überlieferung, wo Mittelzeitigkeit vorliegt, etwas andres als die Länge gibt (*jahi rāksaḥ* gegenüber *jahi cikitvaḥ*), bewahrt sie Echtes, das die Kritik Arnold's verwischen will. Freilich indem die Überlieferung die Mittelzeitigkeit als Kürze gibt, verwischt sie wiederum ihrerseits 5 das Echte.

Erkennt Arnold jetzt meine These von den mittelzeitigen Vokalen an? Mir scheint er zu schwanken. „It is unnecessary to postulate vowels of 'middle quantity'“, sagt er (S. 604), und findet (S. 595), daß „the whole system of Vedic verse is built upon the 10 differentiation of short and long vowels, which is carried out on a rigid system which may very well have differed greatly from the natural pronunciation of the words“. Dann aber begegnen minder entschiedene Äußerungen. Das „rigid system“ hat sich S. 603 gemildert zu einem „almost“<sup>1)</sup> absolutely rigid system in which long 15 and short syllables constitute two sharply contrasted classes. To this rigid system the variant final vowels“ — gerade um die handelt es sich ja — „present the only important exception“. Und speziell über Schlußsilben wie die von *yéna* bemerkt er (S. 602 f.), daß sie vielleicht „three-quarters short“<sup>2)</sup> gewesen seien; die Dichter, nimmt 20 er an, hätten sie mit Vorliebe an die quantitativ indifferenten Stellen des Verses gesetzt, so daß sie sich nicht zu einer bestimmten Auffassung über ihre Quantität zu bekennen brauchten; hätte man sie darüber befragt, hätten sie vielleicht erwidert „that it was a 25 hard question to answer“. Ich denke, da haben wir auch nach A. recht ausgeprägte mittelzeitige Vokale nicht allein in der Sprache des täglichen Lebens, sondern in den Versen der R̥sis.

Damit ist A., wenn ich mich nicht täusche, meinem Standpunkt doch einen wesentlichen Schritt näher gekommen. Er untersucht hier einen Fall, in dem gewisse Schlußvokale im Vedavers bald 30 lang, bald kurz überliefert sind, und er erkennt als solcher Erscheinung zugrunde liegend eine diesen Vokale eigne Mittelzeitigkeit<sup>3)</sup>.

Offenbar werden wir fragen: wenn in andern Fällen uns in der Überlieferung eine ähnliche Doppelgestalt von Schlußvokalen, 35

1) Von mir gesperrt.

2) Das bedeutet natürlich nicht  $\frac{3}{4}$  einer Kürze und mithin unterkurz, sondern zwischen Länge und Kürze, aber der Kürze wesentlich näher stehend.

3) Ähnlich stellt er es S. 599 als seine und meine übereinstimmende Ansicht über die Schlußvokale der Imperativtypen *bhavā bhavatā* hin, „that these vowels occupy a position intermediate between long and short vowels“. Freilich verstand er im „Ved. Metre“, wenn ich recht sehe, das Wesen dieser Zwischenstellung anders als ich: für ihn handelte es sich um Vokale, die — aus welchem Grund auch immer — hier Längen, dort Kürzen sind; daß sie im einzelnen Fall noch etwas andres als jenes oder dieses, nämlich etwas in der Mitte Liegendes sein konnten, wurde nicht in Betracht gezogen.

sei es auch mit etwas stärkerem Überwiegen der Länge, entgegen-  
tritt, ist es dann nicht die natürliche Annahme, daß auch diese  
Vokale mittelzeitig — vielleicht der Länge etwas näher stehend —  
gewesen sind? Wie ich S. 119 gesagt habe: wenn sich in der  
5 Überlieferung Eingänge wie *jahi cikivah* und *jahi rākṣah* genau  
so typisch gegenüberstehen wie *yātrā rāthēna* und *yātra gāvaḥ*  
(-i resp. -ā vor Kürze, -i resp. -a vor Länge), wird man nicht die  
zweite Doublette in demselben Sinn wie die erste als korrekt über-  
liefert anerkennen? Und, füge ich hinzu, wird nicht, wer die  
10 zweite auf Mittelzeitigkeit zurückführt, auch über die erste ebenso  
urteilen? Arnold, wenn ich ihn recht verstehe, denkt darüber  
anders. Er liebt es, die Erscheinungen unter fest von einander  
getrennte Rubriken zu verteilen, etwa wie er in einem Sūkta, das  
ich beschreiben würde als eine Anzahl nachlässig gebauter Pentaden-  
15 zeilen enthaltend, seinerseits die Bezeichnungen „Virāṣṭhānā“,  
„catalectic Bhārgavī verse“, „Gautamī“ auf die einzelnen Zeilen  
verteilt (Zeitschr. LX, 752). Das Sichaneinanderreihen, Ineinander-  
fließen benachbarter Möglichkeiten, die von der einen zur andern  
führenden Übergänge zu beobachten ist vielleicht nicht überall die  
20 starke Seite seiner Forschungsweise.

Doch von diesen allgemeinen Eindrücken wende ich mich zu  
den einzelnen Faktoren des Problems.

Für viele der mit wechselnder Quantität überlieferten Schluß-  
vokale operiert Arnold nicht wie ich mit Mittelzeitigkeit, sondern  
25 mit Länge. Nach ihm hieß es im Rv. durchweg *vidmā, rāsvā*, in  
den meisten Fällen *bhavā* und *bhavatā*.

Das ist natürlich zu prüfen mit den Materialien der Sprach-  
geschichte, der Überlieferung, der metrischen Statistik.

Was das Sprachgeschichtliche anlangt<sup>1)</sup>, möchte ich mir nicht  
30 ganz den Ausdruck aneignen, mit dem er meinen Gedanken wieder-  
geben will: „that writers on comparative linguistics assign short  
value to the primitive vowels which are represented by the Vedic  
-mā, -svā“. Gerade bei -mā ist durchaus möglich, daß eine grund-  
sprachliche Form mit der Länge da war; man bedenke die germa-  
35 nischen Formen. Für den Imperativ auf -svā aber fehlt es wohl  
außerhalb des indisch-iranischen Gebiets an Parallelen, und Iran  
versagt für diese Frage. In der Tat aber kommen für andre der  
betreffenden Formen Materialien in Betracht, die doch nicht damit  
abzutun sind, daß „the theories of comparative linguistics“ in allzu  
40 weitem Umfang auf dem Padapāṭha des Rv. beruhen, um für dessen

1) Arnold (593) findet, daß auf dieses mein vorherrschendes Interesse ge-  
richtet sei, während das seinige auf die metrische Technik der R̥sis gehe: daher  
hätten die einzelnen Argumente für ihn und für mich so verschiedenes Gewicht.  
Wo wirklich solche Einseitigkeit vorhanden sein sollte, werden wir uns von ihr  
befreien müssen. Die Wahrheit ist doch nur eine, nicht eine andre für den  
Sprachhistoriker, eine andre für den Metriker.

Kritik viel auszumachen (S. 596). Wir werden doch nach der Grundgestalt des Imperativausgangs auf *-a*, der 2. Plur. auf *-ta*, der Form auf *-dhi*, der 1. Sing. Perf. auf *-a* nicht fragen, ohne an griech. *φέρε*, got. *baír*, an griech. *φέρετε*, got. *baíriþ*, die altslavischen Formen auf *-te*, an *κλύθι* und altslav. *vīždī*, an *οἶδα* und got. *vāt* zu denken. Und die da vorliegenden oder zugrunde liegenden kurzen Auslautvokale stimmen mit altindischen Kürzen des nachrgvedischen Zeitalters überein. Innerhalb der rgvedischen Sprache selbst liegt neben den von Arnold angenommenen Längen des aoristischen *-svā* oder des *-dhi* von *śrudhi* die überwiegende Kürze 10 anderer Imperative auf *-sva*, *-dhi*, *-hi*. An die Seite der Formen auf *-ta* stellen sich, doch wohl als eine Erweiterung jener, die auf *-tana*. Ist es übertrieben, da von sprachgeschichtlicher Wahrscheinlichkeit zu reden, die den Längen Arnold's entgegensteht? Mittelzeitige Vokale in diese Umgebungen geschichtlich einzuordnen ist 15 ein Problem, das der Rgvediker dem Linguisten übergibt und das dieser, denke ich, zu lösen imstande sein wird<sup>1)</sup>. Aber lagen Längen vor, nach welchen Gesetzen sind sie in der Folgezeit verkürzt worden, wo doch andre Längen, allem Anschein nach unter gleichen Bedingungen, nicht verkürzt wurden? Indessen Arnold will schließ- 20 lich — man möchte vermuten mit Rücksicht eben auf die von ihm doch so skeptisch betrachtete sprachgeschichtliche Sachlage — selbst gar nicht annehmen, daß die betreffenden Vokale in der lebendigen Sprache der Vedazeit lang waren, sondern nur, daß sie „were regarded as long vowels by the poets“; „that such a value was 25 possible for the poets it seems to me hard to deny in the face of the usage of the Zend Gāthās, where, as is well known, all final vowels become long“ (S. 596). Ich kann es verstehen, daß eine orthographische Grille, vielleicht auch feierlich priesterlicher Vortrag alle Auslautsvokale unterschiedslos als Längen gab. Aber daß 30 ohne Anhalt an der wirklichen Sprache Poeten und Rezitatoren gerade die in Rede stehenden Vokale herausgegriffen hätten, um sie, die in der lebendigen Rede nicht lang waren, für den Vers als lang zu behandeln, und das mit solcher Konsequenz und in solchem Unterschied gegenüber andern, in der lebendigen Sprache jenen 35 gleichwertigen Vokalen, und doch andererseits wieder in der Überlieferung so seltsam ähnlich dem Fall von *tēna* usw. erscheinend,

1) Daß dabei die Rücksicht auf den Akzent eine Rolle spielen wird, kann ich nur für wahrscheinlich halten. Schon Zubatý, WZKM. III, 153. 295; IV, 6 führt auf diesen den Unterschied in der Behandlung von perfektischen und andern Formen auf *-mā*, von thematischen und unthematischen Formen auf *-svā*, von paroxytonierten Adverbien auf *-trā* und oxytonierten auf *-trā* zurück. Die Übereinstimmung, die in all dem herrscht, kann doch kaum Zufall sein. Weniger überzeugend ist mir die Vermutung desselben Forschers (a. a. O.; III, 87, Anm. 1), daß die Quantitätsverschiedenheit des arischen *a* = idg. *o* hier im Spiel ist. Warum erscheint dann z. B. das *-ta* der 2. pl. (mit idg. *-e*) so oft mit Länge, das *-ta*, *-a(n)ta* der 3. sg. pl. med. (mit idg. *-o*) so selten?

bei dem ja auch A. meiner Auffassung mindestens sehr nahe kommt: das Alles zusammengekommen stellt an meine Fähigkeit des Glaubens Anforderungen, vor denen ich versage.

Nun zum Wert der Überlieferung als solcher. Arnold zollt  
 5 mir Anerkennung, daß ich in andern Fällen — nur gerade jetzt  
 nicht in diesem — unbefangener als Andre mich von deren Schwächen  
 zu emanzipieren gesucht habe. Kann ich mir sein Lob aneignen? Gewiß strebe ich mich vom Unfehlbarkeitsglauben an die Über-  
 lieferung frei zu halten, von dem Bemühen sie *coûte qu'il coûte* zu  
 10 retten. Aber je länger ich mich mit ihr beschäftige, um so viel  
 stärker wird doch mein Gefühl von ihrem sehr hohen Wert überall  
 da, wo nicht Grammatikerweisheit einer selbstgeschaffenen Regel zu  
 Liebe sie gefälscht hat; um so viel entschiedener wird meine Zurück-  
 haltung dagegen, sie mit Änderungsvorschlägen zu überschütten.  
 15 Ungleichmäßigkeiten, die sie bietet, haben meist große Chance echt  
 zu sein. Um vor Gleichmacherei zu warnen, bezog ich mich (S. 141  
 Anm. 1) auf den Upācarita Saṃdhi. Arnold (S. 604) schiebt den  
 — mir scheint im Ton einer gewissen Geringschätzung — als „un-  
 important Saṃdhi“ bei Seite und meint, daß ich für ihn kaum die  
 20 Rsis werde verantwortlich machen wollen. Ich weiß nicht, warum  
 dieser Saṃdhi, wenn auch zufällig dem Metriker gleichgiltig, un-  
 wichtiger ist als die Quantität von Schlußvokalen; auch kann das  
 an sich Unwichtigste — vielleicht gerade dieses besonders — als  
 Maßstab für den Wert der Überlieferung wichtig werden. Und  
 25 wenn ich in Fällen, wo die historische Grammatik mit Hilfe ihrer  
 den indischen Überlieferern durchaus fernliegenden Gesichtspunkte  
 eine Kontrolle möglich macht (z. B. in der Abgrenzung von *-ān*  
 und *-āñ* vor Vokal), den Text bemerkenswert gut der Prüfung  
 standhalten sehe, so werde ich auch Dinge wie die Behandlung des  
 30 Upācāra, ohne auf jede Einzelheit zu schwören, doch im Ganzen  
 durchaus als echt hinnehmen; wenigstens — was beim Upācāra  
 doch wohl zutrifft — sofern von Diaskeuastenhänden, die den  
 Text einer selbsterfundenen Regel angepaßt haben, keine Spur  
 sichtbar ist.

35 Zeigt sich nun solche Diaskeuastenspur in der Behandlung der  
 Schlußvokale? Ich denke durchaus: sie zeigt sich nicht, oder sie  
 zeigt sich höchstens in ganz engen Grenzen<sup>1)</sup>. Vielmehr zeigt sich  
 eine Unregelmäßigkeit, ein Überschüttetsein mit Ausnahmen von  
 den vorherrschenden Tendenzen, das da, wo es rein grundlos sein  
 40 sollte, wenigstens den Wert hat, die Abwesenheit künstlicher Gleich-  
 macherei zu erweisen. Zuweilen aber ist es nicht grundlos, sondern  
 es scheinen grammatische oder sprachgeschichtliche Kausalitäten  
 durch, die uns, meine ich, die Echtheit dieser Überlieferung auf  
 das deutlichste bestätigen. Ich erinnere an die besondere Behand-

1) Ich denke hier z. B. an die Möglichkeiten in Bezug auf die Be-  
 handlung von Imperativen auf *-hi*, *-dhi*, die Bd. LX, S. 149 f. erörtert sind.



lung der Imperative auf -a (-ā) in GT 2<sup>1)</sup> (S. 126. 152), an die skalaartige Abstufung der Verlängerungsfähigkeit verschiedener Vokale in T<sup>a</sup> 7, die mit Details der sonstigen Behandlung derselben Vokale im Einklang steht (S. 137), vor allem aber an die in der Überlieferung zur Erscheinung kommenden langsamen zeitlichen Verschiebungen, von denen ich S. 143 ff. gesprochen habe. Wenn bei *yādi* in T 2- die älteren Partien des Rv. stets -i geben, die jüngeren überwiegend -i (S. 144), wie das jenem Vordringen des *yādi* in der jüngeren Rgvedazeit entspricht, das unabhängig von der überlieferten Quantität aus den von den Dichtern gewählten Stellungen des Wortes erschließbar ist: sehen wir da nicht — sofern wir die allerdings schmale statistische Basis für ausreichend halten dürfen — mit wie vorzüglicher Überlieferung wir es zu tun haben? Wie steht das letzterwähnte unscheinbare und doch, glaube ich, bedeutsame Faktum im Einklang mit A.'s Ansicht (S. 598), der vorliegende Text sei auf Grund einer metrischen Theorie zu recht gemacht, die z. B. in der Stellung T 2- keine Vorliebe für die Länge anerkannte<sup>2)</sup> und die alten, in der neueren Zeit kurz gewordenen Längen da zu beseitigen liebte, wo man das Bewußtsein von ihrer metrischen Bevorzugung verloren hatte? Hätte solche Umgestaltung nicht eine geschichtliche Differenz wie die eben erwähnte zwischen den älteren und jüngeren Partien des Rv. nivellieren müssen? Oder soll die Wirkung einer solchen metrischen Theorie auf den ursprünglichen Text gerade z. B. *yādi* nicht betroffen haben? Hat sie nur in einzelnen der von A. konstruierten Fächer, in die er die Schlußvokale verteilt, gewirkt, in andern nicht?

Mit der hier bezeichneten Anschauung vom Wert der Überlieferung prüfe ich nun die speziellen von A. besprochenen drei Kategorien von Schlußvokalen. Ich kehre die von ihm gewählte Reihenfolge um.

Für den Typus *yēna* habe ich schon konstatiert, daß A., wie er selbst ausspricht, mit mir im wesentlichen einverstanden ist; auch er sucht die Erscheinungen jetzt auf Grund der Annahme mittlerer Quantität des -a zu verstehen.

35

1) Die Bezeichnungen der verschiedenen metrischen Stellungen sind nach ZDMG. LX, 118, Anm. 2 zu verstehen.

2) Arnold spricht von „an imperfect metrical theory, which recognised preference for a long vowel . . . not in the positions T 2-, T<sup>a</sup> 4 and T<sup>a</sup> 7“. Insonderheit in Bezug auf T<sup>a</sup> 7, über welche metrische Stellung sich die Anschauungen der jüngeren Zeit durchgreifend geändert haben, wäre ja Einfluß einer solchen Theorie auf den Text an sich begreiflich. Aber wie wenig stimmt dazu doch das tatsächliche Aussehen der Überlieferung mit den verhältnismäßig vielen „verlängerten“ Vokalen in dieser Stellung und vor allem mit der schon oben erwähnten Abstufung in Bezug auf die Behandlung der Schlußvokale verschiedener Wortkategorien.

Bei den Typen *bhava*, *bhavata* nähert er sich mir ebenfalls und spricht von „a position intermediate between long and short vowels“. Aber er weicht darin von mir ab, daß er in den Stellungen T 2-, D 2-, T\* 4, T\* 7 „a considerable presumption in favour of long quantity“ annimmt. Er wiederholt dafür zunächst die Argumentation seines Buchs. Der Gebrauch der betreffenden Schlußvokale steht dem der Längen näher als dem der Kürzen; jene metrischen Stellungen begünstigen die Länge: „it is therefore the safer assumption, for the purposes of metrical investigation, that the vowels and the positions have in these cases their more usual treatment“. Dieser Schluß setzt doch aber voraus, daß wir es allein mit der Alternative von Länge oder Kürze zu tun haben; er trifft also an der Eventualität, daß das Problem von der Annahme der Mittelzeitigkeit aus zu lösen sei, vorbei<sup>1)</sup>. Dann freilich (S. 600 Mitte) faßt A. eben diesen Gesichtspunkt ins Auge und stellt zu seiner Prüfung (S. 601) eine sehr dankenswerte Statistik auf: ich kann ihr nur entnehmen, daß ich mit meiner Hypothese mittelzeitiger Vokale das Richtige getroffen habe. A. untersucht nämlich dreisilbige, mit zwei Kürzen anhebende Worte, a) mit sicher langem Schlußvokal (Typus *ávasā*), b) mit dem eben hier der Untersuchung unterliegenden Schlußvokal (Typus *bhavata*), c) mit sicher kurzem Schlußvokal (Typus *varuṇa*). Es ist ein interessantes Ergebnis, daß von je 100 Belegstellen jedes der drei Typen ungefähr der gleiche Prozentsatz der Stellung T\* 7 zufällt, obwohl bekanntlich die Silben T\* 5—7 die Messung — — viel mehr begünstigen als — — —. Die Notwendigkeit, Worte wie *varuṇa* oder *támasi* irgendwo unterzubringen, und die große Schwierigkeit sie anderswo unterzubringen (im Wesentlichen kam als Ausweg nur in Betracht, daß man durch folgende Konsonantengruppe oder Kon-

30 traktion die dritte Kürze beseitigte) hat zu jenem Ergebnis geführt: wobei zu bedenken bleibt, daß diese Statistik uns das natürlich nicht sagen kann, wie viel öfter vielleicht die R̥sis die Worte — — — gebraucht hätten, wäre ihrem rhythmischen Gefühl nicht dabei doch eine gewisse Überwindung zugemutet worden<sup>2)</sup>. Von den Prozent-

35 ziffern der Tabelle aber ist für unser Problem bedeutsam, daß der Prozentsatz der Stellungen entschieden geforderter Länge („T 8, occasionally also T 10 and G 6“) bei *bhavata* usw. merklich hinter

1) Sehr bezeichnend tritt das in seiner Argumentation S. 600 hervor. Er fragt, ob X, 35, 14 „*avathū* or *avatha* (*avathū*)“ das Wahrscheinlichere ist. In der Beantwortung dieser Frage aber ist „*avathū*“ vergessen und es werden nur die höheren Ansprüche von *avathū* gegenüber *avatha* besprochen.

2) Hier und da können wir uns übrigens auch hiervon wohl eine gewisse Vorstellung verschaffen. Man vergleiche etwa in M. Müller's Wortindex die Häufigkeit des Vok. im Vergleich zu Nom. oder Akk., einerseits bei *vāruṇa*, andererseits bei *indra* oder *agnī*: man wird ein entschiedenes Zurücktreten des ersterwähnten Vokativs konstatieren.

dem von *avasā* usw. zurückbleibt (34 gegen 47). Die Überlieferung gibt in jenen Stellungen bekanntlich *bhavatā*, also die gleiche Prosodie wie *avasā*. Wenn trotzdem für Verwendung in diesen Stellungen eine mindere Vorliebe herrschte, empfand man die Messung *bhavatā* doch vielleicht als etwas nicht vollkommen Un-  
gezwungenes? Oder beruht es darauf, daß andre Möglichkeiten bei *bhavatā* konkurrierten, die für *avasā* ganz oder annähernd fort-  
fielen? Zunächst nämlich wird von der Verlängerung durch folgende Konsonantengruppe beim Typus *bhavatā* ein merklich stärkerer Gebrauch gemacht als beim Typus *avasā* (8 gegen 1). Sodann  
findet sich für jenen ein wenn auch geringer Prozentsatz von Stellungen geforderter Kürze, der bei diesem vollständig fehlt (6 gegen 0). Eben diese Tatsachen aber bringen meiner Annahme des  
mittelzeitigen Vokals eine Bestätigung, wie sie sich erwünschter kaum finden konnte: die Längenkriterien der Schlußsilbe prägen  
sich bei *bhavata* usw. schwächer aus als bei *avasā* usw. Kürzen-  
kriterien treten dort auf — freilich lange nicht so stark wie bei  
entschiedenen Kürzen —, die hier fehlen.

Nun bleiben von den Typen, die A. besprochen hat, noch *vidmā* und *rāsvā*, dazu die Partikel *smā*.20

Bisher fanden wir die Überlieferung, die außer der Länge der von uns betrachteten Endvokale noch einen zweiten Wert kennt, durch außer ihr liegende Daten bestätigt. Nur insofern mußten wir sie, wie erwähnt, preisgeben, als sie für die Mittelzeitigkeit keinen eignen Ausdruck besitzt, sondern mittelzeitige und kurze  
Silben vermischt. Jetzt komme ich auf die schon oben berührte Fragestellung zurück: wenn *vidmā* und *smā* im überlieferten Text neben dem später allein herrschenden *vidmā* und *smā* stehen, ist  
es irgend wahrscheinlich, daß der Wert dieser Überlieferung und die Faktoren, auf denen sie beruht, prinzipiell anders zu beurteilen  
sind als bei dem Nebeneinander von *tēnā* und dem später allein-  
herrschenden *tēna*? Daß dort überall die Länge zu schreiben, die Kürze aber auf Einschleppung jüngerer Wortgestalt in die durch  
das Metrum nicht geschützten Stellungen zurückzuführen, also aus dem Text zu entfernen ist, während hier — mit Annahme eines  
in absolut andrer Figur sich darstellenden Sachverhalts — die Kürze bzw. die in ihr Gewand sich kleidende Mittelzeitigkeit historisch  
und kritisch berechtigt sein soll und die Länge als Verlängerung  
*metri causa* aufgefaßt wird?

Den Unterschied zwischen dem Fall von *tēnā tēna* und dem  
von *vidmā vidmā* begründet nach A. die Statistik. Und da ist es nun richtig, daß die Indizien der Verwendbarkeit als Kürze, die  
sich dort fanden, hier fehlen. Die Schlußvokale dieser Gruppe stehen nur oder fast nur in Stellungen geforderter oder zugelassener  
Länge. Aber dieser Sachlage genügt doch auch die Annahme der  
vielleicht in diesen Fällen besonders entschieden zur Länge neigenden Mittelzeitigkeit: welche Annahme den Vorzug hat, einerseits den

Unterschied dieser Vokale von wirklichen Längen in der Weiterentwicklung jener zur Kürze (*sma*, während *mā*, *tvā*, *vā* blieben) verständlich zu machen, andererseits zur Doppelgestalt der Formen in der Überlieferung den Schlüssel vermittelt der an *tēnā* be-  
 5 währten Erklärungsweise zu bieten. Man beachte, daß gegenüber den Typen *bhava*, *bhavata* und sogar gegenüber *tēna*, *yēna* usw. die jetzt in Rede stehenden Wortgruppen numerisch verhältnismäßig schwach vertreten sind, und daß, wie ich in meinem früheren Auf-  
 10 satz zeigte, für die Gruppe von *vidma* wegen der häufigen kurzen Penultima (*cakrma* usw.) nur in noch viel engeren Grenzen die Möglichkeit gegeben war, daß die Schlußsilbe als geforderte Kürze hätte stehen können. *sma* aber als einsilbiges Wort war immer bequem so unterzubringen, wie es seiner prosodischen Natur ent-  
 15 sprach. Und daß diese die gleiche war wie bei *ca* oder *ha*, auf deren abweichende Behandlung mich A. 597 verweist, behaupte ich ja gar nicht. Auch mir steht fest, daß *sma* als mittelzeitig den Kürzenstellungen widerstrebte, wahrscheinlich energischer widerstrebte als die Schlußsilben von *tēna* oder *bhavata*. So enthalten, scheint mir, die statistischen Verhältnisse, die aufgewiesen zu haben  
 20 das lebhaft anzuerkennende Verdienst Arnold's ist, keinen Antrieb, die aus der Behandlung der früher besprochenen Fälle sich ergebenden Wahrscheinlichkeiten für die jetzt in Rede stehenden bei Seite zu schieben.

Ich schließe mit der Bemerkung, daß, wenn wir mit Recht  
 25 in die prosodische Betrachtung des Rv. den Begriff mittelzeitiger Vokale eingeführt haben, sich offenbar die Frage aufdrängt, ob nicht auch für andre als wortschließende Vokale Mittelzeitigkeit erweisbar ist. Mit dieser Frage hat es, wiederum auf Beobachtungen Arnold's fußend, der nächste Abschnitt dieser Untersuchungen zu tun.

## 30 28. Die Vokative auf -an, -man, -van.

Nach Andern sprach ich Prolegomena 424 f. aus, daß im Rgveda die traditionelle Verdopplung des -n nach kurzem Vokal vor folgendem Vokal durch das Metrum nur da bestätigt wird, wo ursprüngliches -nt (-nts) vorliegt, während bei ursprünglichem -n — es  
 35 handelt sich um Lokative und Vokative — nach Ausweis des Metrums die einfache Konsonanz herzustellen ist. Arnold's Prüfung des Sachverhalts (Ved. Metre 142) führte ihn dazu, diese Herstellung für Lokative wie *ājman*, *tīsmīn* und „usually“ auch für Vokative auf -an und -in anzuerkennen: „but the final syllable of  
 40 *maghavann* is always long by position, and *pūṣann*, *rājann*, *vṛṣann* and *sahasāvann* usually“. Wie das hier ausgesprochen ist, wird es einen Grammatiker stark befremden. Hat der Rgveda — der mit Hilfe des Metrums hinter der Diaskeuase erkennbare Rgveda —  
 45 wahr, woher soll es kommen, daß bei einigen Worten — übrigens

umfassen gerade diese, vom Fall des *-in* abgesehen, den weitaus größten Teil der Materialien der betreffenden Vokativtypen — die Grenze verwischt ist? Bei *maghavan* an Einfluß der *-vant*-Stämme, bei *rājan* der *-ant*-Partizipien zu denken geht nicht an; die *-vant*-Stämme liegen ja gerade im Vokativ (auf *-vah*) weit ab, und jene Partizipien bilden im R̥gveda kaum einen Vokativ. Andererseits stellte sich mir doch alsbald heraus, daß der Scharfblick und unermüdliche Beobachtungseifer Arnold's sich nicht einfach getäuscht hatte. Die Sachlage eingehender darzulegen scheint nicht überflüssig.

Durch seine Quantitäten ist *maghavan* für die Stellung unmittelbar hinter der Cäsur der Triṣṭubh (Jagati) prädestiniert. Ich finde nur 6 Belege anderer Stellung; bei ihnen fällt die Schlußsilbe in T 4, T 5 und viermal in G 6; stets folgt Konsonant. Auf die Cäsur folgt das Wort 181 mal, und zwar — mit a bezeichne ich den Fall der früheren, mit b den der späteren Cäsur — a 66 mal vor Konsonant, 23 mal vor Vokal; b 26 mal vor Konsonant, 16 mal vor Vokal. Da in der dritten Silbe hinter der Cäsur Länge bei a begünstigt, bei b annähernd gefordert wird, erweckt die Häufigkeit folgenden Vokals in der Tat das entschiedenste Bedenken dagegen, in solchen Fällen das überlieferte *-ann* als Kürze zu verstehen. Ich gebe zur Vergleichung Zählungen über andre dreisilbige Worte, die ebenfalls zuerst zwei Kürzen haben und in der dritten Silbe vor schließendem Konsonant entweder (A) unzweifelhaft kurzen oder (B) unzweifelhaft langen Vokal oder (C) den Ausgang *-an* mit ursprünglich folgendem *-t* (*-ts*). Nur die Belege mit Stellung unmittelbar hinter der T-Cäsur, die überall die Mehrzahl, meist die sehr große Mehrzahl bilden, sind berücksichtigt. K bedeutet folgenden Konsonanten, V folgenden Vokal<sup>1)</sup>.

## A.

| Wort           | a  |                 | b  |   |
|----------------|----|-----------------|----|---|
|                | K  | V               | K  | V |
| <i>amṛtāḥ</i>  | 4  | —               | 7  | 2 |
| <i>amṛtam</i>  | 12 | 1               | 19 | 2 |
| <i>harivāḥ</i> | 17 | 1               | 15 | 2 |
| <i>abharat</i> | 2  | —               | 5  | — |
| <i>jānīman</i> | 3  | —               | 1  | — |
| <i>vāriṃan</i> | 1  | 4 <sup>2)</sup> | —  | — |
| Summe:         | 39 | 6               | 47 | 6 |

## B.

| Wort            | a  |    | b  |    |
|-----------------|----|----|----|----|
|                 | K  | V  | K  | V  |
| <i>amṛtāḥ</i>   | 7  | 1  | 2  | 12 |
| <i>mādhūmān</i> | 2  | 3  | 1  | 7  |
| <i>sumānāḥ</i>  | 5  | 6  | 3  | 10 |
| <i>prthivīm</i> | 24 | 3  | 5  | 16 |
| Summe:          | 38 | 13 | 11 | 45 |

1) Bei vokalischem anlautenden Worten sind hier und im Folgenden die Fälle nicht berücksichtigt, wo der Anlaut durch Kontraktion oder Abhinihiṭa Sandhi modifiziert ist, für das Metrum also kein Wort von der Form *u u u* vorliegt.

2) In allen 4 Fällen liegt die stehende Wendung *vāriṃan ā* vor, deren Einsetzung zur Abweichung von der sonstigen metrischen Praxis geführt hat.

## C.

| Wort                                        | a  |   | b  |    |
|---------------------------------------------|----|---|----|----|
|                                             | K  | V | K  | V  |
| 3. Pl. Typus<br><i>apunan</i> <sup>1)</sup> | 10 | 6 | 9  | 23 |
| Ptcp. Typus<br><i>jandyan</i> <sup>2)</sup> | 7  | 3 | 5  | 11 |
| Summe:                                      | 17 | 9 | 14 | 34 |

Vergleicht man die oben über *maghavan* gemachten Angaben mit diesen Zahlen, so veranschaulicht die Tabelle A, wie viel verschiedener, läge in jenem Wort kurze dritte vor, nachfolgender konsonantischer Anlaut vorherrschen müßte. Haben wir nun aber  
 5 *maghavan* mit *apunan* auf eine Linie zu stellen, wie Arnold will? Mir scheint auch dies ausgeschlossen. Konsonant hinter *maghavan*, nicht häufig genug für die Annahme von kurzem *-van*, ist doch viel zu häufig für langes *-van*. Das Verhältnis der Fälle bK : bV, bei *maghavan* 26 : 16, erscheint in Tabelle C als 14 : 34, in Tabelle  
 10 B sogar als 11 : 45. Mit diesem in den Tabellen B und C zu beobachtenden auffallenden Überwiegen von bV gegenüber bK werden wir uns weiter unten (S. 490 ff.) eingehender beschäftigen, weitere Zählungen darüber vorlegen. Für jetzt schließen wir: war die Schlußsilbe von *maghavan* auch vor folgendem Vokal lang,  
 15 wäre nach Ausweis der Tabellen B und C mindestens für die Fälle b das Folgen von Vokal viel häufiger, das von Konsonant seltener zu erwarten.

So erhalten wir, scheint mir, ein Ergebnis dem ähnlich, das wir in früheren Untersuchungen für gewisse auslautende Vokale  
 20 fanden: die Schlußsilbe von *maghavan* ist mittellang. Das kann schwerlich an dem *-n* liegen, das nach Ausweis anderweitiger Materialien für sich allein so wenig Position macht wie irgendein anderer Schlußkonsonant. Aber warum kann in der abstufenden Flexion dieser Stämme das *-a-* nicht im Vokativ einen Wert gehabt  
 25 haben, der über die Kürze hinausging, ohne doch die Länge zu erreichen?

Das muß natürlich an den andern Vokativen auf *-an* weiter geprüft werden.

Von denen auf *-van* ist außer *maghavan* der einzige etwas  
 30 häufigere der schon von Arnold herangezogene *sahasāvan*. Geht

1) Gezählt ist *apunan ajanan ataran anayan abharan abhavan amadan avadan avahan asadan arjan asican arjan jujusan tatanan mamadan aruhan ovidan dhanayan mahayan rapayan janayan yuyavan kṛṇavan śṛṇavan anajan yunajan*.

2) Gezählt ist *janāyan iśāyan prathāyan mahāyan*.

er auf Kürze aus, so ist die durch folgende Parallelen veranschaulichte Behandlung, deren Motive auf der Hand liegen, zu erwarten<sup>1)</sup>:

| Wort               | a |   | b |    |
|--------------------|---|---|---|----|
|                    | K | V | K | V  |
| <i>maghdvānam</i>  | 4 | — | — | 6  |
| <i>mādhumantam</i> | 7 | 1 | — | 13 |

In der Tat aber hat *sahasāvan* nie Cäsur b vor sich<sup>2)</sup>, sondern immer Cäsur a; 4 mal folgt Konsonant<sup>3)</sup>, 5 mal Vokal<sup>4)</sup>. Mit Kürze des *-van* ist das offenbar schwer vereinbar. Eher mit Länge: will man, was natürlich mißlich ist, auf diese kleinen Zahlen Gewicht legen, können die 4 Fälle des folgenden Konsonanten doch für Annahme der Länge etwas zu viel scheinen (s. die Tabelle unten S. 491). Im Licht der vorher besprochenen und der gleich zu besprechenden Verhältnisse wird auch hier Mittelzeitigkeit wahr-  
scheinlich sein. Es bleiben nämlich noch ein paar fast durchgängig  
nur in je einem Beleg vertretene Vokative auf *-van*, und diese  
liefern zwei Fälle des *-van* mit folgendem Vokal an Stellen metrisch  
geforderter Kürze (*aśvadāvan* V, 18, 3; *somapāvan* I, 55, 7)<sup>5)</sup>:  
eine Warnung, in der Annäherung des *-van* an eine Länge nicht  
zu weit zu gehen. Denn hier einen Unterschied machen, für diese  
Worte die Kürze anerkennen, für *sahasāvan* aber die Länge be-  
haupten, hieße, meine ich, sich dem Unbegreiflichen in die Arme  
werfen.

Die Vokative auf *-man* geben sehr spärliches Material<sup>6)</sup>. Wir  
haben *aryaman* einmal nach Cäsur a, einmal nach Cäsur b, immer  
vor Konsonant; je einmal *puruhanman*, *viśvasāman* und zweimal  
*vṛṣakarmman* mit folgendem Vokal, die Schlußsilbe in Stellungen  
geforderter Kürze fallend, einmal *vidharman* mit folgendem Konso-  
nant gegen die Norm lange fünfte Gāyatrīsilbe ergebend, endlich  
einmal *viśvakarman* nach der Cäsur a mit folgendem Vokal: der

1) Auch hier schien es unwesentlich die wenigen Fälle mit andrer Stellung als unmittelbar nach der Cäsur zu berücksichtigen.

2) Man sagt sich leicht, wie bequem, kurze letzte angenommen, sich Pādas wie etwa, wenn ein selbstverfaßter hier stehen darf, \**tvām antārikṣam sahasāvan āprāk* dargeboten hätten.

3) So auch bei dem einen Beleg von *śavasāvan*.

4) Dazu sechstens, mit unregelmäßigem Metrum, I, 91, 23.

5) Die spärlichen übrigen Belege können als indifferent angesehen werden (*ṇivan*, *arvan*, *svadāvan*, *svadhūvan*, *svayāvan*, *vasudāvan*, *satyasatvan*, *satrādīvan*, *sutapāvan*). Der Rhythmus von VI, 47, 9 (*śatāvan*) scheint unregelmäßig.

6) Als indifferent sondere ich ab *aryaman*, soweit es am Pādaende oder vor Cäsur a steht, einen Beleg von *viśvakarman* im Eingang von T<sup>a</sup>, dann *puruṇāman*, *brahman*, *satyakarman*, *sudāman*, *svadharman* mit zusammen 6 Belegen.

letzte Fall eher auf Länge deutend, das Übrige mit Kürze bequem vereinbar oder auf sie deutend — Alles in Allem kein sicheres Ergebnis.

- Es bleiben die Vokative auf *-an*. Außer einer vereinzelt  
 5 Stelle mit *parijman* kommen gerade nur die von A. als positions-  
 lang aufgeführten Formen *rājan*, *pūṣan*, *vr̥ṣan* in Betracht. Meine  
 Aufzeichnungen erstrecken sich nur auf die Stellen im Pādainnern  
 vor Vokal (also mit überliefertem *-ann*); für den vorliegenden  
 Zweck wird das hinreichen. Ich finde die Endsilbe in folgenden  
 10 Stellungen: Gāy. 2-: 5; 2-: 1; 3: 3; 4: 11; 5: 3 (*pūṣan* III,  
 62, 7; VIII, 4, 17; *parijman* I, 6, 9). — Tr. Jag. 2-: 2; a 4: 5;  
 b 5: 9. Die drei Fälle geforderter Kürze (G 5) verdienen Beachtung;  
 daß sie gerade auf *parijman* und *pūṣan*, nicht auf *rājan* und  
 15 *vr̥ṣan* fallen, kann doch wohl nur Zufall sein. Aber wäre das *-an*  
 entschieden kurz, ließen sich solche Stellen in G 5 vielleicht häufiger  
 erwarten, dazu ferner in T 9. Andererseits wäre das *-an* entschieden  
 lang, würde nicht die Schlußsilbe von *rājan* und *pūṣan* in T<sup>a</sup> 8,  
 die von *vr̥ṣan* in G 6, J 10 erscheinen? Kann auch bei der  
 schmalen Basis dieser Statistik von sicheren Resultaten nicht die  
 20 Rede sein, glaube ich doch, daß der Tatbestand der naheliegenden  
 Ausdehnung der für *-van* gewonnenen Hypothese der Mittelzeitig-  
 keit auf diese Formen nicht im Wege steht. Mit dem allen ist  
 die befremdende Sonderstellung, in der einige Worte bei Arnold  
 erscheinen, wohl beseitigt<sup>1)</sup>.  
 25 Die Frage liegt nah, wie sich die Vokative auf *-in* und, in  
 Anbetracht der Gleichartigkeit der *-n*- und der *-r*-Deklination, die  
 auf *-ar* verhalten. Ich habe zwei häufige Vokative dieser Typen  
*vajrin* und *savitar* untersucht und keinerlei Anhalt gefunden, an  
 der Geltung der Schlußsilben als gewöhnlicher Kürzen zu zweifeln.  
 30 Die Verschiedenheit des Verhaltens von *vajrin* gegenüber *rājan*,  
 von *savitar* gegenüber *maghavan* trat bei dieser Untersuchung sehr  
 deutlich zu Tage.

Bei den S. 487 mitgeteilten Zählungen fällt auf, wie stark  
 hinter den Worten vom Typus *sumānāḥ*, *prthivīm*, wo sie nach  
 35 der späteren, nicht aber wo sie nach der früheren Cäsur stehen,  
 vokalischer Anlaut vorherrscht. Dies weiter zu verfolgen, habe ich  
 nachstehende Zählungen vorgenommen. Ich habe im Gāyatriabschnitt  
 IX, 1—60 und im Jagatiabschnitt (mit wenigen eingemischten  
 Triṣṭubh) IX, 68—86 für die Schlußsilben mit langem Vokal und  
 40 diesem folgenden Konsonanten (z. B. *-āḥ*, *-ām*, *-oḥ*) verzeichnet,

1) Vokative auf wurzelhaftes *-an* (z. B. *vr̥trahan*) werden als grammatisch  
 anders geartet ihren eignen Weg gehen können. Die Materialien aber sind  
 spärlich und scheinen mir nicht auf Länge des *-an* zu deuten. Eher auf Kürze,  
 doch ist auch Mittelzeitigkeit denkbar.



wie oft ihnen konsonantischer, wie oft vokalischer Anlaut folgt <sup>1)</sup>.  
Es fand sich für IX, 1—60 <sup>2)</sup>:

| Stellung der betr.<br>Länge im Pāda | Konsonant<br>folgt | Vokal<br>folgt |
|-------------------------------------|--------------------|----------------|
| 1                                   | 4                  | 6              |
| 2                                   | 29                 | 36             |
| 3                                   | 13                 | 19             |
| 4                                   | 11                 | 38             |
| 5                                   | 1                  | 1              |
| 6                                   | 11                 | 35             |

Für IX, 68—86 fand sich:

| Stellung der betr.<br>Länge im Pāda | Konsonant<br>folgt | Vokal<br>folgt |
|-------------------------------------|--------------------|----------------|
| 1                                   | 6                  | 2              |
| 2                                   | 22                 | 25             |
| 3                                   | 8                  | 10             |
| a 4                                 | 18                 | 17             |
| b 5                                 | 29                 | 22             |
| a 7                                 | 6                  | 4              |
| a 8                                 | 1                  | 13             |
| b 8                                 | 5                  | 36             |
| 10                                  | —                  | 7              |

Berücksichtigt man, daß konsonantischer Wortanfang an sich viel häufiger ist als vokalischer, so ergeben diese Tabellen ein sehr 6 ausgesprochenes Hervortreten des vokalischen hinter einem Auslaut der in Rede stehenden Beschaffenheit: eine Erscheinung, die bei gewissen Stellungen jenes Auslauts, wie in G 4. 6, T 8. 10, besonders entschieden ausgeprägt ist. Um so gewisser offenbar sind wir nicht durch bloßen Zufall getäuscht worden, als wir in den beschränkten 10

1) Aus dem Plan dieser Zählung ergibt sich, daß die Fälle mit dem im Sandhi unsichtbar gewordenen Visarga (z. B. *prathamā agrbhānata*) mitgezählt sind; ebenso der Auslaut auf *-ān*, ferner solcher durch Kontraktion entstandener Auslaut wie 47, 2 *kṛtūnīt*. Entsprechend der oben formulierten Fragestellung wurde — was allerdings prinzipiell nicht gerechtfertigt scheint — schließendes *-āi*, *-āu* nicht berücksichtigt; infolge davon auch nicht die Sandhigestalten jenes Auslauts *-ā'*, *-āv*. Es ist doch unzweifelhaft, daß ein andres Verfahren für das Resultat keinen wesentlichen Unterschied herbeigeführt hätte. Die Fälle des Pādaschlusses sind selbstverständlich unberücksichtigt geblieben.

2) Dazu im Jagatipāda 60, 3 ein Fall der vierten Silbe vor früher Cäsur; Konsonant folgt.

Materialien der ebenfalls vor Vokal lang auslautenden Typen *apunan* und *janāyan* hinter der *b*-Cäsur, also bei Stellung des *-an* in T 8, starkes Vorherrschen folgenden Vokals bemerkten (oben S. 488). Und wir hatten Recht, für Bestimmung der fraglichen Quantität des *-an* in *maghavan(n)* vor Vokal das Kriterium anzuwenden, ob dies Wort wie die Gruppen *apunan* usw. hinter sich vokalischen Anlaut bevorzugt.

Über all das, denke ich, kann kein Zweifel sein, wohl aber über den Grund der Erscheinung.

10 Zunächst wird man — mir wenigstens ging es so — auf die Annahme verfallen, es hätte den Liedverfassern widerstrebt — und zwar besonders in dem rhythmisch strenger geregelten Pādaausgang —, eine ohnedies starke Länge wie *-āḥ*, *-im* durch Folgen eines Konsonanten noch mehr zu überlasten. Dabei würde sich beiläufig  
15 ergeben, daß für die Ṛṣis *-ā* vor stimmhaftem Konsonanten noch fühlbar verschiedene prosodische Geltung gehabt haben müßte, je nachdem es ursprüngliches *-ā* oder vom Sandhi betroffenes *-āḥ* war; für den ersten Fall hätte das Bedenken nicht gegolten, das im zweiten bestand.

20 Bei näherer Prüfung scheint mir das Alles im Vergleich mit den sonstigen Verhältnissen vedischer Verstechnik doch zu subtil, um vollkommen glaublich zu sein. Die Sache wird anders zusammenhängen.

Die sehr häufigen Worte mit kurzer vokalisch anlautender  
25 erster, mit langer zweiter Silbe (*abhūvan* u. dgl.) sind außer im Pādaeingang nicht ganz leicht unterzubringen. Stellung nach vokalischem Auslaut wird schon durch die Abneigung gegen den Hiatus erschwert, Stellung nach konsonantischem Auslaut mit vorangehen-  
dem kurzen Vokal durch die für die meisten Stellen des Pāda  
30 geltende Abneigung gegen zwei aufeinanderfolgende Kürzen, Stellung nach der Cäsur durch die Quantität der zweiten Silbe. So neigen diese Worte dazu, vor sich konsonantischen Auslaut mit langem Vokal davor, oder, was dem gleichwertig ist, den Ausgang *-ann* zu haben<sup>1)</sup>. Und da ihre eigne Prosodie Stellung ihrer Anfangs-  
35 silbe z. B. in T 9 begünstigt, so kommen TJ-Ausgänge zustande wie *bhāramānā abhijñā, āśivā abhūvan, bṛhatir ānūnāḥ, abhavan abhīṣṭayaḥ*. Ähnliche Gründe lassen in der Gāyatrī Worte wie *ādhi*, minder entschieden auch konsonantisch auslautende wie *īṣaḥ* dem Reihenden zustreben, wo dann ebenfalls konsonantischer Aus-  
40 laut hinter langem Vokal vorangehen muß, also Reihenausgänge wie *prthivīā ādhi, sahasrīṇir īṣaḥ* sich ergeben. Man sieht leicht, wie analoge Verhältnisse sich, wenn auch meist schwächer, an andern Stellen der Verse geltend machen<sup>2)</sup>. Danach sollte man

1) Daneben kommt dann natürlich noch die Möglichkeit in Betracht, z. B. *avindah* in die Verbindung *ānv avindah* treten zu lassen.

2) Offenbar nicht, wenn Auslaut und Anlaut auf die Stellen T<sup>a</sup> 7 und 8

vielleicht genau genommen nicht sagen, daß der Ausgang *-āh*, *-ih*, *-ann* vokalischen Anlaut hinter sich erstrebt. Vielmehr erstreben zahlreiche Fälle von vokalischem Anlaut vor sich einen Ausgang wie *-āh*, *-ih*, *-ann*: womit, denke ich, eine ausreichende Erklärung der hier zur Sprache gebrachten Tatsachen erreicht ist. 5

fallen. T<sup>a</sup> 8 verlangt Länge, und da ist nun kein Grund dafür, daß gegenüber der Kombination von der Form *prthivīm viśvādhāyāh* die Form *prthivīm antārikṣam* sich besonders hervordrängen sollte. Denn Worte wie *antārikṣam* lassen sich leicht auch auf andre Weise unterbringen. So begreift sich der Unterschied im Verhältnis der K-Formen und der V-Formen in den Tabellen B<sup>a</sup>, C<sup>a</sup> gegenüber den Tabellen B<sup>b</sup>, C<sup>b</sup> (oben S. 487 f.).

## Das Buch Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension.

Entdeckt und zum ersten Male herausgegeben von

**M. Gaster.**

### Übersetzung.

Dieses ist das Buch der Tage. Darin werden gefunden die Worte der Tage (Chronik) seit der Ankunft des Josua, des Sohnes Nun's, in dem Land Kanaan und bis auf den heutigen Tag.

- 5 I. 1. Im Jahre 2794 seit der Schöpfung der Welt im 12. Monat am ersten des Monats starb der Herr der Propheten, Moses, der Sohn Amram's, der Friede des Herrn sei über ihn. 2. Zu jener Zeit sprach Gott zu Josua, dem Sohne Nun's, dem Diener Moses': 3. Mein Knecht Moses ist gestorben, und nun brich  
10 auf und ziehe über diesen Jordan, du und alle Kinder Israel's, in das Land, das ich ihnen gebe: 4. Jede Stätte, die eure Fußsohle betreten wird, habe ich euch gegeben, wie ich zu Moses gesprochen habe. 5. Von dieser Stätte an und diesem Libanon bis an den großen Strom, den Euphratstrom, das ganze Land der  
15 Hethiter, bis zum großen Meer<sup>1)</sup> im Westen soll euer Gebiet sein. 6. Niemand wird vor dir Stand halten können dein Leben lang. Wie ich mit Moses gewesen bin, will ich auch mit dir sein; ich will meine Hand nicht von dir abziehen und dich nicht im Stich lassen. 7. Sei nur fest und eifrigst darauf bedacht, pünktlich ge-  
20 mäß dem ganzen<sup>2)</sup> Gesetze, das mein Knecht Moses dir anbefohlen hat, zu handeln; weiche davon nicht ab, weder nach rechts, noch nach links, damit du weislich handelst in allem, was du unternimmst. 8. Und Josua saß auf seinem Thron. 9. Und er rief die Amtsleute des Volkes und befahl ihnen also: 10. Mustert die  
25 Kinder Israel's von 20 Jahren und darüber; alle die heerespflichtig sind in Israel, sollt ihr mustern; und sie musterten sie, wie Josua befohlen hatte. 11. Und es waren alle die Gemusterten der Kinder Israel's von 20 Jahren und darüber bis zu 50 Jahren, 601 730. 12. Und die Zahl des Stammes der Leviten, von einem Monat an

1) B C Hintermeer.

2) B allen Geboten des Gesetzes.

und darüber, war 23 000. 13. Und es geschah nach diesen Sachen [und es hörte] Josua, der Sohn Nun's, das Wort (?) mit dem Kanaaniter<sup>1)</sup>. 14. Und er sprach zu den Rubeniten, Gaditen und dem halben Stamme Mannasse: 15. Seid eingedenk jenes Wortes, das euch Moses, der Knecht Gottes, befohlen hat, wie folgt: 5 16. Der Ewige, euer Gott, schafft euch Ruhe<sup>2)</sup> und gibt euch dieses Land. 17. Eure Weiber, eure kleinen Kinder und eure Herden sollen in dem Lande bleiben, das euch Moses, der Knecht Gottes, gegeben hat, jenseits des Jordan's. 18. Und ihr sollt kampferüstet vor euren Brüdern einherziehen, sämtliche streitbaren 10 Männer, und ihnen Hilfe leisten. 19. Bis daß der Ewige ihnen gerade so wie euch Ruhe geschaffen hat und auch sie das Land eingenommen haben, welches der Ewige, euer Gott, ihnen gibt jenseits des Jordan's; dann sollt ihr, jeder von euch, in das Land eures Besitzes zurückkehren. 20. Da erwiderten sie Josua also: Alles 15 was du uns befehlst, wollen wir tun, und wohin du uns ziehen heißt, dahin wollen wir ziehen. 21. Ganz wie wir Moses gehorcht haben, wollen wir auch dir gehorchen.

II. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, sandte von Schittim<sup>3)</sup> Männer als Kundschafter, auszuspähen das Land Kanaan. 2. Und 20 er befahl ihnen, daß sie in die Stadt Jericho gehen und erfahren sollten die [Anzahl<sup>4)</sup>] der Einwohner, und wer sich mit ihnen verbunden hätte von den Lagern<sup>5)</sup>, und daß sie ihnen Antwort brächten. 3. Da gingen sie und kamen in das Haus einer Gastgeberin, Namens Rahab, und legten sich dort schlafen. 4. Da wurde dem Könige 25 von Jericho berichtet: Es sind da heute Nacht einige Männer von den Israeliten hergekommen, um das Land auszukundschaften. 5. Da schickte der König von Jericho zu Rahab und ließ ihr sagen: 6. Liefere die Männer aus, die zu dir gekommen sind, die in dein Haus gekommen sind, denn sie sind gekommen, um die 30 ganze Gegend auszukundschaften. 7. Das Weib aber nahm die Kundschafter und versteckte sie. Dann sprach sie: Allerdings sind die Männer zu mir gekommen, aber ich wußte nicht, woher sie waren. 8. Und als das Tor geschlossen werden sollte bei Anbruch der Finsternis, da gingen die Männer fort in der Finsternis, und 35 ich weiß nicht, wohin die Männer gegangen sind; jaget ihnen doch schleunigst nach, so werdet ihr sie gewiß einholen. 9. Sie hatte sie aber hinauf auf das platte Dach geführt und unter ihren Flachsstengeln versteckt, die sie für sich auf dem Dache ausgebreitet hatte. 10. Die Leute aber jagten ihnen nach [C auf dem 40 Wege des Jordan's bei den Fuhrten, und das Tor schlossen sie hinter ihnen, nachdem die Verfolger ausgezogen waren]. 11. Bevor sich aber jene schlafen legten, kam sie zu ihnen hinauf auf das

1) Diese Stelle ist in beiden Rezensionen korrumpiert. Soll wohl heißen: Er erfuhr die Lage der Kanaaniter, cf. Josephus, Antiq. V, 1, 2 (§ 5).

2) B C hat euch in Besitz gesetzt.

3) B C den Stämmen.

4) A Wälle oder Befestigungen.

5) d. h. feindlichen Lagern.

Dach. 12. Und sie sprach zu ihnen: Ich weiß wohl, daß der Ewige, der Gott eurer Väter, euch das Land gegeben hat und daß uns ein Schrecken vor euch befallen hat und daß alle Bewohner des Landes vor euch verzagen. 13. Denn wir haben davon gehört, 5 daß Gott das Wasser des Schilfsmeers vor euch vertrocknen ließ, als ihr aus Ägypten wegzogt, und was ihr angetan habt den beiden Königen der Amoriter, jenseits des Jordan's, dem Sichon und dem Og, daß ihr den Bann an ihnen vollstreckt habt. 14. Und als wir das vernahmen, da schmolz unser Herz und jedermann entsank 10 der Mut vor euch; denn der Ewige, euer Gott, ist Gott droben im Himmel und hernieden auf Erden. 15. Schwöret es mir deshalb bei dem Ewigen, dem Gott eurer Väter, daß, weil ich euch Gutes erwiesen habe, auch ihr meiner Familie Gutes erweisen wollt, und gebt mir ein wahres Zeichen, 16. Daß ihr meine Familie 15 retten werdet und vor dem Tode bewahren wollt. 17. Da schlossen die Leute mit ihr einen Bund und sagten: 18. Wenn uns der Ewige dieses Land zu Teil werden läßt, so wollen wir dir Gutes erweisen und Treue halten. 19. Hierauf ließ sie sie an einem Seile durch das Fenster hinab, denn ihr Haus stand in der 20 Ringmauer und an der Mauer wohnte sie. 20. Und sie sprach zu ihnen: Begebet euch ins Gebirge; sonst könnten auf euch treffen eure Verfolger, und haltet euch dort im Gebirge drei Tage lang verborgen, bis die Verfolger wieder heimgekehrt sind. Hernach könnt ihr eures Weges ziehen. 21. Da sprachen die Männer zu 25 ihr: Wir sind frei dieses deines Schwures, den du uns hast schwören lassen, 22. Wenn du nicht die rote Schnur an das Fenster knüpfest, durch das du uns hinabgelassen hast, und deine ganze Familie in dieses Haus versammelst zu dir. Und hierauf entließ sie sie und sie gingen von dannen. Und sie knüpfte die 30 rote Schnur an das Fenster. 24. Und die Kundschafter kehrten zurück und kamen zu Josua, dem Sohne Nun's, und erzählten ihm alles was ihnen begegnet war. Und sie berichteten all diese Sachen vor ihm und Eleasar, dem Sohne Aharon's, dem Priester, und allen Häuptern der Stämme Israel's.

35 III. 1. Josua aber machte sich früh auf, und sie zogen von Schittim und gelangten an den Jordan, er, nebst allen Kindern Israel's, und sie brachten die Nacht dort zu, bevor sie übersetzten. 2. Und es war nach Verlauf von 3 Tagen, da zogen die Amtsleute<sup>1)</sup> und sie befahlen dem Volke also: Wenn ihr erblicket die 40 Bundeslade des Ewigen, eures Gottes, und die levitischen Priester tragen sie, so sollt ihr aufbrechen von eurem Standorte und ihr folgen. 4. Nur laßt einen Zwischenraum zwischen euch und ihr von etwa 2000 Ellen nach dem Maße — kommt ihr nicht zu nahe! — damit ihr den Weg wisset, den ihr ziehen sollt; denn ihr seid 45 den Weg noch nicht gezogen, weder gestern noch vorgestern.

1) A Richter.

5. Und Josua, der Sohn Nun's, sprach zu dem Volke: Reiniget euch, denn morgen wird der Ewige Wundertaten unter euch verrichten. 6. Und Josua, der Sohn Nun's, sprach zu den Priestern folgendes: Nehmet die Bundeslade des Ewigen und ziehet an der Spitze des Volkes hinüber. 7. Da stimmten die Priester dem Ewigen ein Loblied an: 8. Gepriesen sei er, der vor allem war. 9. Gepriesen sei er, dessen Herrlichkeit über alles ist. 10. Gepriesen sei er, dessen Herrlichkeit vor aller Zeit war. 11. Gepriesen sei er, der alle Zeit geschaffen. 12. Gepriesen sei er, dem alles zu willen ist. 13. Gepriesen sei er, dem niemand gleich- 10 kommt. 14. Gepriesen sei er, außer dem nichts ist. 15. Gepriesen sei er, der alles gemacht. 16. Gepriesen sei der Gott der Götter, der Herr der Herren. 17. Gepriesen sei er, dem Himmel, die Erde und das Meer gehorchen. 18. Gepriesen sei er, der Tag und Nacht geschaffen. 19. Gepriesen sei er, der alle Wesen ge- 15 schaffen. 20. Gepriesen sei er, der alle Wunder getan. 21. Gepriesen sei er, der die Zeichen und Wunder offenbart. 22. Es gibt keinen außer ihm. 23. Es gibt keine Erhabenheit wie seine Erhabenheit, keine Herrschaft wie seine Herrschaft, keine Macht wie seine Macht. 24. Heilig ist er, gepriesen sei sein Name in 20 Ewigkeit. 25. Und der Ewige sprach zu Josua: Am heutigen Tage will ich anfangen, dich vor den Augen von ganz Israel zu verherrlichen, damit sie erkennen, daß ich ebenso, wie ich mit Moses war, mit dir bin! 26. Und befiehl du den Priestern, die die Bundeslade des Ewigen tragen: Wenn ihr an den Rand des 25 Wassers des Jordan's kommt, sollt ihr am Rande stehen bleiben. 27. Und Josua sagte es den Priestern, welche trugen die Bundeslade des Ewigen. 28. Und sie taten, wie es der Ewige dem Josua, dem Sohne Nun's, befohlen hatte. 29. Und die Priester zogen aus, als die Wolke sich hob, und sie ließen einen Zwischenraum vom 30 Lager, wie ihnen der König Josua befohlen hatte. 30. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl dem Volke also: 31. Nehmet euch 12 Männer, je einen von jedem Stamm. 32. Und es wird geschehen, sobald ruhen werden die Fußballen der Priester, welche die Bundeslade des Ewigen tragen, im Wasser des Jordan's, wird das Wasser des 35 Jordan's abgeschnitten werden, das Wasser, das von oben zufließt, wird stehen bleiben wie ein Wall. 33. Und es war, als die Träger des Ewigen zum Jordan kamen und ihre Füße benetzt wurden am Rande des Wassers — und der Jordan war voll über all seinen Ufern die ganze Erntezeit —, 34. Da hielt das Wasser, das von 40 oben zufloß, inne und stand aufrecht wie ein Wall, und das Wasser (das Bett) wurde trocken und abgeschnitten. 35 [C Und das Volk zog hinüber gegen Jericho]. 36. Und die Priester, die die Bundeslade des Ewigen trugen, standen mitten im Jordan still im Trockenen. 37. Und die Priester und das ganze Volk Israel 45 zog hinüber im Trockenen, bis das ganze Volk die Überschreitung beendigt hatte.

IV. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, rief die zwölf Männer, die er aus den Kindern Israel's bestellt hatte. 2. Und er sprach zu ihnen: Gehet vor der Bundeslade des Ewigen, eures Gottes, einher, mitten in den Jordan hinein und hebet, ein jeder, einen Stein auf die Schulter entsprechend der Anzahl der Stämme der Kinder Israel's: 3. Damit dieses ein Zeichen sei für euch nach eurer Überschreitung, wenn eure Söhne künftig (morgen) euch fragen sollten: Was haben diese Steine für eine Bedeutung für euch? 4. So sollt ihr ihnen sagen: Die, daß das Wasser des Jordan's sich geteilt hatte [O' vor der Bundeslade des Ewigen, als sie durch den Jordan zog, sich das Wasser des Jordan's geteilt hatte], und diese Steine sollen den Kindern Israel's zum Andenken dienen auf ewige Zeiten. 5. Und die Kinder Israel's taten, wie der Ewige Josua, dem Sohne Nun's, geboten hatte. 6. Und sie nahmen 12 Steine mitten aus dem Jordan und das Volk legte sie nieder. 7. Und Josua richtete mitten im Jordan 12 Steine auf auf dem Platze, wo die Füße der Priester, die die Bundeslade des Ewigen getragen hatten, gestanden hatten, und sie blieben dort. 8. An jenem Tage verherrlichte der Ewige Josua in den Augen der ganzen Gemeinde der Kinder Israel's. 9. Und als die Priester, die die Bundeslade des Ewigen trugen, von der Mitte des Jordan's heraufstiegen, kehrte das Wasser des Jordan's an seine frühere Stelle zurück. 10. Und das Volk kam aus dem Jordan herauf am 10. des 1. Monats.

V. 1. An jenem Tage stand Josua, der Sohn Nun's, auf und sang den Gesang Moses', welcher ist: „Damals sang Moses und die Kinder Israel's“, welchen Moses, der Fürst der Propheten, und die Kinder Israel's mit ihm am Schilfmeere gesungen hatten. 2. Nachdem er ihn beendet hatte, sang er: 3. Gepriesen sei er, der die Wesen geschaffen. 4. Gepriesen sei er, der Himmel und Erde geschaffen. 5. Gepriesen sei er, der einzig ist. 6. Gepriesen sei er, der der Gott der Geister ist. 7. Gepriesen sei er, dem nichts gleich kommt. 8. Gepriesen sei er, der die Wunder getan. 9. Gepriesen sei er, der die Zeichen offenbart hat. 10. Gepriesen sei er, den kein Wissen erkennen kann. 11. Gepriesen sei er, der alles Bestehende hervorgerufen hat. 12. Gepriesen sei er, der allen Raum umfaßt. 13. Gepriesen sei er, der die Dunkelheit erleuchtet. 14. Gepriesen sei er, den alle Räumlichkeiten nicht umfassen. 15. Gepriesen sei er, der die Sterne im Himmel leitet. 16. Du bist Gott, dem keiner gleichkommt. 17. Du hast alle Werke und Bilder und Wesen und Geister geschaffen. 18. Gepriesen sei dein großer Name in Ewigkeit und immerdar. Gepriesen sei dein heiliger Name, es gibt keinen Gott außer einem. 19. Und Josua, der Sohn Nun's, wurde verherrlicht in den Augen der ganzen Gemeinde Israel, wie gepriesen wurde Moses, der Sohn Amram's, der Fürst der Propheten; auf ihm sei der Friede. 20. Und die Häupter des Volkes errichteten die 12 Steine an dem



Orte Gilgal, [C zur Erinnerung] an das, was der Ewige seinem Volke, den Kindern Israel's, getan hatte zur Zeit ihrer Überschreitung des Jordan's. 21. Und es hörte der König von Damessek von der Überschreitung des Jordan's durch die Kinder Israel's und daß er ausgetrocknet wurde zur Zeit ihrer Überschreitung und daß er nach- 5 her zurückflutete, wie er am Anfange war, nachdem sie heraufkamen. 22. Und es fiel auf sie Angst und Schrecken. 23. Und der Herr sprach zu Josua, dem Sohne Nun's: Siehe ich habe den Schrecken und die Angst vor dir allen Völkern eingeößt. 24. Und habe von dir und deinem Volke jedwege Plage wegge- 10 nommen. 25. Und Josua, der Sohn Nun's, nannte den Namen dieses Platzes Gilgal.

VI. 1. Und die Wolke hob sich von den Kindern Israel's am ersten Monat des Jahres, welches der Anfang war des Jahres der Schemita und des Jubel der Kinder Israel's. 2. Und das ist 15 das Jahr 2794 seit der Schöpfung der Welt. 3. In jenem Monat am 14. Tage des Monats in der Abenddämmerung brachten sie das Passahopfer in den Städten Jericho's. 4. Und sie aßen 7 Tage ungesäuerte Brote von dem Ertrage des Landes. 5. Und es hörte das Manna auf an dem Tage, an welchem sie von dem Ertrage des 20 Landes aßen, und es gab keines mehr. 6. Und sie nährten sich von dem Ertrage des Landes in jenem Jahr. 7. Und es geschah, daß, als Josua, der Sohn Nun's, sich vor Jericho befand, er aufschaute und sah, wie ein Mann mit gezücktem Schwerte ihm gegenüber stand. 8. Und Josua ging auf ihn zu und sprach zu ihm: Gehörst 25 du zu uns oder zu unseren Feinden? 9. Und er sprach zu ihm: Wohl bin ich ein Heerführer des Ewigen. Eben bin ich gekommen. Und Josua, der Sohn Nun's, warf sich zu Boden auf sein Angesicht, und verneigte sich. 10. Da sprach er zu ihm: Was befiehlt mein Herr seinem Diener? Und er antwortete ihm: Ziehe deine Sandalen 30 von deinen Füßen, denn die Stätte, auf der du stehst, ist heilige Stätte. Da tat Josua so.

VII. 1. Und der Engel des Herrn sagte zu Josua, dem Sohne Nun's: So spricht der Herr: Siehe, ich überliefere diese Stadt in deine Hand nebst ihrem König und seinen Kriegsherrn. 2. Und 35 ihr sollt um die Stadt ziehen, alle die Kriegsleute, rings um die Stadt herum einmal. So sollst du der Stadt tun 6 Tage hindurch. 3. Und die Priester, welche die Bundeslade tragen, sollen dem Volke voranziehen und in ihren Händen die Trompeten halten. 4. Und am 7. Tage sollt ihr die Stadt sieben Mal umziehen und die 40 Priester sollen in die Trompeten blasen. 5. Wenn aber das Jubelhorn geblasen wird, sobald ihr den Trompetenschall hört, soll das gesamte Volk ein lautes Kriegsgeschrei erheben und rufen: „Der Ewige ist ein Kriegsheld, der Ewige ist sein Name“. So wird dann die Mauer der Stadt in sich zusammenstürzen, und das Volk 45 soll hinaufsteigen, jeder vor sich hin. 6. Da berief Josua, der Sohn Nun's, die Priester und sprach zu ihnen: Ihr sollt die Bundeslade des

Ewigen tragen. Und 7 Priester sollen 7 Trompeten des Jubel vor der Bundeslade des Ewigen tragen. 7. Und er sprach zu dem Volke: Gehet und ziehet um die Stadt herum, und die Gewappneten sollen vor der Bundeslade des Ewigen einherziehen. Als nun  
 5 Josua dem Volke den Befehl gegeben hatte, da zogen die Priester und stießen in die Trompeten. 9. Und die Bundeslade des Ewigen zog hinter ihnen einher. 10. Und Josua befahl dem Volke: Erhebet kein Kriegsgeschrei und machet keinen Lärm bis zu dem Tage, wo die Priester euch gebieten werden, das Kriegsgeschrei zu  
 10 erheben; dann sollt ihr es erheben. 11. Und er ließ die Bundeslade einmal rings um die ganze Stadt herumtragen und sie kehrten in das Lager zurück und übernachteten im Lager. 12. Josua aber machte sich früh auf, und die Priester trugen die Bundeslade des Ewigen. 13. Und die Priester stießen in die Trompete. 14. So  
 15 zogen sie um die Stadt herum 6 Tage hindurch, jeden Tag einmal. 15. Am 7. Tage aber brachen sie mit Morgenanbruch auf und zogen um die Stadt 7 mal herum. 16. Beim 7. Male, da stießen die Priester in die Trompeten und das gesamte Volk rief: „Der Ewige ist ein Kriegsheld, der Ewige ist sein Name.“ Und da sprach  
 20 Josua zum Volke: Erhebet euer Kriegsgeschrei, denn der Ewige hat euch die Stadt überliefert. 17. Diese Stadt aber mit allen, was darin ist, sei ein Bann dem Ewigen. Nur die Gastgeberin Rahab soll leben bleiben, sie, nebst allen, die bei ihr im Hause sind, weil sie die Boten, die wir aussandten, die Stadt auszukund-  
 25 schaften, versteckt hat. 18. Nehmet euch wohl vor dem Gebannten in Acht. Ihr würdet dadurch das Lager Israel's unter den Bann bringen und es ins Unglück stürzen. 19. Vielmehr sollen alle silbernen und goldenen und ehernen und eisernen Gerätschaften dem Ewigen geweiht sein. 20. Da erhob das Volk ein gewaltiges  
 30 Kriegsgeschrei; da stürzte die Mauer in sich zusammen, und das Volk stieg in die Stadt hinauf, jeder Mann gerade aus, und sie nahmen die Stadt ein. 21. Und sie vollstreckten an allem, was sich in der Stadt befand, an den Männern, wie an den Weibern, an den Rindern, an Schafen und Eseln den Bann mit dem Schwerte.  
 35 22. Den beiden Männern aber, die das Land ausgekundschaftet hatten, befahl Josua, der Sohn Nun's: Begebet euch in das Haus jenes Weibes und führet das Weib nebst all ihren Angehörigen von dort hinweg, wie ihr es ihr zugeschworen habt. 23. Da begaben sie sich in das Haus und führten hinweg Rahab nebst ihrem  
 40 Vater und ihrer Mutter und ihren Brüdern, nebst ihrer gesamten Familie. 24. Die Stadt aber und alles was darin war, brannten sie nieder. 25. Zu jener Zeit sprach Josua folgenden Fluch aus: Verflucht vor Gott soll der Mann sein, der auftritt, um diese Stadt Jericho wieder aufzubauen. 26. Und der Ewige war mit  
 45 Josua, dem Sohne Nun's, und sein Ruf verbreitete sich durch das ganze Land.

VIII. 1. Und es kam ein Mann von den Söhnen Israel's und

ging in einen der Götzentempel der Stadt Jericho und nahm ein goldenes Götzenbild und eine goldene Zunge, deren Gewicht 2200 Schekel war. 2. Da entbrannte der Zorn des Ewigen gegen die Kinder Israel's. 3. Und Josua, der Sohn Nun's, sandte von Jericho aus 3000 Mann gegen Ai; die Einwohner von Ai schlugen jedoch 5 die 3000 Mann, die Josua, der Sohn Nun's, gesandt hatte. 4. Und sie flohen vor den Männern von Ai, denn sie erschlugen von ihnen 36 Mann. 5. Und sie kehrten zurück in das Lager zu Josua, dem Sohne Nun's. 6. Da zerriß Josua seine Kleider und warf sich auf sein Angesicht zu Boden vor der Bundeslade, er und die 10 Ältesten der Kinder Israel's mit ihm. 7. Und Josua sprach: Herr, Gott! Warum hast du dieses Volk über den Jordan ziehen lassen, um uns den Amoritern zu überliefern, um uns zu vernichten? 8. Was soll ich sagen, nachdem die Kinder Israel's vor ihren Feinden haben rückwärts gehen müssen? Wenn das alle Bewohner des 15 Landes Kanaan erfahren, werden sie uns umzingeln und uns vom Erdboden vertilgen. 10. Und der Ewige erwiderte Josua also: Wozu liegst du dort auf deinem Angesicht? 11. Stehe doch auf, denn Israel hat sich verstündigt, und sie haben von dem Gebannten genommen. 12. Gehe zum Volke, und denjenigen, der von dem 20 Gebannten genommen, sollst du verbrennen im Feuer nebst allem was ihm angehört, denn er hat eine Schandtat in Israel begangen. 13. Da stand Josua, der Sohn Nun's, auf und versammelte das ganze Lager der Kinder Israel's vor der Tür des Stiftszeltes vor Eleasar, dem Sohn Aharon's, des Priesters, mit den Reihen der Edel- 25 steine auf seinem Brustschilde und den Urim und den Tumim. 14. Da ließ er herantreten die Namen der Stämme, Stamm für Stamm. Der Schuldige war vom Stamme Juda; da ließ er heraustreten die Namen der Familien des Stammes Juda. 15. Da wurde der Schuldige offenbart von der Familie Sarchi<sup>1)</sup>. Da ließ er her- 30 austreten die Namen der Familie Sarchi. 16. Da wurde der Schuldige offenbart vom Hause Sabdi. Da ließ er heraustreten die Männer des Hauses Sabdi. 17. Da wurde der Stein verdunkelt bei dem Namen Ailan<sup>2)</sup>. 18. Und das war der Sohn Karmi's, des Sohnes Sabdi's vom Stamme Juda. 19. Da sprach Josua, der Sohn 35 Nun's, zu Ailan: Oh, Sohn, mein Sohn! Wisse, daß der Schöpfer des Himmels und der Erde alle Geheimnisse kennt und alles Verborgene, und nichts kann vor ihm verheimlicht werden. Sage mir doch in Gegenwart dieses Volkes, was Du getan hast. Verhehle uns nichts. 20. Und Airan<sup>3)</sup> antwortete Josua, dem Sohne 40 Nun's: 21. Der Ewige ist gerecht, und ich bin der Frevler; und er sagte: Ich habe mich in Wahrheit an dem Ewigen, dem Gott Israel's, verstündigt; das und das habe ich getan. 22. Und Josua, der Sohn Nun's, sandte Boten, und sie liefen in das Zelt. Da er-

1) A Achri.

2) Abul-Fath: Aidan.

3) In A Ail(r)an, r in l korrigiert oder umgekehrt.

gab sich, daß das goldene Götzenbild und die Zunge verborgen lagen in seinem Zelte und das Silber darunter. 23. Und sie brachten es zu Josua, dem Sohne Nun's. Und er legte sie nieder vor Gott<sup>1)</sup>. 24. Josua nahm das Götzenbild und die Zunge und  
 5 das Silber und Ailan und seine Söhne und seine Töchter und alles, was zu ihm gehörte. 25. Und die ganze versammelte Gemeinde der Kinder Israel's bewarfen sie mit Steinen und verbrannten sie im Feuer. 26. Und sie errichteten über ihnen einen großen Steinhau-  
 10 fen bis auf den heutigen Tag. Und da gereute es dem Ewigen über das Volk, und er ließ ab von seinem heftigen Zorn.

IX. 1. Und der Ewige sprach zu Josua, dem Sohne Nun's: Sei ohne Furcht und unverzagt. 2. Nimm Kriegersleute und ziehe hinauf gegen Ai, denn ich will den König von Ai und sein ganzes Volk und sein Land in deine Hand geben. 3. Und Josua, der  
 15 Sohn Nun's, wählte vom Volke 3000 Mann und sandte sie des Nachts ab. 4. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl ihnen wie folgt: Habt Acht: Ihr sollt euch gegen die Stadt und zwar im Rücken der Stadt in den Hinterhalt legen. Entfernt euch nicht zu sehr und seid insgesamt bereit. 5. Ich aber und alle die Leute,  
 20 die ich bei mir habe, wollen gegen die Stadt anrücken. 6. Und wenn die Leute der Stadt uns entgegentreten, so werden wir vor ihnen fliehen. 7. Ihr aber sollt dann aufstehen und hervorbrechen von eurem Hinterhalt und euch der Stadt bemächtigen; der Ewige, euer Gott, wird sie in eure Gewalt geben. 8. Und sie taten, wie  
 25 ihnen Josua, der Sohn Nun's, geboten hatte. 9. Und der Ewige gab sie in die Gewalt Israel's, und sie verbrannten sie und alles, was darin war, wie es Josua geboten hatte. 10. Und diese Stadt liegt vor dem Berge Gerisim, dessen Name Bet El ist, an dessen östlicher Seite. 11. Und Josua ging zur Stadt Lus, welche auf dem Berge  
 30 Gerisim ist, das ist Bet El. Und er erschlug sie, ohne einen einzigen entrinnen zu lassen. 12. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl dem Volke also: 13. Daß sie sich lagern sollten in Elone More, welches nahe der Stadt Schechem liegt, und sie stellten dort das Stiftszelt auf. 14. Und Josua, der Sohn Nun's, errichtete einen  
 35 Altar von Steinen auf dem Berge Gerisim, welcher Bet El ist, wie Moses den Kindern Israel's befohlen hatte auf Befehl des Herrn. 15. Und sie brachten auf ihm dar Brandopfer und Friedensopfer. 16. Und ein Feuer kam hervor von dem Ewigen und verzehrte, was auf dem Altare war. Und die Kinder Israel's freuten sich  
 40 und sie sangen viele Loblieder und Lobpreisungen dem Ewigen, ihrem Gotte, der sie unter allen Völkern ausgewählt. 17. Und der erste der Fürsten der Leviten, der Eleasar, Sohn Aharon's, des Priesters, schrieb auf die Steine das Gesetz Moses' deutlich und sorgfältig, wie es Moses in dem Buche des Gesetzes befohlen  
 45 hatte, indem er sagte: 18. „Und es soll geschehen, wenn ihr hin-

1) B C Und er schrie.

überziehet über den Jordan, sollt ihr diese Steine, gemäß dem, was ich euch gebiete, auf dem Berge Gerisim aufrichten und mit Kalk übertünchen.“ 19. Und sie errichteten sie auf dem Berge Gerisim, wie der Ewige Moses befohlen hatte. 20. Und Josua, der Sohn Nun's, versammelte die ganze Gemeinde der Kinder Israel's 5 in der Nähe des Berges Gerisim Bet El, und sie versammelten sich rings um den Berg herum von allen vier Seiten. 21. Und die Priester, die Leviten, traten heran, und sie lasen alle Worte des Gesetzes laut vor. 22. Sie schieden nachher ab die Stämme Ruben, Gad, Ascher und Sebulon, Dan und Naftali, und sie gingen 10 und standen auf dem Berge Ebal. 23. Und die Stämme Simeon, Levi, Jehuda, Isachar, Josef und Benjamin gingen und standen auf dem Berge Gerisim. 24. Und die Bundeslade des Ewigen war mit ihnen und die Priester, die Leviten, trugen sie. 25. Und vor ihnen stand der Hohepriester Eleasar, der Sohn Aharon's, des 15 Priesters, auf ihm sei der Friede, und sein Sohn Pinehas und sein Bruder Ithamar, auf ihnen sei der Friede, und alle Ältesten Israel's und ihre Richter. 26. Und es segneten die Ältesten der Priester auf dem Berge Gerisim Bet El im Namen des Ewigen, des Heiligen, die ganze Gemeinde der Kinder Israel's. 27. Und sie 20 lasen alle Worte des Segens über sie und sie segneten sie, und die Herrlichkeit Gottes erschien auf der Bundeslade. 28. Und das ganze Volk sah es und sie jauchzten, und sie fielen auf ihr Angesicht [C Und nachher wendeten die Leviten ihr Angesicht] gegen Ebal. 29. Und sie lasen alle Worte des Fluches, welche in 25 diesem Buche der Lehre geschrieben stehen, wie es der Ewige dem Moses befohlen hatte. 30. Und es geschah nach all diesen, da ging jedermann aus dem Volke in sein Zelt. 31. Und Josua, der Sohn Nun's, befahl, und sie begruben die Gebeine Josef's auf dem Feldstücke, welches unser Vater Jakob von den Söhnen Chamor's, des 30 Vaters Sichem's, um 100 Kesita erworben hatte. 32. Und dieser Platz liegt bei Schechem in Elon More an der Stelle, wo Jakob Israel einen Altar gebaut hatte und seinen Namen genannt hatte: El Elohei Israel.

X. 1. Nach diesen Begebenheiten, als alle Völker und Nationen 35 vernahmen, daß Josua, der Sohn Nun's, und sein Volk, die Kinder Israels, erobert hatten Jericho, Ai und Lus, 2. Und die Stadt Schechem und all ihre Gehöfte (?) — und sie fürchteten sich sehr — 3. Da kamen die Einwohner der Gehöfte (? Kirjatajim), die in der Nähe dieser Städte waren, darunter die Bewohner von Gibeon zu 40 Josua, dem Sohne Nun's, und zu Eleasar, dem Priester, in listiger Weise. 4. Und sie kamen mit abgenutzten Säcken. 5. Und mit alten und geflickten Sandalen an ihren Füßen und abgenutzten Kleidern auf sich. Und alles Brot, das sie als Mundesvorrat mitnahmen, war vertrocknet und schimmelig. 6. So begaben sie sich 45 zu Josua, dem Sohne Nun's, und sprachen zu ihm und zu Eleasar, dem Sohn Aharon's, des Priesters, und zu allen Häuptern des

Volkes: Aus fernem Land kommen wir, und nun schließt mit uns einen Bund. 7. Da sprachen zu ihnen Josua, der Sohn Nun's, und Eleasar, Sohn des Aharon's, des Priesters, und die Ältesten des Volkes also: Vielleicht wohnt ihr mitten unter uns, und wie können wir  
 5 da einen Bund mit euch schließen? 8. Da sprachen sie zu ihnen: Aus fernem Lande sind wir, eure Knechte. Und da sprachen sie zu ihnen: Wer seid ihr und woher kommt ihr? 9 Da antworteten sie: Von sehr fernem Lande kommen wir, deine Knechte, um des Ruhmes des Ewigen, eures Gottes willen, denn wir haben seinen  
 10 Ruhm gehört, sowohl alles, was der Ewige in Ägypten getan hat, 10. Als auch alles das, was er getan hat den beiden Königen der Amoriter, welche jenseits des Jordan's wohnten, Sichon, dem König von Hesbon, und Og, dem König von Basan, zu Astarot in Edrei. 11. Da geboten uns unsere Ältesten und alle Bewohner unseres  
 15 Landes und sagten: Versorget euch mit Zehrung für die Reise und ziehet ihnen entgegen und sprecht zu ihnen: Wir wollen eure Knechte sein, und nun schließet einen Bund mit uns. 12. Hier ist unser Brot: wir haben es noch warm als Zehrung aus unseren Häusern mitgenommen an dem Tage, wo wir auszogen, zu euch zu  
 20 kommen; und nun ist es vertrocknet und schimmelig geworden. 13. Und diese Weinschläuche, sie waren neu, als wir sie füllten, und nun sind sie geborsten, und diese unsere Kleider und Schuhe sind abgenutzt infolge der weiten Reise. 14. Da nahmen die Männer etwas von ihrem Mundvorrat; aber den Bescheid Gottes  
 25 holten sie nicht ein. 15. Und Josua machte mit ihnen Frieden und schloß mit ihnen einen Bund, sie am Leben zu lassen, und die Fürsten der Gemeinde schwuren ihnen zu. 16. Und es geschah nach Verlauf von 3 Tagen, nachdem sie mit ihnen den Bund geschworen hatten, hörten sie, daß sie aus der Nähe waren und in  
 30 ihrer Mitte wohnten. 17. Da brachen die Kinder Israel's auf und gelangten am 3. Tage zu ihren Ortschaften, und ihre Ortschaften waren Gibeon, Kizah und Sitah und Kirjat Jearim. 18. Und die Kinder Israel's taten ihnen nichts zu leide, denn Josua, der Sohn Nun's, und Eleasar, der Sohn Aharon's, des Priesters, und die Fürsten  
 35 der Gemeinde hatten vor dem Ewigen, dem Gott Israel's zugeschworen. Da murrten die ganze Gemeinde gegen die Fürsten. 19. Da sprachen alle Fürsten zu der ganzen Gemeinde: Wir haben ihnen bei dem Ewigen, unserem Gotte, zugeschworen, und nun dürfen wir sie nicht antasten. 20. Folgendes wollen wir ihnen  
 40 antun und sie am Leben erhalten, daß über uns kein Zorn komme wegen des Eides, den wir ihnen zugeschworen. 21. Da sprachen die Fürsten zu ihnen: Sie sollen am Leben bleiben und sie sollen Holzhauer und Wassers schöpfer für die ganze Gemeinde sein, wie die Fürsten ihnen gesagt hatten. 22. Da ließ sie Josua rufen und  
 45 sprach zu ihnen also: Warum habt ihr uns getäuscht und gesagt: Wir wohnen sehr weit von euch entfernt, während ihr doch unter uns wohnt? 23. Darum sollt ihr verflucht sein und nicht auf-

hören, Sklaven zu sein und Holzhauer und Wasserschöpfer für das Haus meines Gottes. 24. Da erwiderten sie Josua und sprachen: Es wurde deinen Knechten berichtet, was der Ewige dein Gott durch seinen Knecht Moses befohlen hat, euch das ganze Land zu geben, und daß er auch befohlen hat alle Bewohner des Landes vor euch zu vertilgen, (und da fürchteten wir uns) um unser Leben, und darum handelten wir so. 25. Nun aber sind wir in deiner Gewalt. Verfahre mit uns, wie es dir recht und gut dünkt. 26. Da verfuhr Josua mit ihnen so, und er errettete sie aus der Hand der Kinder Israel's, und sie töteten sie nicht. 27. Und 10 Josua machte sie nachher zu Holzhauern und Wasserschöpfern für den Altar des Ewigen an der erwählten Stätte am Berge Gerisim.

XI. 1. Als aber der König von Jebus vernahm, daß die Bewohner von Gibeon mit den Israeliten Frieden gemacht hätten und unter ihnen wohnen geblieben seien, 2. Da fürchtete er sich sehr, 15 denn es war eine große Stadt, wie nur eine der Städte des Reichs, und sie war größer als Ai und all ihre Männer sehr tapfer. 3. Da schickte der König von Jebus zu dem König von Hebron, dem König von Jarmut, dem König von Lachisch und dem König von Eglon und ließ ihnen sagen: 4. Kommt zu mir und 20 helft mir, daß wir Gibeon schlagen, denn sie haben Frieden geschlossen mit Josua, dem Sohne Nun's, und mit dem Volke der Kinder Israel's. 5. Da versammelten sich die 5 Könige der Amoriter und zogen heran: der König von Jebus und der König von Hebron und der König von Jarmut, und der König von Lachisch und der 25 König von Eglon, sie mit ihrem ganzen Heer, und sie lagerten vor Gibeon und begannen die Feindseligkeiten gegen dasselbe. 6. Da schickten die Einwohner von Gibeon zu Josua, dem Sohne Nun's, und sagten: Laß deine Knechte nicht im Stich! Komm uns schleunigst zu Hilfe und rette uns, denn es haben sich gegen uns 30 zusammengetan alle Könige der Amoriter, die auf dem Gebirge wohnen. 7. Da zog Josua, der Sohn Nun's, vom Berge Gerisim, Bet El, der erwählten Stätte, und mit ihm die ganze Streitmacht und alle Tapferen. 8. Und der Ewige sprach zu Josua: Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich habe sie in deine Gewalt gegeben; 35 keiner von ihnen soll vor dir Stand halten können. 9. Und Josua überfiel sie plötzlich. 10. Und der Ewige brachte sie in Verwirrung vor den Kindern Israel's. Da brachten sie ihnen bei Gibeon eine schwere Niederlage bei und verfolgten sie in der Richtung der Steige von Bet Horon und schlugen sie bis nach Asekah und 40 Makeddah. 11. Und dieses liegt im Westen von Bet El, welches der Berg Gerisim ist. 12. Damals sprach Josua vor dem Ewigen an jenem Tage, wo der Ewige, der Herr, dort die Amoriter den Israeliten preisgab. 13. Und der Herr gab die Amoriter an jenem Tage in die Gewalt der Kinder Israel's. 14. Und sie brachten 45 ihnen eine sehr schwere Niederlage bei. 15. Darauf kehrte Josua, der Sohn Nun's, mit den gesamten Kindern Israel's zurück nach

Bet El, nach dem Berge Gerisim, nach der erwählten Stätte. 16. Jene 5 Könige aber flohen und versteckten sich in einer Höhle in Makkedah. 17. Da wurde Josua berichtet wie folgt: Die 5 Könige halten sich in der Höhle bei Makkedah versteckt. 18. Da sprach Josua: Wälzet große Steine vor den Eingang der Höhle und stellt Männer bei ihr auf, sie zu bewachen. 19. Ihr selbst aber laßt euch nicht aufhalten. Verfolgt eure Feinde und tötet ihre Nachhut. Lasset sie nicht in ihre Städte gelangen, denn der Ewige, euer Gott, hat sie in eure Gewalt gegeben. 20. Als nun Josua und die Kinder Israel's sie vollends geschlagen und ihnen eine sehr schwere Niederlage beigebracht hatten, sodaß sie fast aufgerieben waren — was noch von ihnen übrig war, war in die festen Städte entronnen —, 21. Da kehrte die gesamte Mannschaft wohlbehalten zurück zu Josua, dem Sohne Nun's, in das Lager bei Makkedah. Da wagte niemand gegen die Kinder Israel's seine Zunge zu spitzen. 22. Und da befahl Josua: Öffnet den Eingang zur Höhle und holt mir jene 5 Könige aus der Höhle heraus. 23. Da taten sie so und holten jene 5 Könige aus der Höhle heraus, den König von Jebus, den König von Hebron, den König von Jarmut, den König von Lachisch, den König von Eglon. 24. Als man nun jene Könige zu Josua herausgebracht hatte, rief Josua alle israelitischen Männer herbei, und er befahl den Obersten der Kriegersleute, die mit ihm gezogen waren: Tretet heran und setzt eure Füße auf die Häse dieser Könige! Da traten sie heran und setzten ihre Füße auf deren Häse. 25. Und Josua sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht und seid unverzagt! Seid fest und tatkräftig; denn ebenso wird der Ewige mit allen euren Feinden verfahren, mit denen ihr Krieg führt. 26. Hierauf schlug sie Josua und tötete sie und ließ sie auf 5 Bäumen aufhängen; so hingen sie an den Bäumen bis gegen Abend. 27. Als aber die Sonne eben untergehen wollte, befahl Josua, sie von den Bäumen herabzunehmen, und man warf sie in die Höhle, in der sie sich versteckt hatten, und legte große Steine vor den Eingang der Höhle bis auf diesen Tag. 28. Und Josua eroberte am selben Tage Makkedah und erschlug sie mit der Schärfe des Schwertes und insgesamt mit seinem König, er bannte sie und alle Menschen, die darin waren, und ließ niemanden entrinnen, und verfuhr mit dem Könige von Makkedah, wie er mit dem Könige von Jericho verfahren war. 29. Hierauf zog Josua mit allen, die bei ihm waren, von Makkedah nach Libnah [C und er bekriegte Libnah]. 30. Und der Ewige gab es in die Gewalt von Israel, es und ihren König; und sie schlugen es mit der Schärfe des Schwertes und alle Menschen, die darin waren. Er ließ niemand entrinnen und er verfuhr mit ihrem Könige, wie er mit dem Könige von Jericho verfahren war. 31. Hierauf zog Josua mit dem gesamten Israel von Libnah nach Lachisch und er belagerte es und bekriegte es. 32. Und der Ewige gab Lachisch in die Hand von Israel und er eroberte es am nächsten Tage und er erschlug es mit der Schärfe



des Schwertes und alle Menschen, die darin waren, ganz so wie er mit Libnah verfahren war. 33. Da kam Horam, der König von Geser, herangezogen, um Lachisch zu retten aus der Gewalt Israel's, und Josua brachte ihm und seinem Volke eine Niederlage bei, sodaß keiner von ihnen entkam. 34. Hierauf zog Josua mit dem 5 gesamten Israel von Lachisch nach Eglon, und sie belagerten es und bekriegten es. 35. Und sie nahmen es noch am gleichen Tage ein und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes, und alle Menschen, die darinnen waren, bannte er an demselben Tage, ganz so wie er mit Lachisch verfahren war. 36. Hierauf zog Josua 10 mit dem gesamten Israel herauf von Eglon nach Hebron, und sie bekriegten es. 37. Und sie nahmen es ein und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes und seinen König und alle Ortschaften und alle Menschen, die darin waren, sodaß niemand entkam, ganz so wie er mit Eglon verfahren war. Und er bannte es und alle 15 Menschen, die darin waren. 38. Hierauf wandte sich Josua mit dem gesamten Israel gegen Debira und bekriegte es. 39. Und sie eroberten es und schlugen es mit der Schärfe des Schwertes und auch dessen König und alle seine Städte und sie bannten alle Menschen, die darinnen waren, sodaß keiner entkam; wie er mit 20 Hebron verfahren war, ebenso verfuhr er mit Debira und seinen König und wie er mit Libnah und seinem Könige verfahren war. 40. Und Josua schlug das ganze Land; das Südländ, das Bergland, die Niederung und die Bergabhänge<sup>1)</sup> und alle Könige derselben, sodaß niemand entkam, und alles, was lebendig war, bannte er, wie 25 der Ewige, der Gott Israel's, befohlen hatte. 41. Und Josua schlug sie von Kadesch Barnea bis Gazah und das ganze Land Goschen bis Gibeon. 42. Und alle jene Könige und all ihr Land eroberte Josua mit einem Schlage; denn der Ewige, der Gott Israels, kämpfte für Israel. 43. Und das Ende des Krieges des Josua, des Sohnes 30 Nun's, war am Neumonde des 8. Monats, und er kehrte zurück zu der erwählten Stätte am 1. Monat des 2. Jahres nach dem Einzuge der Kinder Israel in das Land Kanaan. Denn der Ewige, der Gott Israel's, kämpfte für Israel. 44. Und Josua, der Sohn Nun's, bevor er zurückkehrte zu der gewählten Stätte, verweilte in Gilgal mit 35 seiner gesamten Kriegsmannschaft an einer besonderen Stelle 7 Tage. 45. Und am Abend des 7. Tages wuschen Josua und die gesamte Kriegsmannschaft, die mit ihm war, ihren ganzen Körper, und sie entsündigten sich mit dem Wasser der Entsündigung am 2. Tage und am 7. Tage, und sie wuschen ihre Kleider in Wasser 40 und sie wurden rein. 46. Und alle Kinder Israel's brachten an diesem Monate das Passahopfer zur festgesetzten Zeit an der erwählten Stätte am Berge Gerisim, Bet El, in Freude und großer Wonne dar.

XII. 1. Als nun Jabin, der König von Hazor, davon hörte, 45

1) B C die Gefilde.

schickte er an Jobab, den König von Madon, und an den König  
 von Schimron und an den König von Achschaf 2. Und an die  
 Könige, die im Norden wohnten, im Berglande, und in der Ebene,  
 südlich von Kinnerot und in der Niederung und in Naphot Dor  
 5 im Westen, 3. An die Kanaaniter im Osten und Westen und die  
 Amoriter und Hethiter und Perisiter und Jebusiter auf dem Ge-  
 birge und die Hiwiter am Fuße des Hermon im Lande Mizpah.  
 4. Und sie zogen aus mit ihrem gesamten Kriegsheer, eine Volks-  
 menge, so zahlreich wie der Sand am Ufer des Meeres, und mit  
 10 sehr vielen Rossen und Streitwagen. 5. Und alle jene Könige  
 trafen miteinander Verabredung und zogen hin und lagerten sich  
 miteinander am Gewässer Merom, um mit Israel zu kämpfen.  
 6. Da sprach der Ewige zu Josua: Fürchte dich nicht vor ihnen, denn  
 morgen um diese Zeit lasse ich sie alle erschlagen vor Israel da-  
 15 liegen: Ihre Rosse sollst du lähmen und ihre Streitwagen verbrennen  
 im Feuer. 7. Da geriet Josua mit seiner ganzen Streitmacht beim  
 Gewässer Merom unversehens über sie, und sie warfen sich auf  
 sie. 8. Und der Ewige gab sie in die Gewalt Israel's, und sie  
 schlugen sie und verfolgten sie bis Zidon, der großen Stadt, und  
 20 bis zu Misrephot Majim (Naphthaquelle) und bis in die Talebene  
 von Mizpah im Osten, und sie schlugen sie, sodaß keiner von ihnen  
 entrann. 9. Und Josua verfuhr mit ihnen, wie ihm der Ewige  
 geboten hatte; ihre Rosse lähmte er und ihre Streitwagen ver-  
 brannte er. 10. Zu jener Zeit kehrte dann Josua um und er-  
 25 oberte Hazor und erschlug dessen König mit dem Schwerte;  
 Hazor war nämlich vormals die Hauptstadt aller jener König-  
 reiche. 11. Und sie erschlugen alle Menschen, die darin waren,  
 mit der Schärfe des Schwertes, bannten sie. Kein lebendes Wesen  
 blieb übrig und Hazor verbrannte er. 12. Und alle Städte jener  
 30 Könige, nebst ihren Königen, eroberte Josua, der Sohn Nun's, und  
 erschlug sie mit der Schärfe des Schwertes, bannte sie, wie Moses,  
 der Knecht Gottes, befohlen hatte. 13. Nur alle jene Ortschaften,  
 die auf ihren Erhöhungen standen, brannten die Israeliten nicht  
 nieder, mit einziger Ausnahme von Hazor. 14. Und alle Beute  
 35 aus jenen Ortschaften sowie das Vieh nahmen die Kinder Israel's  
 für sich; dagegen alle Menschen erschlugen sie mit der Schärfe  
 des Schwertes, bis sie sie ausgerottet hatten. Sie ließen kein  
 lebendes Wesen übrig. 15. So wie der Ewige seinem Knechte  
 Moses befohlen, so hatte Moses Josua befohlen, und so verfuhr  
 40 Josua; er unterließ nichts von dem, was der Ewige Moses befohlen  
 hatte. 16. Und Josua nahm dieses ganze Land ein, das ganze  
 Bergland, das ganze Südländ, das ganze Land Goschen und die Nie-  
 derung und die Ebene und das Bergland von Israel und die dazu  
 gehörende Niederung. 17. Von dem kahlen Gebirge, das gegen  
 45 Seir ansteigt, bis nach Baal Gad im Tale des Libanon am Fuße  
 des Berges Hermon und alle ihre Könige bekam er in seine Ge-  
 walt. 18. Und er schlug sie und tötete sie. 19. Es gab keine

Stadt, welche mit den Kindern Israel's Frieden schloß, ausgenommen die Hiwiter, die Bewohner von Gibeon; alles eroberten sie durch Krieg. 20. Denn vom Ewigen war es so gefügt, daß er ihr Herz verhärtete, sodaß sie sich auf den Krieg mit Israel einließen, um sie zu bannen, damit ihnen keine Begnadigung zu Teil werde, 5 sondern, damit sie ausgerottet würden, wie es der Ewige Moses befohlen hatte. 21. Zu jener Zeit zog Josua aus und rottete die Enakiter aus vom Gebirge von Hebron, von Debir, von Anak, und Josua bannte sie sowie ihre Städte. 22. Es blieben keine Enakiter im Lande der Kinder Israel's übrig, nur in Asah (Gaza), in Gat 10 und Aschdod blieben welche übrig. 23. Und Josua nahm das ganze Land ein, wie der Ewige zu Moses gesprochen hatte, und Josua gab es als Erbbesitz an Israel entsprechend ihren Abteilungen nach ihren Stämmen; und das Land ruhte vom Kriege.

XIII. 1. Und nach diesen Begebenheiten unternahmen Josua, 15 der Sohn Nun's, und Kaleb, der Sohn Jephune's, einen Ort vorzubereiten, um aufzurichten den Wohnsitz für den Ewigen an der erwählten Stätte, auf dem Berge Gerisim, Bet El, wie es der Ewige Moses befohlen hatte. 2. Sie ebneten den Hügel auf dem Gipfel des Berges Gerisim, der genannt wird „der ewige Hügel“. 20 3. Und sie salbten ihn und sie errichteten darauf den Wohnsitz, das Allerheiligste, und Josua, der Sohn Nun's, baute einen Hof (Palast) auf jenem Berge an der Nordseite. 4. Und die Kinder Israel's lagerten sich jeder an seiner Stätte, und die Leviten verbreiteten sich in die Stätten, die jedem einzelnen von ihnen angewiesen wurden, 25 und Israel wohnte in Ruhe. 5. Und Josua, der Sohn Nun's, weis jedem der 7 Tage eine bestimmte Arbeit zu. Einen Tag unterhielt er sich mit Eleasar, dem Sohne Aharon's, dem Priester. 6. Und einen Tag mit den Weisen der Kinder Israel's und den Ältesten. 7. Und einen Tag mit den Häuptern des Volkes und dessen Amts- 30 leuten. 8. Und einen Tag widmete er seinen eigenen Angelegenheiten; und 3 Tage widmete er sich der Kontrolle der Gemeindevorstände (B den jungen Männern unter den Kindern Israel's), um das Volk zu richten. 9. Und Josua errichtete das Gebäude dem Befehle Gottes gemäß, und er vollendete es auf der Spitze des Berges 35 Gerisim, Bet El, denn das ist die Stätte, welche der Ewige gewählt hatte, um seinen Namen dort wohnen zu lassen. 10. Und er stellte da hinein das Stiftszelt und die Bundeslade und den verhüllenden Vorhang und alle die Altäre und alle Geräte der Wohnstätte, jedes einzelne auf seinem Gestelle. 11. Zu jener Zeit versammelte er 40 das ganze Volk mit seinen Häuptern, Amtsleuten und Richtern. 12. Und sie verteilten das Land Kanaan durch das Los an die 9 Stämme und den halben Stamm nach ihren Geschlechtern, wie es der Ewige durch seinen Knecht Moses befohlen hatte. 13. Denn 45 der Stamm der Rubeniten und der Gaditen und der halbe Stamm Manasse hatten ihren Erbbesitz empfangen, welchen Moses, der Knecht Gottes, denselben östlich vom Jordan angewiesen hatte.

14. Von Aroër an, das am Ufer des Arnonflusses liegt, und der Stadt mitten im Tale, dazu die ganze Ebene — Medebah bis Dibon. 15. Sowie sämtliche Städte des Amoriterkönigs Sichon, der zu Heschon herrschte, bis zur Grenze der Ammoniter.
- 5 16. Ferner Gilead und das Gebiet der Geschuriter und Maachatiter sowie das ganze Hermongebirge und ganz Baschan bis Salchah. 17. Das gesamte Königreich Og in Baschan, der zu Ashtarot und Edrei herrschte. Derselbe war von den Überresten der Refaiter übrig geblieben und Moses schlug diese und vertrieb sie. 18. Da-
- 10 gegen vertrieben die Kinder Israel's nicht die Geschuriter und Maachatiter und die Geschuriter und Maachatiter blieben unter den Israeliten wohnen. 19. Nur dem Stamme der Leviten verlieh er keinen Erbbesitz; die Feueropfer des Ewigen, des Gottes Israel's, sind sein Erbbesitz, wie er ihm verheißen hatte. 20. Und Moses
- 15 gab dem Stamme der Rëubeniten nach ihren Geschlechtern. 21. Und zwar war ihr Gebiet von Aroër, das am Arnonflusse liegt, und die Stadt mitten im Tale und die ganze Ebene und ganz Medebah, 22. Hesbon und alle zugehörigen Städte, die in der Ebene vor Dibon liegen, und Bamotbaal und Bet Baalmon. Und Jahzah und
- 20 Kedemot und Mefaat 23. Und Kirjatajim und Sibmah und Zeret Haschachar auf dem Berge Amek 24. Und Bet Peor und die Abhänge von Pisgah und Bet Hajeschimot. 25. Ferner alle Städte in der Ebene und das ganze Königreich des Amoriterkönigs Sichon, der zu Hesbon wohnte, den Moses geschlagen hatte, ihn samt
- 25 den Fürsten der Midjaniter, den Ewi und den Rekem und den Zur und den Chur und den Reba, den Fürsten Sichon's, die im Lande ansässig waren. 26. Auch den Wahrsager Bileam, den Sohn Beor's, hatten sie mit dem Schwerte getötet zu den von ihnen Erschlagenen. 27. Und die Grenze der Rëubeniten bildete der Jordan,
- 30 und das ist die Grenze des Erbbesitzes der Rëubeniten nach ihren Geschlechtern mit den Städten und ihren Gehöften. 28. Und Moses gab dem Stamme der Gaditer nach seinen Geschlechtern. 29. Und zwar war ihr Gebiet Jaaser und sämtliche Städte Gilead's und die Hälfte des Landes der Ammoniter bis Aroër, welches
- 35 vor Rabbah liegt. 30. Und von Hesbon bis Rammat Mizpeh und Botnim und von Machanajim bis zum Gebiete von Debir. 31. Ferner in der Talebene Bet Haram und Bet Nimrah und Sukkot und Zafon, der Rest des Königreichs Sichon's, des Königs von Hesbon, der Jordan und das Gebiet erstreckte sich bis zum
- 40 Ende des Sees Kinneret, jenseits des Jordan's im Osten. 32. Das ist der Erbbesitz der Gaditer nach ihren Geschlechtern, die Städte mit ihren Gehöften. 33. Und Moses gab dem halben Stamme der Kinder Manasse (C und es gehörte dem halben Stamme der Kinder Manasse) nach ihren Geschlechtern, 34. Und zwar war die Grenze
- 45 von Machanajim an bis zum Baschan das ganze Königreich Og's, das Königreich Basan's und alle Zeltdörfer Jair's, die in Baschan liegen, 60 Städte. 35. Und die Hälfte von Gilead und Ashtarot

und Edrei, die Städte des Königreichs Og's in Baschan, den Söhnen Machir's, des Sohnes des Manasse, der einen Hälfte der Söhne Machir's nach ihren Geschlechtern. 36. Diese sind es, die Moses als Erbbesitz verteilte in den Steppen Moab's jenseits des Jordan's östlich von Jericho. 37. Dem Stamme der Leviten gab Moses keinen Erbbesitz. Der Ewige, der Gott Israel's, der ist ihr Erbbesitz, wie er ihnen verheißen hatte.

XIV. 1. Und dies sind die Gebiete, die die Kinder Israel's im Lande Kanaan zum Erbbesitz erhielten, wie ihnen Eleasar, der Priester, und Josua, der Sohn Nun's, und die Familienhäupter der 10 Stämme der Kinder Israel's verteilten. 2. Durch das Los erhielten ihren Erbbesitz, wie der Ewige durch Moses befohlen hatte für die  $9\frac{1}{2}$  Stämme. 3. Denn Moses hatte den  $2\frac{1}{2}$  Stämmen Erbbesitz gegeben jenseits des Jordan's, und den Leviten gab er keinen Erbbesitz unter ihnen. 4. Denn die Söhne Joseph's bildeten 2 Stämme, 15 Manasse und Ephraim, und er gab den Leviten keinen Teil als Erbbesitz im Lande, außer Städte zum Wohnen mit den zugehörigen Weidetriften für ihre Herde und ihre Habe. 5. Wie der Ewige Moses befohlen hatte, so taten die Kinder Israel's und verteilten das Land. 6. Und das Los fiel für den Stamm 20 der Kinder Juda nach ihren Geschlechtern 7. Und dessen Ostseite war das Meer Kinneret(?). 8. Und an der Westseite das Gebiet des Erbbesitzes des Stammes der Kinder Simon's. 9. Und die Südseite war die Wüste und das Gebiet von Ägypten. 10. Und die Nordseite das Gebiet des Erbbesitzes des Stammes 25 Benjamin, Jebus und dessen Städte. 11. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Dan nach ihren Geschlechtern und zwar war ihr Erbgebiet nach der Seite (?) die Stadt Kirjat Arba, welches die Stadt Hebron ist, und alle ihre Städte. 12. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Simeon's nach ihren Geschlechtern; 30 die Ostseite das Erbgebiet des Stammes Juda. 13. Die Westseite, das Meer und die Südseite das Gebiet von Ägypten. 14. Die Nordseite war der Erbbesitz des Stammes Juda und Asah (Gazah) und all ihre Städte und Beer Scheba und bis zum Jordan. 15. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Benjamin's nach ihren 35 Geschlechtern, die Ostseite, Jebus und alle ihre Städte nach Osten zu bis zum Tale des Jordan's. Und nach Westen war die Grenze Kirjat Jearim und das Erbgebiet des Stammes Dan. 16. Und nach dem Süden das Erbgebiet des Stammes Juda, nach dem Norden das Erbgebiet des Stammes Ephraim. 17. Und die westliche Seite 40 des Stammes Dan ist das Meer und die östliche die des Stammes Benjamin. 18. Und im Norden das Erbgebiet des Stammes Ephraim und der Süden das Erbgebiet des Stammes Juda, und so waren der Erbbesitz von Benjamin und der Erbbesitz des Stammes Dan als Zwillinge parallel von Osten nach Westen. 19. Der erste 45 auf dem Gebirge und darauf Jebus bis zum Jordan und der zweite bis zum Meere, und dort waren die Philister und Zorah.

20. Und das Los fiel für den Stamm der Kinder Ephraim's und zwar im Osten die Jordanebene von dem Gebiete von Benjamin bis zum Gebiete des Stammes von Manasse. 21. Und im Westen das Salzmeer (Mittelländisches Meer) bis zur Grenze des Stammes Dan. 22. Und im Süden das Erbgebiet des Stammes Dan und des Stammes Benjamin. 23. Und im Norden das Erbgebiet des halben Stammes Manasse. 24. Und in diesem Los findet sich die Stadt Schechem und die Stadt Schomrom und all ihre Städte. 25. Und es fiel das Los für den halben Stamm Manasse: im Osten das Tal des Jordan's zwischen dem Gebiete des Stammes Ephraim und dem Gebiete des Stammes Issachar und im Westen das Meer bis zum Berge Karmel. 26. Und im Süden der Erbbesitz des Stammes Ephraim. 27. Und im Norden der Erbbesitz des Stammes Zebulun und des Stammes Issachar. 28. Und unter den Städten der Söhne Manasse war Kessair (Caesarea), Atlit und Dora und all ihre Städte. 29. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Issachar nach ihren Geschlechtern, im Osten das Tal des Jordan's von dem Gebiete des Stammes Manasse bis zum Gebiete des Stammes Sebulun und im Westen das Gebiet des Stammes Sebulun und das Gebiet des Stammes Manasse. 30. Im Norden das Gebiet des Stammes (Manasse) und im Süden das Gebiet des Stammes Manasse und das Gebiet des Stammes Sebulun. 31. Und zu diesem Lose gehört die Stadt Genin und die Stadt Gilboa und Nures und Nain. 32. Und es fiel das Los für den Stamm Sebulun nach ihren Geschlechtern. 33. Im Osten die Ebene des Jordan und das ist Tabris, im Westen das Salzmeer (Mittelländisches Meer), im Norden der Erbbesitz des Stammes Naphtali und des Stammes Ascher. 34. Im Süden der Erbbesitz des Stammes Issachar und des Stammes Manasse. 35. Und von den Städten seines Loses ist Tabris und all seine Städte. 36. Und es fiel das Los für den Stamm der Kinder Ascher nach ihren Geschlechtern, im Westen das Salzmeer. 37. [Im Süden(?) (Norden) Sidon und Şor und Hamat], im Osten der Erbbesitz des Stammes Naphtali. 38. Und im Norden(?) (Süden) [die Städte Schomer] und ebenfalls im Norden der Erbbesitz des Stammes Sebulun. 39. Und im Osten der Stamm der Erbbesitz des Stammes Naphtali. 40. Und es fiel das Los des Stammes der Kinder Naphtali auf die Städte des Gebirges, im Osten(?) (Westen) der Erbbesitz des Stammes Ascher. 41. Im Süden der Erbbesitz des Stammes Sebulun. 42. Und unter den Städten der Kinder Naphtali's war Şaphar [Şaphat] und Kedesch und alle ihre Städte. 43. Und diese sind die Zufluchtsstädte zusammen mit den 3 Städten, welche jenseits des Jordan's im Osten sind. 44. Und zwar die Stadt Başir im Erbbesitz des Stammes Reuben und Gilead im Erbbesitz des Stammes Gad. 45. Und die Stadt Golan im Erbbesitz des halben Stammes Manasse. 46. Und 3 Städte im Lande Kanaan, und dies sind ihre Namen: die Stadt Kedesch im Erbbesitz des Stammes Naphtali, das heilige Schechem im Erbbesitze

des Stammes Ephraim, und die Stadt Hebron im Erbbesitze des Stammes Juda.

XV. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, berief alle Ältesten der Reubeniten, Gaditen und des halben Stammes Manasse. 2. Und sprach zu ihnen: Ihr habt alles beobachtet, was euch Moses, der Knecht Gottes, befohlen hatte, und habt meiner Stimme gehorcht, in betreff alles dessen, was ich euch befohlen habe. 3. Eine so lange Zeit bis auf diesen Tag habt ihr eure Brüder nicht verlassen und die Obliegenheit des Ewigen, eures Gottes, treulich beobachtet. 4. Nun aber hat der Ewige, euer Gott, euren Brüdern Ruhe verschafft, wie er ihnen verheißen hatte, und nun wendet euch und kehrt nach euren Zelten zurück in das Land eures Erbbesitzes, das euch Moses, der Knecht Gottes, gegeben hat jenseits des Jordan. 5. Nur seid eifrig bedacht, den Geboten und der Lehre nachzukommen, die euch Moses, der Knecht Gottes, befohlen hat, den Ewigen, euren Gott, zu lieben und in all seinen Wegen zu wandeln, und seine Satzungen und seine Gebote zu beobachten, und ihm anzuhängen, und ihm zu dienen mit eurem ganzen Herzen und eurer ganzen Seele. 6. Und Josua, der Sohn Nun's, und Eleasar, der Sohn Aharon's, der Priester, segneten sie. 5. Und sie nahmen den Nobah, den Sohn des Hefer, des Sohnes des Gilead, des Sohnes des Machir, des Sohnes des Manasse, des Sohnes des Joseph, und ernannten ihn zum Könige vor den Augen der gesamten Gemeinde der Kinder Israel's über die  $2\frac{1}{2}$  Stämme, und sie segneten ihn und entließen ihn zusammen mit seinen Mannschaften. 8. Und sie zogen fort in Frieden in das Land ihres Erbbesitzes, welches jenseits des Jordan's liegt östlich von Jericho. 9. Und er herrschte als Richter über die  $2\frac{1}{2}$  Stämme in der Stadt Kenath, die er nach seinem Namen Nobah nannte.

XVI. 1. Und es war nach all diesen Begebenheiten, da trat so ein neuer König auf; dessen Name war Schobach, Sohn des Hamam, Sohn des Räuwan. 2. Unter seinem Befehle standen nun ein sehr großes Heer und Rosse und Streitwagen und Reiter. 3. Und Schobach sandte und rief zusammen die übrigen Kanaaniter und sandte Boten [zum großen Armina (Armenien) und Boten] zum kleinen Armina und zu dem Könige von Sidon und Sor und zu dem Könige von Damaskus und Schobach sammelte sie in Kimon. Diese Könige und ihre Lager 4. Und ihre Heerscharen waren sehr groß, zahllos. 5. Und Schobach schrieb einen Brief an Josua, den Sohn Nun's, nach seinem Befehle und nach dem Befehle der Könige, die mit ihm in Kimon waren. 6. Und sie schickten den Brief zu Josua, dem Sohne Nun's, zum Berge Gerisim, Bet El, und dies ist der Inhalt: 7. Von dieser Versammlung, die sich gegen dich versammelt hat, o Josua, Sohn des Nun's, Friede sei mit dir! 8. Wir haben erfahren, daß du ein reißender Wolf bist; wir haben auch erfahren, was du an unseren Fürsten und Königreichen vollbracht hast 9. Und daß du 35 Könige getötet hast. 10. Und

zwar Sichon, den König der Amoriter, und Og, den König von Basan.  
 11. Und Balak, den Sohn Šipor's, und die Könige von Midian.  
 12. Und den König von Jericho und den König von Ai. 13. Und  
 den König von Jebus und den König von Hebron. 14. Und den  
 5 König von Jarmut und den König von Lachisch. 15. Und den  
 König von Eglon, den König von Geser. 16. Den König von Debir,  
 den König von Geder. 17. Den König von Hormah, den König  
 von Arad. 18. Den König von Libnah [den König von Adulam].  
 19. Den König von Makedah; den König von Lusa. 20. Den  
 10 König von Tappuah, den König von Hefer. 21. Den König von  
 Afek, den König von Lascharon. 22. Den König von Madon, den  
 König von Hašor. 23. Den König von Schimron, den König von  
 Achschaf. 24. Den König von Taanach, den König von Megiddo.  
 25. Den König von Kedesch, den König von Jokneam. 26. Den  
 15 König von Karmel, den König von Dor in Naphat Dor. 27. Den  
 König von Gojim in Gilgal, den König von Tirzah. 28. Und du  
 hast ihre Städte gebannt und all ihre Stätten verbrannt. 29. Und  
 nun wollen wir Rache für sie an dir nehmen. 30. Wisse, daß wir  
 zu dir kommen, um dir eine Schlacht zu liefern an der Stätte  
 20 Elon More, gegenüber vom Berge Gerisim, wo du deinen Tempel  
 errichtet hast, um dort dem Ewigen, deinem Gotte, zu dienen.  
 31. Und nach 30 Tagen kommen wir zu dir, und das ist es, was  
 wir dir mitzuteilen haben.“

XVII. 1. Und sie schickten diesen Brief durch einen ver-  
 25 ständigen und einsichtsvollen Mann und befahlen ihm, den Brief  
 in die Hand des Josua, des Königs von Israel, zu übergeben.  
 2. Der Mann gehorchte ihrem Befehle und er ging und kam zu  
 Josua, dem Sohne Nun's. 3. Und er fand ihn sitzend auf seinem  
 königlichen Throne, und er holte sich von ihm die Erlaubnis, vor  
 30 ihm zu erscheinen. 4. Und er übergab ihn in die Hand des Josua  
 und er nahm den Brief entgegen. 5. Und er gab ihm die Er-  
 laubnis, zu ihm zu kommen, und er kam zu ihm am 6. Tage  
 [welches der Freitag war] der 7. Woche von den 7 Wochen.  
 6. Und es war der 48. Tag der 50 Tage, welche der Ewige den  
 35 Kindern Israel befohlen hatte, in jedem Jahre zu zählen. 5. Und  
 Josua nahm den Brief entgegen von der Hand des Mannes und  
 las ihn und merkte alles was darin stand, und er befahl, den Mann,  
 der den Brief gebracht hatte, im Gefängnis zu halten. 8. Und die  
 Kinder Israel's ruheten am 7. Sabbath, und sie feierten das Fest  
 40 der Wochen an dem auf diesem Sabbath folgenden Tage<sup>1)</sup> in  
 Freuden und frohem Mute, wie es der Ewige durch seinen Knecht  
 Moses befohlen hatte. 9. Und Josua, der Sohn Nun's, stand zeitig

1) B C: und er nahm Kenntnis vom Inhalte und er verheimlichte ihn vor dem Volke und er befahl den Mann, der den Brief gebracht hatte, einzukerkern, denn Josua erkannte, daß er ein kluger Mann war, und er versteckte den Brief bis auf den zweiten Tag (Montag) nach dem 7. Sabbath und dem Fest, und sie feierten das Fest mit Freuden usw.



auf am Morgen des [erwähnten] 2. Tages der Woche nach dem Fest der Wochen. 10. Und er schickte und rief zusammen alle Häupter des Volkes und alle Ältesten und Amtsleute und las vor ihren Ohren vollständig den Brief des Schobach und der Könige, die mit ihm waren. 11. Und als er diesen Brief vollständig zu Ende gelesen hatte, da sprach er zu ihnen: O, mein Volk, was saget ihr dazu? Und sie antworteten mit einer Stimme: Was du uns befehlen wirst, werden wir befolgen und tun, wir werden deinem Befehle nicht widerspenstig sein. 13. So schrieb Josua ein Antwortschreiben an Schobach und die Könige, die mit ihm waren. 14. Und er las den Brief vor vor den Ohren aller Ältesten der Gemeinde und aller Häupter der Stämme der Kinder Israel. 15. Und das ist der Inhalt des Schreibens wie es hier folgt:

XVIII. 1. Im Namen des Ewigen, des Allergrößten, 2. des Allbarmherzigsten, 3. der da straft die ketzerischen Frevler, 4. der da vernichtet die Übermütigen und Mächtigen, 5. der da zerstreut die Versammelten, 6. der da versammelt die Zerstreuten, 7. der da tötet die Lebendigen, 8. der da belebt die Toten, 9. dessen Hand stark ist und dessen Arm ausgestreckt ist, 10. der da erhaben ist über den Erhabenen, 11. der da herrscht über die Herrscher, 12. der der Richter der Richter. 13. Unter seinen Armen ist die Welt 14. Und seine Herrlichkeit in den Wolken seiner Wohnstätte. 15. Gepriesen sei er und gepriesen sei sein Name immerdar. 16. Nach allem diesen: Ich Josua, der Sohn des Nun, Sohnes des 'Eden, Sohnes des Schutelah, Sohnes des Ephraim, Sohnes des Joseph, der über das ganze Land Ägypten geherrscht hat, 17. Schüler des Fürsten der Propheten, Moses, des Sohnes Amram's, durch dessen Hand der Ewige Zeichen und große Wunder im Lande Ägypten vollbracht hat, 18. Und der da herausgeführt hat von dort sein Volk Israel mit starker Hand, und sie geführt hat auf dem Wege des Schilfmeeres, und seine Hand über das Meer ausgestreckt hat, 19. Und sein Volk, die Kinder Israel, zogen im Trockenen durch das Meer, 20. Und das Wasser bildete einen Wall zu ihrer Rechten und ihrer Linken, 21. Und alle Kinder Israel's kamen aus dem Meer heraus unversehrt, 22. Während Pharao, der König von Ägypten, mit seinem ganzen Heer, mit seinen Rossen und Streitwagen darin versank, 23. Tue euch nun kund, daß auf mir und meinem Volke der Friede und die Gnade ruht, auf euch aber der Fluch und die Plage, und ihr werdet nimmermehr Frieden haben.

XIX. 1. Ihr habt erwähnt, daß ihr zu mir innerhalb von 30 Tagen kommen werdet. Und ihr habet gesagt, daß ihr kommen werdet zum Berge Gerisim, Bet El, zur Stätte Elon More, wo ich meinem Gotte diene und wo wir seine Opfer darbringen, und das ist der Berg der Segnungen. 2. Der Berg des Erbbesitzes und der göttlichen Wohnstätte, die Stätte der Heiligkeiten, der Zufluchtsort der Wünsche, das Haus meines Gottes, der Berg meines

Erbesitzes, die vorbereitete Wohnstätte. 3. Wisset ihr denn nicht, daß ihr diese heilige Stätte weder berühren noch sehen noch darauf stehen könnt? 4. Innerhalb von 3 Tagen komme ich zu euch, 5. Und das Heer der Gesamtheit Israel's, welches mit mir ist, 6. vertrauend auf den Ewigen, unseren Gott, in allen unseren Taten, und wir vertrauen mit unserem ganzen Wesen auf seine Einheit. 6. Denn er wird uns von allem Druck befreien und von aller Bedrängnis erretten 7. Und aus aller Enge heraushelfen und wird an uns tun, wie er unseren Vätern getan. 8. Denn er kennt euren bösen Sinn und die Lauterkeit unserer Gesinnungen; denn ihr ver- 10 ehret fremde Götter, welche weder sehen noch hören, nicht essen noch riechen noch irgend etwas wissen. 9. Wir aber beten ihn allein an, denn er ist der Gott der Götter, der Geister, der da kennt das Verborgene und das Offene, der da erhört die Un- 15 schuldigen; wir glauben an keinen andern Gott außer an ihn. 10. Und er wird uns in allen Sachen helfen und er wird uns von aller Not erretten; euch aber gewährt er keinen Frieden.

XX. 1. Als die Kinder Israel's die Worte dieses Briefes hörten, welche ihnen Josua, der Sohn Nun's, vorgelesen hatte, 20 2. Da antwortete das ganze Volk mit lauter Stimme und sagte: 3. „Gepriesen sei er, der deinen Verstand erleuchtet. 4. Gepriesen sei er, der dich mit aller Einsicht ausgezeichnet hat. 6. Du hast unser Haupt erhoben, 7. Du hast unsere Herzen gekräftigt, 8. Du hast unsere Kraft gefestigt, 9. Du hast unseren Ruhm 25 vergrößert und das Andenken unserer Kinder. 10. Du hast unsere Feinde vernichtet ohne Schwert. 11. Wir gehorchen deiner Stimme und wir werden deinem Befehle nicht widerfahren.“ 12. Und Josua übergab seinen Brief dem Manne, den Schobach geschickt hatte, und den Männern, die er mit ihm geschickt hatte. 13. Und er 30 zog fort, und er war überrascht im Herzen und im Wissen und sehr bestürzt von dem Anblicke der Kinder Israel's und ihrer Weise, von ihren Lagern und ihrem ausgezeichneten Wandel und von all ihren Heerscharen. 14. Und er kam traurigen Herzens zu seiner Gemeinde zurück. 15. Und er übergab ihnen den Brief 35 der Kinder Israel's. 16. Und er erzählte ihnen alles, was er gehört und mit eigenen Augen gesehen hatte. 17. Da rief der König Schobach einen kundigen Mann, der da verstand die hebräische Sprache, und er las ihnen den Brief vor und erklärte ihnen und sprach zu ihnen (zu ihren Herzen). 18. Aber bevor er mit dem 40 Lesen des Briefes zu Ende war, erhob das Volk ein lautes und mächtiges Geschrei, und sie weinten und schrieten und zerrissen ihre Kleider. 19. Und sie sprachen zu Schobach: Was hast du uns getan? Du hast uns in ein großes Feuer hineingeworfen. 20. Und als Schobach diese Sachen von den Königen und ihrem 45 Heer sah, fürchtete er sich sehr vor Josua, dem Sohne Nun's, und seinem Volke, den Kindern Israel's. 21. Da schickte er und rief alle Zeichendeuter und Zauberer, die sich in seinem Königreiche

befanden, und auch seine Mutter, die eine Zauberin war. 22. Und Schobach sprach zu ihnen: Was saget ihr zu dieser Sache, für welche wir unser Leben eingesetzt haben und haben uns nicht erinnert an die Taten unserer Feinde, seitdem sie aus Ägypten herausgegangen sind bis auf diesen Tag, und an all die Wunder und Zeichen und Merkwürdigkeiten, die sie vollbracht haben. 23. Da antworteten die Zeichendeuter dem Schobach und den Königen, die mit ihm waren: Stehet fest und fürchtet euch nicht und sehet die Taten, die wir an Josua und allen Kindern Israel's, die mit ihm sind, vollziehen werden. 24. Und da sprach die Mutter des Schobach zu ihrem Sohne: Fürchte dich nicht und verzage nicht vor den Kindern Israel's und vor Josua, dem Sohne Nun's. 25. Und sieh, was deine Mutter ihnen tun wird, denn sie werden alle rasch vor euch zu Grunde gehen. 26. Fürchtet euch nicht und verzaget nicht!

XXI. 1. Und Josua, der Sohn Nun's, wählte von allen Kindern Israel's 12 000 Mann zum Kriege. 2. Und auch Pinehas, der Sohn des Priesters Eleasar, zum Kriegsdienst und die heiligen Geräte und Trompeten für das Kriegsgeschrei. 3. Und sie rüsteten sich gegen Schobach und die Könige, die mit ihm waren, und sie zogen fort und kamen zu Elon Kimon. 4. Als sie an jene Stätte gelangt waren, da vollführten die Zauberer ihre Geheimkünste, und sie schlossen Josua und alle die Männer, die bei ihm waren, ein an jenem Orte. 5. Und die Männer Israel's wußten nicht (wohin), denn sie waren eingeschlossen in Elon Kimon und konnten weder hinaus noch hinein. 6. Da stand Josua auf und flehte zu dem Ewigen, dem Gotte Israel's, daß er ihn befreien sollte aus dieser Not, ihn und das ganze Volk, das mit ihm war. 7. Und er sprach: O Herr, Ewiger! Laß ab von deinem heftigen Zorn und laß dich das Unheil gereuen, das du deinem Volke zugedacht hast. 8. O, Herr, Ewiger! Du hast nun bereits deinem Knechte gezeigt, wie groß du bist und wie stark deine Hand ist; wo ist im Himmel oder auf Erden ein Gott, der solche Werke und gewaltigen Taten verrichten könnte wie du? 9. Laß ab von deinem heftigen Zorn und laß dich das Unheil gereuen, das du deinem Volke zugedacht hast. 10. Gedenke deiner Diener Abraham, Isaak und Jakob, denen du bei dir selbst zugeschworen hast, 11. Und der Frömmigkeit meines Vaters Joseph, deines Geliebten, und Moses', des Sohnes Amram's, des Vertrauten deines Hauses. 12. Sieh, wir sind jetzt eingeschlossen; durch deine Hilfe rette uns aus der Hand unserer Feinde und schicke uns einen Engel, der uns beschützen soll. 13. Und Josua fiel nieder und plötzlich, da stand eine Taube vor ihm, und sie ging und setzte sich zwischen seine Hände. 14. Und Josua schrieb nun einen Brief an Nobach, den Sohn seines Onkels, und er sprach zu ihm: 15. Mein Sohn Nobach, zur Zeit, wo du diesen meinen Brief liest — solltest du wach sein, dann stehe auf deinen Füßen, und solltest du stehen, dann komme zu uns, und solltest du kommen, dann eile zu uns. 16. Und

wisse, sowohl ich als auch die gesamten Kinder Israel's, die mit mir sind, sind eingeschlossen in sieben eiserne Mauern in Elon Kimon. 17. Und Josua tat diesen Brief in den Schnabel der Taube, und sie flog davon. 18. Und in einem Augenblick erreichte  
 5 sie die Stadt Kenath, und sie warf den Brief in den Schoß des Nobach. 19. Und als er den Brief sah, öffnete er ihn und las alle Worte, die darin waren. 20. Und er erhob seine Stimme und weinte, und er zerriß seine Kleider, tat ein härenes Gewand um seine Lenden und wehklagte sehr laut und bitterlich. 21. Und er  
 10 sagte: Eilet, eilet, Kinder meines Volkes! 22. Und es hörten alle Männer seiner Stadt und alle Männer der  $2\frac{1}{2}$  Stämme. 23. Und es versammelten sich zu ihnen alle Kriegersleute, und es war ein großes Wehklagen, wie noch nie dergleichen in Israel gewesen war. 24. Und Nobach sprach zu ihnen: Eilet meine Brüder, eilet  
 15 meine Brüder, stehet nicht stille, denn Josua, der Sohn meines Onkels, und das ganze Heer, das mit ihm ist, sie sind eingeschlossen von sieben eisernen Mauern in Elon Kimon. 25. Und als die Heerscharen diese Sache von Nobach erfuhren, beeilten sie sich, und sie zogen fort, und sie kamen rasch in das Land Kanaan zu  
 20 Elon Kimon. 26. Und sie lieferten eine große Schlacht dem Schobach und den Königen, die mit ihm waren. 27. Und Nobach schwächte den Schobach und seine gesamte Mannschaft und er schlug sie mit der Schärfe des Schwertes. 28. Und Nobach rief den Pinehas, den Sohn des Eleasar, des Priesters, und sprach zu  
 25 ihm: Stoße in die Trompeten des Kriegsgeschreis, welche in deiner Hand sind. 29. Und sie stießen in die Trompeten, und die eisernen Mauern, die rings um sie waren, zerschmolzen, und Josua kam mit seinen Mannschaften heraus unversehrt. Es fehlte von ihnen kein einziger. 30. Und der Ewige gab an jenem Tage den Schobach  
 30 und alle, die mit ihm waren, in die Gewalt von Israel.

XXII. 1. Und es war nach Verlauf einer langen Zeit, nachdem der Ewige den Kindern Israel's vor allen ihren Feinden ringsum Ruhe verschafft hatte, 2. Und Josua, der Sohn Nun's, alt und hoch betagt war, 3. Da versammelte Josua alle Stämme der  
 35 Kinder Israel's nach Schechem. 4. Und er berief alle Ältesten der Kinder und ihre Oberhäupter und ihre Richter und ihre Amtsleute. 5. Und sie zogen hinauf zu der auserwählten Stätte nach dem Berge Gerisim, Bet El, und sie stellten sich vor Gott auf am Eingange des Stiftszeltes. 6. Und Josua, der Sohn Nun's, sagte  
 40 zu ihnen: Ich sterbe und ich gehe von euch fort! 8. Und ihr wisset alle, was der Ewige für euch getan hat. 8. Und daß er eure Väter aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat, mit Zeichen und Wundern und mit Krieg und mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm und mit erstaunlicher Gewalt, und ihr über-  
 45 schrittet das Schilfmeer im Trockenen. 9. Und er verlieh euch das Land, um das ihr euch nicht bemüht hattet, und die Städte, die ihr nicht gebaut hattet und nahmet doch Wohnung in ihnen;

Weinberge und Olivenbäume, die ihr nicht gepflanzt hattet, genießet ihr. 10. Und nun, so fürchtet den Ewigen, euren Gott, und dienet ihm mit ganzer Kraft und mit Aufrichtigkeit und Treue und schaffet weg die fremden Götter aus eurer Mitte und dienet nur dem Ewigen, eurem Gotte, allein. 11 Und wenn es euch mißfällt, dem Ewigen, eurem Gott, zu dienen, dann wählt euch heute, wem ihr dienen wollt, ob den Göttern der Völker, in deren Lande ihr euren Wohnsitz habt. Aber ich und mein Haus wollen nur dem Ewigen, unserem Gotte, dienen. 12. Da antwortete das ganze Volk und sprach: Fern sei es von uns, daß wir den Ewigen, unseren Gott, verlassen sollten, um anderen Göttern zu dienen. 13. Vielmehr wollen wir dem Ewigen, unserem Gotte, dienen, denn er ist unser Gott und der Gott unserer Väter. 14. Und Josua sagte zum Volk: Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, daß ihr euch gewählt habt den Ewigen, um ihm zu dienen. 15. Und sie sprachen: Zeugen (sind wir)! 16. Und Josua schloß einen Bund mit dem Volke an jenem Tage, und gab ihm Satzung und Recht in der heiligen Stadt Schechem, die unterhalb des Berges Gerisim, Bet El, ist und die er zum Sitze des Gerichtes ernannt hatte. 17. Und er schrieb diese Worte in ein Buch, und er übergab es den Priestern, den Söhnen Levi's, und er sprach zu ihnen: Nehmet dieses Buch (Gesetzbuch) und hütet es sorgfältig. 18. Und sie nahmen einen großen Stein und er richtete ihn dort auf unter der Eiche, die sich befand unten am Fuße des Berges Gerisim, der Stätte des Heiligtumes des Ewigen. 19. Und Josua sprach zu dem Volke: Wohlan, dieser Stein soll Zeuge gegen uns sein. 20. Und er baute dort einen Altar unten am Berge, und er nahm einen Widder von den Schafen und brachte ihn als Opfer für diesen Bund, den die Kinder Israel's mit ihm geschlossen hatten. 21. Nachher wählte Josua, der Sohn Nun's, 12 Fürsten von den Fürsten der Kinder Israel's, je einen Mann für einen Stamm. 22. Und er ließ das Los werfen von Eleasar, dem Sohn Aharon's, des Priesters, an der auserwählten Stätte, dem Berg Gerisim, Bet El, vor dem Ewigen, und das Los des Königtums über die Kinder Israel's [C fiel auf Nethanel, Sohn des Bruders des Kaleb aus dem Stamme Juda, und er wurde zum Könige ernannt]. 23. Und es geschah nach diesen Begebenheiten, da starb Josua, der Sohn Nun's, der Knecht des Ewigen, 110 Jahre alt. 24. Und sie begruben ihn auf dem Hügel, gegenüber der erwählten Stätte, dem Berge Gerisim, Bet El, in Mattenat (Timnat) Seraḥ. Und die Kinder Israels beweinten ihn 30 Tage. Erst dann war die Zeit des Weinens um ihn voll.

XXIII. 1. Und Nethanel, der Sohn des Kenas, der Bruder-  
sohn des Kaleb aus dem Stamme Juda, war König über die Kinder  
Israel's. 2. Und im 4. Jahre des Königs Nethanel starb Eleasar,  
der Sohn Aharon's, des Priesters. Und all die Tage seines Priester-  
tums an der erwählten Stätte am Berge Gerisim, Bet El, waren  
50 Jahre. 3. Als es nun mit ihm zum Sterben ging, da berief er

alle Priester, die Leviten und alle Ältesten Israel's zur heiligen Stadt Schechem, und die Häupter des Volkes versammelten sich insgesamt in Schechem. 4. Und auf Befehl Eleasar's, des Priesters, zogen sie herauf zur erwählten Stätte des Berges Gerisim, Bet El. 5. Und er sprach zu ihnen: Seid wohl auf eurer Hut, daß sich euer Herz nicht betören läßt und ihr abweicht von dem Wege, den euch Moses, der Knecht Gottes, auf Befehl des Ewigen geboten hat. 6. Beobachtet alle Worte dieser Lehre; denn das ist eure Weisheit und Klugheit in den Augen aller Völker. 7. Weichet nicht von der Wahrheit ab, weder nach rechts noch nach links. 8. Und Eleasar nahm einen Widder und brachte ihn als Opfer für dieses Bündnis dar. 9. Und er verbeugte sich vor dem Altare und vor der Bundeslade. Und er zog seine Kleider aus und bekleidete damit seinen Sohn Pinehas. 10. Und er zog von da hin- 15 aus und er ging zu Fuß, und die Priester, die Leviten und alle Fürsten der Kinder Israel's zu seiner Rechten und zu seiner Linken, bis sie zur Stadt 'Amarta gelangten. 11. Und alle Priester, die Söhne Levi's, und alle Ältesten des Volkes und dessen Amtsleute und Häupter standen vor ihm. 12. Und Pinehas, sein Sohn, sein 20 Nachfolger, stand zu seiner Rechten und die Tränen flossen aus seinen Augen über das Verscheiden seines Vaters. 13. Und das ganze Haus der Priester tat desgleichen. 14. Und sie gingen alle, bis sie zu dem Hügel seines Sohnes Pinehas gelangt waren. Und dort erneuerte er mit ihnen den Bund und sprach: 17. Hütet 25 euch, daß ihr andern Göttern nicht dienet und daß ihr eure Opfer nicht an jeder Stätte darbringet, die ihr sehet, sondern nur an dieser Stätte, dem Berg Gerisim, Bet El, den der Ewige, euer Gott, erwählt hat als Wohnsitz für seinen Namen. 16. Und Eleasar verschied und starb und wurde versammelt zu seinen Stammes- 30 genossen. Und sie begruben ihn auf dem Hügel seines Sohnes Pinehas gegenüber dem heiligen Berge, der Stätte, die der Ewige erwählt hat, dem Berge Gerisim, Bet El, und sein Sohn Pinehas war Priester an seiner Stelle. 17. Er ist es, der die wahre Berechnung (Kalender) verfaßt hat und nach der Breite des Berges 35 Gerisim, Bet El, (nach dem Meridian) ausprobiert hat. 18. Und das ist die Berechnung des Neumondes nach der Berechnung der Konjunktion von Mond und Sonne, denn dadurch werden festgestellt die Festtage, die Monde und die Jahre.

XXIV. 1. Und Pinehas, der Sohn des Eleasar, des Sohnes des 40 Aharon, des Priesters, zeugte einen Sohn im Jahre des Einzuges der Kinder Israel's in das Land Kanaan, und er nannte ihn Abischah. 2. Und dieser Abischah im 13. Jahre nach dem Einzuge der Kinder Israel in das Land Kanaan, welches das 13. Jahr seines Lebensalters war, schrieb die heilige Thorarolle, welche sich bis auf diesen 45 Tag in der heiligen Stadt Schechem vorfindet in dem Hause der Priester. 3. Und er schrieb diese Rolle auf dem Berge Gerisim, Bet El, am Eingange des Stiftszeltes, und das Datum findet sich

darin ohne irgend welchen Zusatz. 4 Und die Felle sind von den Fellen der Friedensopfer, welche die Gemeinde am Altare als Opfer darzubringen pflegte. 5. Und das Datum ist durch Buchstaben ausgedrückt innerhalb der Kolumnen [aus den Worten der Thora selbst durch Buchstaben, die deutlich erkennbar sind innerhalb der Kolumne]. 6. Und dieses akrostichische Datum beginnt mit: „Und wenn der Ewige, dein Gott, dich bringen wird“ (Deuter. 11, 29), welches nach der Sektion (Kizza) „Höre, o Israel“ steht. Und das ist der Inhalt dieses akrostichischen Datums: 8. „Ich, Abischah, Sohn des Pinehas, Sohnes des Eleasar, Sohnes des Aharon, des Priesters, 10 auf welchen das Wohlwollen und der Ruhm des Ewigen sei, habe dieses heilige Buch geschrieben am Eingange der Stiftshütte auf dem Berge Gerisim, Bet El, im 13. Jahre der Niederlassung der Kinder Israel's im Lande Kanaan. Ich preise den Ewigen.“

Möge der Ewige uns gewähren seinen Segen und von dem 15 Segen desjenigen, der (Moses' Rolle) mit seiner heiligen Hand geschrieben hat, und den Segen der Wohnstätte des Namens des Ewigen, an deren Eingang es geschrieben wurde, und den Segen der erwählten Stätte, wo es geschrieben wurde durch das Verdienst Moses', des Vertrauten. Amen 20

Beendet wurde dieses Buch, welches genannt wird das Buch des Josua, des Dieners unseres Herrn Moses, auf ihm sei der Frieden, am Abend des 5. Tages (Donnerstag), des 34. der 50 Tage, die uns der Ewige befohlen hatte zu zählen, und das ist der 20. des 1. Monats, welcher im Arabischen heißt „Al Muḥarrar“ des 25 Jahres 1322 (1904) der Herrschaft der Hagarener, durch den armen, elenden und bedürftigen Diener Abischah, den Sohn des Pinehas, des Sohnes des Isaak, des Priesters, des Leviten, des Küsters der Stätte der Heiligkeiten. Möge der Herr ihm verzeihen alle Sünden und Verbrechen und Vergehen und möge er seine Seele frei von 30 Sünden halten durch das Verdienst der drei Tugendhaften und des Josef und des Moses, des Mannes Gottes.

O, du, der du alle Wünsche erfüllst!

#### Kolophon von Kodex C.

Beendet wurde die Abschrift dieses heiligen Buches am 35 Mittwoch den 19. des elften Monats des Jahres 3547 seit der Niederlassung der Kinder Israel's im Lande Kanaan, durch den armen Jakob, Sohn Aharon's, des Priesters. Möge der Ewige ihm verzeihen, durch das Verdienst des Moses, des Vertrauten. Amen.

---

**Anhänge.**

In diesen Anhängen beschränke ich mich zunächst darauf Parallelen aus der rabbinischen Literatur zu einigen der wichtigsten Interpolationen beizubringen.

5

## I.

- ברכות וקללות כיצד: כיון שעברו ישראל את הירדן ובאו להר גריזים ואל הר עבל שבשימרון שבצר שכם אצל אלוני מורה שנאמר הלא המה בעבר הירדן וגו' . . . . . (ד). ששה שבטים עלו לראש הר גריזים וששה שבטים עלו לראש הר עיבל. והכהנים והלוים והארון עמדו מלמטה באמצע. הכהנים מקיפין את הארון והלוים את הכהנים וכל ישראל מיכן ומיכן. שנאמר וכל ישראל וגו': הפכו פניהם כלפי הר גריזים ופתחו בברכה. ברוך האיש וגו' והיו אילו ואילו עונין ואמרים אמן. הפכו פניהם כלפי הר עיבל ופתחו בקללה. ארור האיש וגו' והיו אילו ואילו עונין ואמרים אמן. עד שגומרין ברכות וקללות: (ה). ואח"כ הביאו את האבנים ובנו את המזבח וסדום בסיד וכתבו עליהם את כל דברי התורה הזאת בשבעים לשון שנאמר באר היטב. ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומן: (סוטה ו' משנה ג')
- אצל אלוני מורה. זה הר גריזים והר עיבל שבין הכותים דברי ר' יהודה . . . . . על דעתיה דר' יהודה מאה ועשרים מיל הלכו באותו היום: . . . . . א"ר אלעזר בר' שמעון נמיתי לסופרי כותים. זיפתם תורתכם ולא הועלתם לעצמיכם כלום. שהכתבתם בתורתכם. אצל אלוני מורה שכם. והלא ידוע שהוא שכם אלא שאין אחס דורשין לגזירה שוה.
- ר' ישמעאל אמר כל ביאות שנאמרו בתורה לאחר ארבע עשרה שנה נאמרו. שבע שכיבשו ושבע שחילקו. ודכוותה לא נאמרו ברכות וקללות אלא לאחר ארבע עשרה שנה: (ירו"ט סוטה דף כא: ג').

## II.

- (סדר עולם רבה פרק י"א:) והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון ונטלו להם מחוץ י"ב אבנים והניחום תחת מצב רגלי הכהנים ונטלו להם עוד מן הירדן י"ב אבנים והניחום בגלגל בקצה מזרח יריחו כיון שעלו מן הירדן באו להן אל הר גריזים ואל הר עיבל שבשימרון שבצר שכם שבאצל אלוני מורה. שנאמר הלא המה וגו':



אמרו ישראל ברכות וקללות והסדירות על הסדר כמו שצוה אותם  
לאמר. שאר לכם וגו' . . . ובנו מזבח ושדו בשיר וכתבו עליהן התורה  
בשבעים לשונות שנאמר. וכתבת וגו' וזבחו שלמים ואכלו שם שנאמר.  
וזבחת וגו'. באותה שעה נתחייבו ישראל בחלה בערלה ובחדש . . .  
6 . . . ארבעה עשר שנה שעשו ישראל בגלגל הן שבע שכבשו ושבע  
שחלקו ואחר כך ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה וגו' באותה שעה  
התחילו למנות למעשרות לשמיטים וליובלות:

Mischnah jer. Sotah VI. § 3 (fol. 21 b).

I. „Die Segnungen und die Flüche (werden in hebräischer  
Sprache ausgesprochen). Wie läßt sich das beweisen: Als die Israe- 10  
liten den Jordan überschritten hatten und kamen zum Berge Gerisim  
und zum Berge Ebal, welches in Schomrom ist, dicht bei Schechem,  
nahe am Elone More . . . . . § 4. Da stiegen sechs Stämme  
hinauf zum Gipfel des Berges Gerisim und sechs Stämme gingen  
hinauf zum Gipfel des Berges Ebal und die Priester und die Leviten 15  
standen unten in der Mitte, die Priester standen im Kreise um die  
Lade herum und die Leviten um die Priester und ganz Israel dies-  
seits und jenseits . . . . . Da wendeten sie ihr Gesicht gegen den  
Berg Gerisim und fingen an mit dem Segensspruch: Gesegnet sei  
der Mann . . . . . Und diese und jene antworteten darauf und 20  
sprachen: Amen. Und sie wendeten ihr Gesicht gegen den Berg  
Ebal und fingen an mit dem Fluche: Verflucht sei der Mann . . . . .  
Und diese und jene antworteten und sprachen: Amen, bis sie alle  
Segenssprüche und Flüche beendet hatten. § 5. Nachher brachten  
sie die Steine und bauten den Altar und bestrichen ihn mit Kalk 25  
und schrieben darauf alle Worte dieses Gesetzes in 70 Sprachen,  
wie es heißt sorgfältig erläuternd; und sie nahmen hierauf die  
Steine und gingen und übernachteten an ihrer Lagerstätte.“ So-  
weit Mischnah jer. und babyl. VII. § 5.

Im Talmud versuchen die Gelehrten diese Mischna zu erklären. 30  
Ich hebe nur einige der Punkte aus der weitläufigen Auseinander-  
setzung hervor: ibid. (fol. 21 c):

Rabbi Jehuda erklärt ausdrücklich, daß es sich auf die Stätte be-  
zieht, welche bei den Kuthäern ist. Und nach der Ansicht des Rabbi  
Jehuda haben sie eine Strecke von 120 Mil an einem Tage zurück- 35  
gelegt. Rabbi Eleasar, der Sohn des Rabbi Schimeon, sagt: Ich habe  
den kuthäischen Schreibern gesagt: Ihr habt die Bibel gefälscht und  
ihr habt euch dadurch nicht genützt. Ihr habt in eurer Thora  
geschrieben: Bei Elone More Schechem (also das Wort Schechem  
wurde hinzugefügt zu Deuter. XI, 30), aber das ist ja bekannt, daß 40  
Elone More Schechem ist, nur erschließt ihr es nicht durch Schluß  
der Wortanalogie. [Im babylonischen Talmud Sotah (fol. 83 b) sagt

er: Auch wir stimmen darin überein, daß Elone More Schechem ist.] Und es wird weiter ausgeführt im Namen von R. Ismael, der behauptet, daß der Einzug, der in der Bibel erwähnt wird, sich auf die Zeit nach 14 Jahren bezieht. Sieben Jahre waren sie  
 5 mit der Eroberung beschäftigt und sieben mit der Verteilung, und ebenso sind die Segenssprüche und Flüche erst nach 14 Jahren ausgesprochen worden.

Im Anschluß daran muß bemerkt werden, daß gerade dieser Stelle, die Rabbi Eleasar als gefälscht bezeichnete, von den Samaritanern eine entscheidende Bedeutung beigelegt wurde, die so weit  
 10 ging, daß sie sie als 10. Gebot an die Gebote Exod. XX angeschlossen haben, welche sie als neun zählen. Dort findet sich auch in der Tat der Zusatz „Mul Schechem“ מול שכם, den Eleasar als eine zwecklose Fälschung bezeichnete unmittelbar hinter Elone  
 15 More. Im Talmud erhebt Rabbi Elieser Widerspruch gegen die Verlegung des Segens und Fluches in das Land der Kuthäer, und er geht so weit, daß er behauptet, es sei weder in Gilgal noch in Elone More geschehen und man habe zwei Hügel mit dem Namen Gerisim und Ebal benannt, um dort den Segen und den Fluch  
 20 auszusprechen. Vgl. außerdem Jer. Targum zu Deut. 11, 29. 30 und ib. 27, v. 15.

Seder 'Olam Rabbah (edid. Ratner 1897 c. XI, p. 45).

II. Und das Volk stieg vom Jordan herauf am 10. des ersten Monats, und sie nahmen von außerhalb 12 Steine und legten sie an  
 25 der Stätte nieder, wo die Füße der Priester gestanden hatten, und dann nahmen sie noch andere 12 Steine vom Jordan und legten sie nieder in Gilgal an der Ostseite von Jericho. Als sie vom Jordan heraufzogen, kamen sie zum Berge Gerisim und zum Berge Ebal, welches in Schomron ist, dicht bei Schechem, bei Elone More, wie es heißt:  
 30 Sind sie doch jenseits des Jordan's auf dem Wege des Unterganges der Sonne usw. . . . . (Deuter. XI, 30). Und die Israeliten sprachen aus die Segenssprüche und die Flüche der Reihe nach, wie er ihnen befohlen hatte, nämlich: Nehmt euch jeder einen Stein usw. (Jos. IV, 3. 9. 20). Und sie bauten einen Altar und bestrichen ihn mit  
 35 Kalk und schrieben darauf die Thora in 70 Sprachen . . . und sie opferten Friedensopfer und aßen dort. Und von jener Stunde an fing die Verpflichtung an für Hallah (Num. 15, 20), Orlah (Lev. 19, 22) und Hodesch (Lev. 23, 14) . . . 14 Jahre haben die Israeliten in Gilgal gewohnt, sieben Jahre bis zur Eroberung des Landes und  
 40 sieben Jahre bis zur Verteilung desselben. Erst nachher versammelte sich die ganze Gemeinde der Kinder Israel's in Schiloh (Jos. XVIII, 1). Und von jener Stunde fingen sie an die Jahre zu zählen für die Abgabe des Zehnten (Deut. 14, 22. Num. 18, 24), für den sieben-jährigen Nachlaß (Deut. 15, 1 ff.) und für das Jubeljahr (Lev. 25, 2. 8)  
 45 (cf. Ratner's Noten und s. auch ed. J. Meyer p. 372—375).

III.

עכן בן כרמי בן זרח ראה את התרפים ואת הכסף שהיו מקריבים  
 לפניו ואת האדרת שהיתה פרוסה לפניו ולשון זהב אחד בסיו וחמד  
 אוחם בלבו. והלך ולקחם וטמנם בחוך אהלו. ועל מעלו אשר מעל מחר  
 6 עליו ששה ושלשים צדיקים . . . והלך יהושע וקרא את בגדיו . . .  
 ובקש חשוכה ונרצה לו הקבה . . . ראה יהושע בשנים עשר אבנים  
 של כהן גדול שהן כנגד י"ב שבטים וכל שבט שהיה מצוה בידו היתה  
 מגידה אורה וכל שבט שהיה בידו דבר עבירה לא היתה מגידה  
 אורה. וידע ששבט יהודה מעל בחרם והפיל גורלות ונלכד עכן שנאמר.  
 10 וילכד עכן בן כרמי וגו': (פרקי דר" אליעזר פרק ל"ח:)

Pirke de Rabbi Elieser, cap. 38 Mitte.

III. Wie groß die Macht des Bannes ist, kann man aus dem  
 Banne ersehen, den Josua, der Sohn Nun's, gegen Jericho aus-  
 gesprochen hatte und gegen alles, was darin war, und das er ver-  
 brannte. Achan, der Sohn Karmi, sah den Götzen (Teraphim) und 15  
 das Silber, das sie ihm als Opfer darbrachten, und den Mantel, der  
 vor ihm ausgebreitet war, und die goldene Zunge, die er im Munde  
 hatte, und es gelüstete ihn danach und er nahm sie und versteckte<sup>1)</sup>  
 sie in seinem Zelte und durch dieses Vergehen verursachte er den  
 Tod von 36 frommen Männern, wie es heißt: Und die Männer von 20  
 Ai erschlugen von ihnen 36 Mann: Und Josua ging und zerriß  
 seine Kleider und fiel auf sein Angesicht nieder vor der Bundes-  
 lade des Ewigen und bat um Verzeihung. Und der Ewige nahm  
 seine Reue gnädig auf und er sprach zu ihm: Israel hat sich an  
 dem Banne vergangen, wie es heißt: Israel hat gesündigt usw. 25  
 Darauf blickte Josua auf die 12 Edelsteine des Hohenpriesters, die  
 den 12 Stämmen entsprechen, denn sobald ein Stamm ein Gebot  
 erfüllt hatte, da leuchtete dessen Stein, hatte er aber gesündigt,  
 da strahlte kein Licht, und so erkannte er, daß der Stamm Juda  
 sich an dem Banne vergangen hatte, und darauf warf er das Los, 30  
 und es fiel auf Achan, wie es heißt: Und Achan, der Sohn Karmi's,  
 wurde ergriffen. — Eine genau entsprechende Parallele hierzu findet  
 sich im Midrasch Tanhuma sect. Wajescheb § 2. Da heißt es:  
 „Und Achan streckte seine Hand aus gegen den Bann und nahm  
 den Mantel und die goldene Zunge des Götzen von Jericho, auf 35  
 welchem der unreine Name eingegraben war. . . . Und Josua  
 blickte auf die 12 Steine, die die Steine des Ephod waren auf  
 der Brust des Hohenpriesters, und er sah, daß der Stein des Juda  
 dunkel war; denn das war die Natur des Brustschildes, daß der  
 Stein des Stammes, welcher ein Gebot erfüllt hatte, leuchtete, 40

1) NB. nicht „begrub“.

und Licht ausstrahlte, während der Stein eines sündigen Stammes dunkel wurde“.

In der Parallele im Talmud, wo die Geschichte des Treubruches von Achan erzählt wird, fehlen gerade die charakteristischen Momente, das Götzenbild, das Verbergen (nicht Vergraben) im Zelte und das Aufblitzen oder Verdunkeln der Steine. Kimchi im Kommentar zur Stelle Josua (Jos. VII, 17) erwähnt diese letztere Legende. Merkwürdig ist, daß sowohl die betreffenden Kapitel im Midrasch Tanhuma als im Pirke R. Elieser mit einer polemischen Beschreibung des Ursprungs der Samaritaner endigen, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann und die damit schließt, daß die Samaritaner in feierlichster Weise mit 300 Trompeten und 300 Priestern usw. von Esra in Bann getan wurden.

## IV.

משוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם בלשון הקודש היה מדבר.  
 ואמר אליהם שמע ישראל וגו' . . . כי ה' אלהיכם ההולך עמכם.  
 הן באין בנצחוננו של בשר ודם ואחם באים בנצחוננו של מקום. פלשתים  
 באו בנצחוננו של גלית. מה היה סופו. לסוף נפל בחרב ונפלו עמו.  
 בני עמון באו בנצחוננו של שובך. מה היה סופו. לסוף נפל בחרב  
 ונפלו עמו. ואחם אי אחס כן. כי ה' אלהיכם ההולך עמכם.  
 להלחם לכם. (סוטה ח' משנה א').

## Mischna Sotah VIII. § 1.

Der Feldpriester hält eine Ansprache an das Volk in hebräischer Sprache, wobei er die Worte der Verse Deuter. 20, 3. 4 gebraucht, die ausführlich erklärt werden, und dann fügt er laut Mischna hinzu: „Jene kommen gestützt auf menschliche Siegeskraft, wir kommen gestützt auf die Siegeskraft des Herrn. Die Philister kamen gestützt auf die Macht des Goliath, und was geschah? Er fiel durchs Schwert und sie mit ihm. Die Ammoniter kamen gestützt auf die Macht des Schobach, und was war sein Ende? Er fiel durchs Schwert und sie mit ihm. Nicht aber so ist es mit euch; denn der Ewige, euer Gott, zieht mit euch, um mit euch zu kämpfen.“ — In der Parallele der Mischna jer. Sotah VIII, 1 fehlt der Hinweis auf Schobach.

## V.

A. 1 ברוך אתה יי מבטח כ(ל היצור) ברוך אתה אשר לא  
 יב(ושו קויו 2 ברוך) אתה בשמים ממעל וברוך (אתה בארץ) מתחת  
 3 ברוך אתה ב. . . . ב(יום וברוך) אתה בלילה . . יחשיך מב. . . .  
 4 (ברוך אתה) על כסא כבודיך וברוך אתה (בכל קצות) השמים 5 ברוך  
 אתה ב(בית מקדשך וברוך) אתה בכל אפסי הארץ 6 ברוך (אתה)

במלאכי) מרום וברוך אתה בקהל קדוש(ים) 7 (ברוך) אתה בבני  
ישראל וברוך אתה בכל (הימים?) ואים 8 ברוך אתה בדורות העומדים  
וברוך אתה בדורות הבאים 9 ברוך אתה בימי גלותינו וברוך אתה  
בימי גאולתי(נו) 10 ברוך אתה בעולם הזה וברוך אתה בעולם הבא  
11 וברוך אתה בכל הברכות אשר נאמרו וברוך אתה בכל הברכות  
העתידות להאמר 12 ולך דומיה תהלה . . . . . ברכה ונעים:

B. 1 ברוך אתה משמים ממעל וברוך אתה על הארץ מתחת:  
2 ברוך אתה ביום כי יא (יר) . . . . . לו וברוך אתה (בלילה כי יח) שי(ך)  
על? . . . 3 ב אתה על כסא כבודך וברוך אתה בכל קצות השמים  
4 ב א בבית מקדשך וברוך אתה בכל אספי הארץ 5 ב א במלאכי  
מרום וב א בקהל קדושים 6 ב א . . . . . 7 ברוך אתה לא יעף  
ולא יגע וברוך אתה לא ינום ולא ישן 8 ברוך אתה מגיד מירשיית  
( ) אחרית וברוך אתה מדריע מקדם אשר (יהיה) 9 ב משלם שכר  
טוב ליר(איר) וברוך אתה עז א? . . א. סו . . כל עוזביו 10 ב א  
16 מב? כל קצוי ארץ וים רחוקים ברוך אתה אשר לא יבושו קיוו לעולם:

Lobgesang, Fragment von der Genisah: codd. Gaster: A.

1. Gepriesen seiest du, o Herr, die Zuflucht (aller Schöpfung).  
Gepriesen seiest du, der (nicht zu schanden werden läßt alle, die  
auf ihn hoffen). 2. (Gepriesen seiest du) im Himmel oben und ge-  
priesen seiest du (auf der Erde) unten. 3. Gepriesen seiest du . . . .  
und gepriesen seiest du . . . . am (Tage und gepriesen) seiest du 20  
in der Nacht . . . . wenn es dunkel wird. 4. Gepriesen seiest du auf  
dem Throne deiner Herrlichkeit und gepriesen seiest du . . . . (in  
den Ecken) des Himmels, 4. und gepriesen seiest du (in deinem Heilig-  
tume) und gepriesen seiest du an allen Enden der Erde. 6. Gepriesen  
seiest du (von den Engeln) der Höhe und gepriesen seiest du in 25  
der Gemeinde der Heiligen. 7. Gepriesen seiest du von den Kindern  
Israel's. Gepriesen seiest du von allen (Seen) und Inseln. 8. Gepriesen  
seiest du durch die jetzt bestehenden Geschlechter und gepriesen  
seiest du unter den zukünftigen Geschlechtern. 9. Gepriesen seiest du  
in den Tagen unseres Exils und gepriesen seiest du in den Tagen 30  
unserer Erlösung. 10. Gepriesen seiest du in dieser Welt und gepriesen  
seiest du in der zukünftigen Welt 11. und gepriesen seiest du mit  
allen Segnungen, die schon ausgesprochen worden sind, und gepriesen  
seiest du mit allen Segnungen, die noch in der Zukunft aus-  
gesprochen werden, 12. denn dir geziemet Preis, Lob, Segnung usw. 35

Der Text ist außerordentlich lückenhaft, da ein großer Teil  
der oberen linken Ecke zerrieben ist. Ich habe diese Lücken, so-  
weit möglich, mit Hilfe von cod. B ausgefüllt.

- Cod. B. 1. Gepriesen seiest du im Himmel oben und gepriesen seiest du auf der Erde unten. 2. Gepriesen seiest du am Tage . . . . . und gepriesen seiest du in der (Nacht), wenn es dunkel wird. 3. Gepriesen seiest du auf dem Throne deiner Herrlichkeit und gepriesen seiest du an allen Ecken des Himmels. 4. Gepriesen seiest du in deinem Heiligtume und gepriesen seiest du an allen Enden der Erde. 5. Gepriesen seiest du von den Engeln der Höhe und gepriesen seiest du von der Gemeinde der Heiligen. 6. Gepriesen seiest du . . . . . 7. gepriesen seiest du, der nicht ermattet, noch ermüdet, 10 und gepriesen seiest du, der nicht schlummert und nicht schläft. 8. Gepriesen seiest du, der am Anfange das Ende verkündet, und gepriesen seiest du, der vorher verkündet (was nachher eintrifft). 9. Gepriesen seiest du, der gut belohnt diejenigen, die ihn fürchten, und gepriesen seiest . . . . . dessen Macht . . . . ? und alle die- 15 jenigen, die ihn verlassen (gehen zu Grunde?). 10. Gepriesen seiest du von allen Enden der Erde und von entfernten Seen. Gepriesen seiest du, der diejenigen, die auf ihn hoffen, nicht zu schanden werden läßt.

## VI.

יומא בחראה דפסח דשמאל: (f. 240 a—252 b).

- דְּהוֹנָה עֵד קַרְבָּא לְפִלְשֶׁתַּי עִים. שְׂרָאֵל יִנְחֵת דְּרָד וְעַבְדֵּיהּ וְאֶנְיָחוּ  
קַרְבָּא עִם פִּלְשֶׁתַּי וְאֶשְׁתִּלְהִי דְּרָד: וְיִשְׁבִּי בְנוֹב דְּמֵן בְּנֵי עִירָסָא  
גִּיבְרִתָּא וּמִתְקָאֵל סוֹפִיגִיָּה מִתְקָאֵל תֵּלֶת מָאָה סִלְעִין דִּנְחָשָׁא וְהוּא אֶסִּיר  
אֶסְפָּנִי חֲדָתָא וְאָמַר לְמַקְטֵל יָת דְּרָד: וְיִנְחֵתוּ תַרְגִּיּוּהוֹן לְסִדְרָא קַרְבָּא  
דִּין עִם דִּין כְּחֵדָא דְּרָד בֵּר. שְׂי מִלְכָּא דִּישְׂרָאֵל וְיִשְׁבִּי בְנוֹב: דְּרָד בֵּר  
רִשִּׁי מִלְכָּא דִּישׁ' נָחַת מִסְדְּרֵי קַרְבָּא דִּישׁ' וְיִשְׁבִּי בְנוֹב רִשִּׁיָּא נָחַת מִסְדְּרֵי  
קַרְבָּא דִּישְׂרָאֵל וְאֶשְׁתִּלְהִי דְּרָד בֵּר. יִשְׁי רִישׁ קַרְבָּא דִּישְׂרָאֵל: הוּא  
דְּרָד בֵּר. יִשְׁי שְׁפִיר כְּרִיגִיָּה וְיָאִי כְּחִזְוִיָּה חֲפִים כְּחִזְוִיָּתָא וְסוֹבְלָן  
בְּעִיָּאָה רִישׁ גִּיבְרִיָּא הָדָא תָּנַע בְּשׁוֹפְרָה מְזִיַע לְרִשִּׁיָּאָה מְסִיַע לְעִנְוִתָּנָא  
תַמְגִּי מָאָה חֲטִילִין דִּמְתַּחוּת רַגְלֵהּ דִּישְׂרָאֵל בְּזִמְן חֲדָא וְעִימִיָּה יִשְׁבִּי בְנוֹב דִּלָּא  
בְּכִיל לִיה וְאֶשְׁתִּלְהִי: וְכֹד חֲזָא יִשְׁבִּי בְנוֹב יָת דְּרָד דִּישְׂרָאֵל וְנָחַת מֵן  
יְתִיבֵהוּ וְאָרִים יְתִיָּה מֵן אֲרָגָא: יָרוּם שְׁמִיָּא מְהִלָּה יוֹמָא חָד וְכֹד חֲזָא  
דְּרָד דְּחִיל מִיגִיָּה וְזָמַן עִינֵהוּ לְשְׁמִי מְרוּמָא [וְאַרְיִים יְתִיָּה מֵן אֲרָגָא  
יָרוּם שְׁמִיָּא וְהִלָּה יוֹמָא חָד] וְנָחַת עֲנָנָא נְחֶפֶת יָת דְּרָד בֵּר. יִשְׁי מִלְכָּא  
דִּישׁ' וְאֶסִּיק יְתִיָּה לְשְׁמִיָּא [כֹּד חֲזָא דְּרָד דְּחִיל מִיגִיָּה וְזָמַן עִינֵהוּ לְשְׁמִי  
מְרוּמָא] וְאָמַר בְּבִעַי מִינָךְ מֵאֲרֵי עֲלֵמָא לָא יִתְחַל שְׁמִיָּה רַבָּא דִּישְׂרָאֵל  
עַל אֲבִדְתָּנָא וְשִׁיבִינִי. וְיָדָא דִּפְלִשְׁתָּאָה עֲרִלָּה דְּהִינ: וְנִבְּל מִיגִיָּה מֵאֲרֵי  
עֲלֵמָא בְּדִיל זְבוּתָא אֲב' יִצ' וְיָצֵק' מִשְׁהָ וְאֲדָה' וְעֲרֵק יְתִיָּה מֵן יִדְּהִי

וַיִּתְקַדֵּשׁ שְׁמִיָּה רַבָּא עַל יְדֵיהֶּ: כֹּה בִּשְׁעָתָא הֵהוּא חוּב זָקֵן דְּוַד עִינוֹהִי  
 לִשְׁמִי מְרוּמָא וְחֻזָּא וְהָא אִיסְרָהוֹן דִּישְׁרָאֵל וְאִיסְרָהוֹן דִּפְלִשְׁתָּא דְּמִגִּיתִין  
 קִרְבָּא דִּין עִם דִּין: וּמִשְׁרֵי וּמִצְלֵי וּבְכֵי וּמִחֲחֹן וְכֵן אָמַר בְּצִלוֹתֵיהֶּ: וְיָ  
 אֱלֹהֵי וְאֱלֹהָא דְּאַבְהָתֵי אֱלֹהֵיהֶּ דְּאַבָּא וְשִׁי לֹא תַמְסְרִינֵנִי בִידָא דִּפְלִשְׁתָּאָה  
 5 עֲרָלָא דְּהִין דִּלְמָא וְקָטוּל חַי וְגִזִּיל וְיִשְׁתַּבַּח בְּבֵית דָּגֹן טַעֲנָתִיה וְיִימָר  
 טַעֲנָתִי מִסְרָתִיה בִּידֵי וְקָטֹלָתִיה וְלֹא יִימָר חָס וְשָׁלוֹם לִית אֱלֹהֵי פָרִיק  
 בִּישְׁרָאֵל וְלִיהוּדָה: וְלֹא תַתְחַשֵּׁב בַּפְּשִׁי עִם קָטוּלֵי כְּהֻנָּא וְעִם תַּבְּעֵיהֶּ  
 מִיִּתְנָא: רִיבּוּנִיה דְּעֻלְמָא כּוֹלִיה אִם אִית רַצְנָא קְדָמָךְ תִּיעוּל צִלוֹתִי  
 וּבְעִיתִי לְקַדְמָךְ וְיִשְׁלַח לִי פָרִיק וְאַעֲבִיר קָלָא עַל כָּל כְּנִי וְהַרְבֵּי וְיִיחִי  
 10 חַד מִכְּנֵי אַרְוִיָּה וְיִסְעֵדִינֵנִי: כֹּה בִּשְׁעָתָא הֵהוּא מְחִיבָא רִיחָא דְּמִוְדָּשָׁא  
 וְאַמְרָה לִיה: דְּוַד בַּר יִשִּׁי לֹא הִכְדִּין כְּחִיב בְּסִפָּר אֲוִרְתָּא דְּמִלְּשָׁה אֲשֶׁר  
 לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יַמַּח שׁוֹחֵד זְקוּהָ כְּעֹן עֵינֶיךָ יַחֲזִי נִשְׁמָתָהוֹן דְּהַמָּן  
 וְחַמְשָׁה כְּהִנִּין בְּנוֹהֵי דְּאַחִימֶלֶךְ בַּר אַחִיטוֹב דְּסַעֲדִין לִישְׁפִּי בְּנוֹב  
 וְאַמְרִין עַל יְדֵי דְּוַד אַקְטִילִינָנָא וְאַף סוּמָךְ אֶסְהִיֵּד בְּךָ לְמִימָר אֲלֹכֵי  
 16 סְבוּתִי כָּכָל בֵּית אֲבִיךָ וְהָא גִזִּר דִּינְךָ אֶתְחַתֵּם לֹאִיתְקַטְלָא יוֹמָא דִּין  
 אֲלֹא מַבִּיל עֲלֶיךָ דִּלְמָא אֲשַׁתָּאֵר לְאַחִימֶלֶךְ בַּר אַחִיטוֹב אֱלֹהִין בַּר חַדָּא  
 וְשְׁמִיָּה אֲבִיתָר וְיִיחִי אַבְיָשִׁי בַר אַרְוִיָּה דִּלְמָא הֵנָּה בְּעִיצָת כְּהֻנָּא וְקָטוּל  
 יְחִיָּה: מְחִיבָא וְאַמְרָ לִיה עַד אִימָתִי: עֲנִי וְכֵן אָמַר לִיה עַד שְׁבָעָה  
 דְּרִין: וְכַבֵּל עֲלוֹהֵי וְקָם עַל רְחִיבָנָא וְיַחַת וְעַל לָגוֹ סִידְרֵי קִרְבָּא דִּישְׁרָ'  
 20 וְכֵד חֻזָּא יִשְׁפִּי כָּלֵב עֲנִי וְכֵן אָמַר. מִן הוּא דְּאַנָּא סְבָרִית יְחִיָּה אֶכְלוּהִי  
 עוֹדָא דְּשִׁמְיָא וְיִכְבִּילְתִּיד לֹא מָטָא לְאַרְעָא: עֲנִי דְּוַד וְאַמְרָ לִיה: שְׁטָא  
 דְּבַעֲלָמָא כֵּד נִפְמִית לְמַקְמוֹתָךְ שְׁטִיתִי וְלֹא צִלוֹתִי יְחִיָּה (!): כְּעֹן סְלִיחָת  
 וְאַתְקַבֵּל צִלוֹתִי מְדָם מְלַךְ עֻלְמָנָא יְהִי שְׁמִיָּה רַבָּא מְבָרַךְ לְעֻלְמָא  
 וּלְעֻלְמֵי עֻלְמָנָא: וְיִמְסֵר יְחִיָּה בִידֵי וְיִקְטֹלֵנֶךְ: כֹּה בִּשְׁעָתָא הֵהוּא אֲנָח  
 25 גְּבִרְיָאֵל וְלֹא בְּצוּחָתָא רַבָּתָא וְאַמְרָ רִיבּוּנִיה דְּעֻלְמָא כּוֹלִיה דְּוַד בַּר  
 יִשִּׁי מְשִׁיחָא מְלָכָא דִּישְׁרָאֵל הוּא דְּאִיִּי בְּעֻלְמָא מְתַקְטִיל כְּעֹן הֵב לִי  
 רָשׁוֹ דְּאִיזִיל וְאַסְעִיד יְחִיָּה: כֹּה בִּשְׁעָתָא הֵהוּא טִירְכָא גְדוֹ וְקָמָתָא  
 אֲזַדְעָנִי וְהוֹדְעָהִי עֲתָגְמָא בְּרִיחָא דְּמִוְדָּשָׁא לְאַבְיָשִׁי בַר אַרְוִיָּה וְהוּא  
 שְׂרִי בְּמִשְׁרֵיתָ אֲרַמְאָה וְהוּא עֲבִיד קִרְבִּין עִם אֲרַמְאָה בְּאַרְבַּע מְאָה  
 30 פִּרְסִין וְהוּא יוֹמָא מִצְלֵי דְּשִׁבְתָּא הֵנָּה כְּתַר חֲשֵׁשׁ שְׁעִין וְיִתְלָתָא: כֵּד  
 יְחִיָּב אַבְיָשִׁי בַר אַרְוִיָּה לְמִיחָה יְחִי רִישִׁיָּה וְיַחַת כְּנִישְׁתָּא דִּישְׁ: וְהוּא  
 דְּמָרָא לִיּוֹנָה וְמֵאִימָא מְדָם אַבְיָשִׁי בַר אַרְוִיָּה חֲלִים בְּחִכְמָתָא גִּיפֵר  
 בְּגִיבְרִיחָא לְמָא אֵת קָאִים בְּשִׁלְנָה וְדְּוַד מְלָפָא דִּישְׁ' בְּצַעֲרָא וְהֵנָּה  
 מְתַקְטֵל כֹּה: כֹּה בִּשְׁעָתָא הֵהוּא קָם אַבְיָשִׁי בַר אַרְוִיָּה וּלְבָשׁ מְגִיָּה

זייליה ואחזקו במאני קרבניה וירביב על כוזנתא דיליה דאיתקבדיו  
 ביה ניסין וגבורין ונקצצת ליה ארעא ארבע מאה פריסין וירחט ואחזא  
 ונקחת ועל לנו סידי קרבא דקלשתאי וסגיד ית מלכא דוד ומחא  
 ית וסגדי בלב פלשתא ונקטליה: עד לא תישוק נפשיה דקלשתא  
 מחיב וכן אמר ליה: כך אמא אמר דוד בר ושי ולך אמא אמר אבישי בר  
 צרויה הלא אחיו אחיו גיבור. שראל דמתקדן גיבוריו איבא הוא  
 גיבוריהון דבתריו גרדו מלכא יתי: מחיב אבישי בר צרויה וכן  
 אמר ליה: בשעתא דאנא קטיל יתך ורמי יתך לשאל תיזיל תבשר  
 לערפא איקד חבנתא בקרבא דדירא בנו שאל ותיזיל ליה תבין  
 גיבורי ושראל קטלו יתי: אלהיו דוד בר ושי דמן שמא סגדיו ליה  
 דקן את הרה אבי דנאדיר לך שעתא דוד ית תבשר ית דוד מלכא  
 דרש' ודקבריו מחיב קרא ומקדש: וסגיד ליה אבישי בר צרויה ומחא  
 ית פלשת' ונקטליה בליו מרימו נבירי דוד ליה למימר לא תישוק עוד  
 ציטנא לאחזא קרבא ולא תיטע ית מלכותא דישרלאל:

Targum zu 2 Sam. cap. XXI, 15 ff. (Haphtara für den  
 7. Tag Pesach).

- 15 Und die Philister hatten wieder Krieg mit den Israeliten.  
 Und es zog herab David und seine Knechte mit ihm und sie  
 kämpften mit den Philistern und David ermattete. Und Jischbi  
 Benob war von den Söhnen der Riesin Urpha, und das Gewicht  
 seines Speeres war 300 Sela Erz, und er hatte einen neuen  
 20 Harnisch umgeschnallt und er gedachte David zu töten. Und David,  
 der Sohn Jischai's, der König von Israel, und Jischbi Benob stiegen  
 beide gleichzeitig hinunter auf den Kampfplatz um miteinander zu  
 kämpfen. David, der Sohn Jischai's, König von Israel, kam von  
 den Kampfreiern von Israel und Jischbi Benob kam von den Kampf-  
 25 reihen der Philister. Und David, der Sohn Jischai's, der Heeresführer,  
 ermattete. Das ist David, der Sohn Jischai's, der schön war von  
 Ansehen und hübsch von Gestalt, klug in Weisheit, verständig in  
 Rat, das Haupt der Helden. Wenn er in die Trompete stieß, er-  
 schütterte er die Frevler und half den Demütigen. Mit einem  
 30 Schläge legte er 800 Getötete zu seinen Füßen. Mit ihm kämpfte  
 Jischbi Benob, aber er (David) konnte ihm nicht beikommen und  
 ermattete. Als nun Jischbi Benob sah, daß David ermattete, stieg  
 er von seinem Streitwagen hinunter und schleuderte ihn gen Himmel  
 eine Tagereise. Und als dies David sah, fürchtete er sich vor ihm  
 35 und hob seine Augen zum Himmel. Da kam eine Wolke und um-  
 hüllte den David, den Sohn Jischai's, den König von Israel, und  
 trug ihn hinauf gen Himmel. Und er sprach: O, Herr der Welt,  
 möge dein großer Name, mit welchem unsere Väter benannt werden,



nicht entweiht werden und rette mich von der Hand dieses unbeschnittenen Philisters. Und der Herr der Welt erhörte ihn durch das Verdienst der Väter und befreite ihn von seinen (Jischbi's) Händen, und sein großer Name wurde durch ihn geheiligt. Zur selben Zeit erhob David wieder seine Augen zu den himmlischen 5 Höhen, und er sah die Engel der Israeliten kämpfen mit den Engeln der Philister, und er fing an und betete und weinte und flehte und sprach also in seinem Gebete: O, Ewiger, mein Gott und der Gott meiner Väter, Gott meines Vaters Jischai, überliebere mich nicht in die Hände dieses unbeschnittenen Philisters, daß er mich töte, und daß er dann gehe und sich rühme im Tempel seines Götzen Dagon und sage: Mein Götze hat ihn in meine Hand ausgeliefert, und ich habe ihn getötet, und mache, daß er unter keiner Bedingung sagen kann: Es gibt keinen Gott, der errettet Israel und Juda. Und rechne mich nicht unter diejenigen, die die Priester 15 getötet und ihren Tod gewünscht haben. O, Herr der ganzen Welt, wenn es dein Wille ist, laß mein Gebet und mein Flehen zu dir hinaufsteigen und sende mir einen Erlöser und lasse eine Stimme erschallen unter meinen Kindern und meinen Verwandten, und lasse einen der Söhne von Zerujah kommen und mir helfen. In der- 20 selben Stunde antwortete der heilige Geist und sprach zu ihm: O, David, Sohn Jischai's, steht es denn nicht geschrieben in den Büchern der Lehre des Moses (Deuter. 10, 17): „Denn er kennt keine Parteilichkeit und nimmt keine Bestechungen“. Erheb' doch deine Augen und sieh die Seelen von 85 Priestern, die Söhne von Aḥimelech, 25 des Sohnes des Aḥitob, die da helfen dem Jischbi Benob und sagen: Durch David sind wir getötet worden. Und dein eigener Mund zeugt gegen dich, denn du selbst hast gesagt (1 Sam. XXII, 22): „Ich bin schuldig an allen Menschenleben deiner Familie“ und nun ist dein Urteil besiegelt, daß du an diesem Tage sterben sollst. 30 Nun nimm über dich, daß (von dir auch nur ein Sohn bleibt), wie von Aḥimelech, dem Sohn des Aḥitob, auch nur ein Sohn geblieben ist, namens Ebijatar, und dann wird Abischai, der Sohn des Zerujah, kommen, der nicht mit im Anschlag gegen die Priester war, und wird diesen töten. Darauf antwortete David und sprach: Wann 35 soll dies erfüllt werden? Und (die Stimme) antwortete und sprach zu ihm: Nach sieben Geschlechtern. Und er nahm es an. Und da saß er wieder auf seinem Streitwagen und stieg auf den Kampfplatz herunter. Als ihn Jischbi Benob sah, sagte er: Ist das der Mann, von dem ich geglaubt hatte, daß die Vögel des Himmels 40 ihn aufgeessen haben, da sein Körper nicht heruntergefallen ist zur Erde. Darauf antwortete David und sprach: O, du größter aller Narren. Als ich zu dir kam, war ich ein Narr und hatte nicht gebetet. Jetzt aber bin ich hinaufgestiegen, und mein Gebet ist von dem Könige der Welt, dessen großer Name gepriesen sei 45 in aller Ewigkeit, erhört worden, und er wird dich in meine Hand ausliefern und er wird dich töten. In jener Stunde schrie der

Engel Gabriel mit lautem Geschrei und sagte: O Herr der ganzen Welt! David, der Sohn Jischai's, der Messias, der König von Israel, der jetzt in der Welt ist, (ist in Gefahr) getötet zu werden. Erlaube mir, daß ich gehe und ihm beistehe. Zu jener Stunde  
 5 bewegten sich die Berge, und die Hügel erzitterten und durch den heiligen Geist wurde die Sache kund getan dem Abischai, Sohn des Zerujah, der da lagerte im Lager der Aramäer und der da Krieg führte mit den Aramäern, 400 Parasangen weit (von David); und das ereignete sich an einem Freitag, und die Zeit war ein  
 10 Drittel nach der neunten Stunde, und Abischai war gerade dabei, sich den Kopf zu waschen. Da kam eine Taube zu ihm, das Symbol der Kenischta de Israel, und stand vor Abischai, dem Sohn des Zerujah, (und sagte): O du Kluger in Weisheit und Tapferer in Heldenmut! Warum bleibst du hier in Ruhe, während David,  
 15 der König von Israel, in Lebensgefahr schwebt? In derselben Stunde erhob sich Abischai, der Sohn des Zerujah, legte seine Waffen an, nahm seine Rüstung, ritt auf seinem Maultier, mit welchem er Wunder und Heldentaten vollbracht hatte, und die Entfernung der 400 Parasangen verkürzten sich in einem Augenblick, und er lief  
 20 und er kam gleich unter das Heer der Philister und half dem Könige David und er schlug den Jischbi Benob, den Philister, und tötete ihn. Aber bevor er starb, sagte er zu ihnen: Zu dir, David, Sohn des Jischai, und zu dir, Abischai, Sohn des Zerujah, spreche ich: Fürwahr, ihr seid doch die Helden Israel's, und Helden  
 25 seid ihr genannt; wo ist nun eure Heldenkraft, daß beide junge Löwen mich töten? Darauf antwortete Abischai, Sohn des Zerujah, und sprach: Ich allein töte dich und schleudere dich hinunter in die Unterwelt. Gehe und berichte deiner Mutter Urpha, der sündhaften, in dem Grabe, in welchem sie in Scheol wohnt, und sage  
 30 ihr: Zwei Helden Israel's haben mich getötet, aber David, der Sohn Jischai's, wurde vom Himmel unterstützt; denn du hast gewünscht, daß man dir noch eine Stunde gewähre, und dann hättest du ihn, den David, den König von Israel, getötet. Deshalb heißt es auch in dem Verse ausführlich: Und Abischa, Sohn des Zerujah, half ihm  
 35 und er schlug den Philister und er tötete ihn, und die Männer des David schwuren ihm zu also: Du darfst fortan nicht mit uns in den Krieg ziehen, daß du nicht auslöschest das Königtum in Israel. So weit diese Legende aus einer alten orientalischen Handschrift in meinem Besitze (No. 1020), von der ich die wichtigsten  
 40 Agadas abgeschrieben habe.

Eine Variante dazu, die viel verbreitet ist, enthält noch allerlei Details, z. B. daß Jischbi den David zuerst unter seinen Sitz gedrückt und sich dann daraufgesetzt und gesagt hätte: er würde  
 45 ein Wunder die Erde unter David nachgegeben und er vom Zerdrücktwerden gerettet wurde, mit Hinweis auf 2 Sam. XX, 37. Ferner, daß Abischai die Urpha, die Mutter des Jischbi, mit ihrer

eigenen Riesenspindel erschlagen hat, und besonders, daß Jischbi, als er sah, daß Abischai David zu Hilfe kam, seinen Speiß in die Erde steckte, David 30 Parasangen hoch schleuderte, damit er auf den Speiß herunterfalle. Letzterer Text findet sich in den „*Exempla of the Rabbis*“, die ich 1896 herausgegeben habe (Nr. 5 155 a, p. 111—113).

Genau so im Talmud, Trakt. Sanhedrin (f. 95 a), ferner in der Sammlung von Legenden, ed. Aben Atar, Nr. 5, fol. 4 b, ein wenig verändert. Cf. Midrasch Haggadol. Deut. Sect. Ki Teše., Br. Mus. cod. Or. 1483 fol. 113 a und eine kurze Anspielung in W. H. Greenburg „*The Haggadah . . . . Rite of Yemen*“ etc. Diese Sage ist nachher in modernen Sammlungen häufig wieder abgedruckt worden, so im Jalkut Schimeoni II, § 155 zur betr. Stelle in Sam. und in der älteren Sammlung Haggadot Hatalmud, Konstantinopel 1511 fol. 111 c. d etc. Auch für die weiter ausgeschmückte Legende, 15 wie sie bei Abu'l-Fatḥ erscheint, finden sich genaue Parallelen in der jüdisch-agadischen Literatur. Ich kann aber weder hier ausführlicher darauf eingehen, noch auf andere Parallelen in der vergleichenden Sagenliteratur. Für den Augenblick genügt dieses zum Vergleich mit dem samaritanischen Buche Josua. 20

### Nachtrag.

#### Zur Frage der Echtheit des samaritanischen Buches Josua.

Herr Professor Fischer hatte die Güte, mich auf den Vortrag aufmerksam zu machen, den Herr Dr. A. S. Yahuda auf dem Kopenhagener Orientalistenkongreß im Anschluß an seinen Aufsatz 25 „Über die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches“ (Sitzungsber. d. Berliner Ak. d. Wiss. 1908, XXXIX, 887 ff.) gehalten hat, und er schickte mir auch letzthin die nachstehend abgedruckte Notiz des Herrn Dr. Kahle. Dr. Yahuda wollte den Beweis erbringen, daß das Buch eine Übersetzung aus dem Arabischen sei, Dr. Kahle 30 aber bringt die verblüffende Nachricht, daß der jetzige Hohepriester Jacüb ben Aaron behauptet, dieses Buch vor sechs Jahren angefertigt zu haben, und er fügt hinzu, daß es sehr leichtsinnig war, ein Werk, dessen älteste Handschrift das Datum von 1905 trage, als altes Buch herauszugeben, „ohne sich auch nur nach einem 35 Originale erkundigt zu haben“. Ich will mich nun bestreben, sowohl Herrn Dr. Kahle als auch anderen Kritikern kurz und bündig Rede zu stehen. Vielleicht kommen sie alsdann zu einem andern Schlusse.

Hätte Dr. Kahle seine Notiz noch einmal durchgelesen und 40 dieselbe Vorsicht angewendet, die er von mir erwartet, so hätte er sein Mißtrauen, das am Schlusse der Notiz so deutlich hervortritt, auch auf die Behauptung des Hohenpriesters ausgedehnt, und er

hätte ihm weniger Glauben geschenkt als er getan. Die Unzuverlässigkeit der Samaritaner ist eine von allen anerkannte Tatsache, die je mit ihnen in Verbindung gestanden haben. Ihren Versicherungen ist nicht zu trauen, und ich werde späterhin Beispiele dafür anführen, wie wenig man auch ihren Behauptungen trauen darf.

Zunächst ihre Behauptung, sie hätten mir die Chronik + Buch Josua nicht als altes Buch verkauft. Alle Handschriften, die ich von ihnen erworben habe, ohne Ausnahme, sind moderne Abschriften alter Bücher, und als eine solche Abschrift einer alten Chronik erwarb ich auch diese Handschrift. Dies wäre sonst die einzige Ausnahme gewesen, und es wäre sonderbar, daß sie mich nicht darauf aufmerksam gemacht hätten. So erwarb ich die Tolidoth, Schilschelah, Gebetbücher, Wörterbuch, Apokryphen, magisch-kabbalistische Dokumente, Ketuboth usw. Keiner der Samaritaner erhob den Anspruch Verfasser zu sein, und der Hohepriester bemerkte ausdrücklich, daß er die Chronik „bis auf diesen Tag“ weiter geführt hätte. Ich sah darin natürlich das „Sepher hayamim“, auf welches sich alle Chronisten berufen, von den Tolidoth an, worauf sie in ihrer Korrespondenz im Laufe der Jahrhunderte anspielen und das der jetzige Hohepriester als eines der Werke der Samaritaner in hebräischer Sprache zitiert in seinem Briefe vom Jahre 625 aerae creat. sam. (den Rosenberg in seinem „Lehrbuch der sam. Sprache und Literatur“, Wien 1901 abdruckt), ohne den Anspruch zu erheben, der Verfasser zu sein. Mit keiner Silbe erwähnten sie, daß das Buch Josua darin enthalten war. Ich habe deshalb am Platze selbst beim Ankauf nach einem älteren Kodex nicht nachgeforscht. Aus Erfahrung wußte ich, wie schwer es überhaupt ist, bei ihnen eine alte Handschrift außer Bibelhandschriften aufzutreiben. Es hat viele Monate gedauert, ehe ich eine alte Ketubah auftrieb, und diese sowohl als auch ein magisches Dokument aus dem Jahre 1324 erwarb ich erst 5 Minuten vor meiner Abreise und für einen sehr hohen Preis. Monatelang, ja länger als ein Jahr, hatte ich danach gesucht und bekam stets die stereotype Antwort, es gäbe keinen alten Text. Genau so ging es mir und geht es mir noch mit dem Buche Josua. Ich muß mich auf das nachdrücklichste dagegen verwahren, daß ich leichtsinnig vorgegangen sei; umgekehrt habe ich, sobald ich das Buch Josua in der Chronik entdeckt hatte, alle Hebel in Bewegung gesetzt, ich habe weder an Zeit noch an Geld gespart, um ein altes Original aufzutreiben und mir überhaupt Klarheit über den Ursprung dieses Buches bei den Samaritanern zu verschaffen. Die Samaritaner selbst haben, wie Herr Dr. Kahle bezeugt, eingestanden, daß ich stets nach einem Originale geschrieben habe, und bis heute haben sie mir gegenüber nur Ausflüchte gebraucht und sich dabei in stete Widersprüche verwickelt. Auf meine Anfrage nach einem alten Original schrieb mir der Hohepriester, sie hätten keine alte Handschrift. Daraufhin ver-

langte ich das Original, das ihm für seine Abschrift vorgelegen hat. Darauf bekam ich keine Antwort. Zugleich bestellte ich eine neue Abschrift des Buches, indem ich schrieb, daß die Handschriften, die ich besäße, mir lückenhaft vorkämen, und ich wünschte daher von ihm eine vollständige Handschrift zu bekommen. Daraufhin erhielt ich die Handschrift = *cod. C*, die, wie die Leser dieser Zeitschrift sich überzeugen können, genau, bis auf geringfügige lexikalische Abweichungen, sich den *codices A* und *B* anschließt und nicht irgend einem arabischen Buche Josua. Zu gleicher Zeit schrieb mir der Hohepriester, wobei er das Buch als „heiliges“ bezeichnet, und er schreibt wörtlich (15. Hadar): רכל המכתבים אשר בין הקהל כלם חדשים: עחקתי לך מכתב על האמת ועזרתי לו וכלמה מצאתי כן חסור ומן ערוך ועשיתי יחון: d. h. „Alle Hss. in der Gemeinde sind neu. Ich habe dir eine wahre Abschrift gemacht und habe sie nochmals durchgesehen und, was zuviel oder zu wenig war, korrekt hergestellt.“ Also er hätte alle Handschriften in fremden Händen kollationiert und als Resultat wäre diese Handschrift entstanden. Er hat auch in der Tat einige Radierungen und bessere Lesarten vorgenommen und einige Sätze mit roter Tinte zwischen den Zeilen oder am Rande nachgetragen. Wie konnte er, wenn er der Verfasser wäre, überhaupt von Kollationierung von Texten schreiben? Am 5. Nisan schreibt er, er hätte einen alten arabischen Text des Buches Josua gefunden und bietet mir die Handschrift zum Kaufe an. Am 21. Nisan preist er diese Handschrift wieder und schreibt: ולא ימצא בין עדתי כמו זה לא עברי ולא ערבי. In meiner Gemeinde gibt es kein Buch wie dieses, weder hebräisch noch arabisch. Er bietet sich an das Buch für mich zu übersetzen und fügt zum ersten Male hinzu: כי המכתב אשר חרגמתי: „Denn das Buch, welches ich vor sechs Jahren übersetzt habe, ist nicht vollständig.“ Mir kam diese etwas zweideutige Bemerkung sehr verdächtig vor, denn aus der Korrespondenz hatte ich mich überzeugt, wes Geistes Kind der Hohepriester sei, und daß er offenbar überhaupt keinen korrekten hebräischen Satz schreiben, geschweige denn ein Werk wie das Buch Josua in dieser Weise „bearbeiten“ konnte. Um mir Klarheit zu verschaffen und um mich noch genauer zu überzeugen, was die Samaritaner leisten könnten, bestellte ich die Übersetzung des Kitāb-al-Kāfi des Jusuf el-Askari, von dem sie mir eine Abschrift in samaritanischen Buchstaben gemacht hatten<sup>1)</sup>. Am 13. Iyar schreibt

1) Die Sprache dieses Werkes ist einfach und mit dem Inhalte ist er als Hohepriester sehr gut vertraut. Er zog nun — wie er in dem Kolophon zu der Übersetzung (jetzt mein *cod. 878*) angibt — drei der gelehrten Mitglieder seiner Gemeinde (כבירים) zu Hilfe. Und hier ist ein alles besagendes Specimen von dem Resultate der gemeinsamen Leistung der „gelehrten“ Samaritaner: סרק העשירי פי הצרעה ומשפטיו ופלגיו: לפנים טרם נזכר משפטיו ופלגיו נזכר הגלל להיות זה המחץ על כל איש באמת בגלל אשר

der Hohepriester: **היא ידע גדלות ורעות וקשות התרגום מן העברי**: אל, ich soll also dafür schwer zahlen und jener arabische Josua sei viel besser! Auf meine Anfrage bezüglich ihrer andern Bücher, die ich noch nicht erworben, vergißt er, daß er mir das <sup>5</sup> **דברי הימים** verkauft hat und schreibt am 9. Tammuz darüber, als ob es arabisch wäre, und fragt an, ob ich eine Übersetzung dieses Buches verlange, natürlich gegen einen sehr hohen Preis — als ob es nicht stets als hebräische Schrift von ihnen erwähnt und zitiert worden sei. Sie wollten mir also die Abschrift ihrer alten <sup>10</sup> **Chronik** als ihre eigene, nagelneue Übersetzung verkaufen, denn sie verlangen in solchen Fällen einen bedeutend höheren Preis als für einfaches Kopieren, und dann fügt er hinzu, daß er mir das Original **אקר** des Josua, den er vor sechs Jahren übersetzt haben will, schicken würde: **אשר חרגמתי לו מטרים ששה שנים**. In- <sup>15</sup> zwischen erfahren die Samaritaner, daß das Buch für mich von großem Werte ist, und da ich keine alte Handschrift davon gesehen hatte, so fangen auch andere an, sich als Verfasser aufzuspielen, denn am 11. Tammuz erhielt ich ein Schreiben von einem andern Samaritaner, einem gewissen Abraham ben Pinehas ha-Cohen, der <sup>20</sup> behauptete, der Hohepriester hätte gelogen, wenn er sich als Übersetzer ausgäbe. Der wirkliche Übersetzer sei sein Vater Pinehas gewesen, der auch eine arabische Chronik abgeschrieben habe und der nun schon seit 11 Jahren tot sei. Er schreibt: **ספר הימים**: **אשר אצלנו מימי יהושע בן נון . . . מצאתי זה ספר הימים אצל אחד מבני קהלתי והוא מן חרגום פנחס אבי ומת מן קדם אחד עשר שנה**. <sup>25</sup> Der Hohepriester erfährt davon, und sechs Tage nach dem letzten Brief, in dem er behauptet, der Verfasser zu sein, schreibt er ärgerlich über meine Korrespondenz mit **גברים** und fügt hinzu: **יהושע אשר לקח ארון ממני שני פעמים מבחר בקרתי מצאתי אהו ליהו** <sup>30</sup> **שרש**, also er habe das Buch, das ich zweimal bekommen, nun genau untersucht und gefunden, es sei wertlos. So schreibt er acht Tage später, nachdem er es wieder angepriesen und sich als Verfasser gebrüstet hatte! Letzteres vergißt er also, und er will mir den

**אחרים ממנו: מכן כחשת הנעמה אשר יגעת לו מאת השם ברוך הוא ומסר ומיקץ לו אולי ישוב: וכן משוט הרס הבית: ואם לא יתיקץ יתעחק זה אל הבגד: דילבש אהו על בשרו: ואם לא יתיקץ עוד יתעחק זה והגיע אל בשרו ומן גללי זה המחקן אשר יער על רעהו הישראלי ועל זולתו בשקר ובכזב: ואשר יוליד הרבילה בין עמיתו: ואשר יעשה גלל פרעת אויב ואשר יגלי מי ישיב כסיהו: והודיע בכך בדבר מרים כאשר בא בתורה הקדושה ותדבר מרים אמר: והנה <sup>5</sup> **מרים מצרעת**: Ich habe dieses Beispiel deshalb herausgegriffen, weil der arabische Text in Europa zugänglich ist, herausgegeben von N. Cohn (*Zarath-Gesetze*, Frankfurt 1899, p. I) und somit leicht verglichen werden kann. Es genügt, glaube ich, um die absolute Tatsache zu konstatieren, daß die jetzigen „Gelehrten“ der Samaritaner vom Hebräischen wirklich keine Ahnung haben und daß etwaige Ansprüche, die von anderer Seite gemacht werden, von vorn- <sup>10</sup> herein abzuweisen sind.**

alten arabischen Text verkaufen, und daher soll jetzt jener gar nichts mehr taugen, und er erhebt keine weiteren Ansprüche darauf der Verfasser zu sein. Nun kommt es noch bunter. Am 22. Tammuz<sup>1)</sup> schreibt er: ויזכר בשוב בין אהביו ושנאיו כי מכתב יהושע הישן 5  
הזה לא אחד תרגום לו: והמתרגם אשר אצלך הוא אקרו מן ספר  
הימים אינו מן ספר יהושע, also es möge unter meinen Freunden  
und Feinden bekannt gemacht werden, daß Niemand das alte Buch  
Josua übersetzt habe und die Übersetzung, die in meinem Besitze  
ist, gehöre ursprünglich der Chronik an und sei nicht dem (alten  
arabischen) Buche Josua entlehnt. Der Hohepriester hat also die 10  
ganze Zeit hindurch einfach gelogen. Und wenn er so etwas tun  
konnte, was kann man erst von andern Samaritanern in niederen  
Stellungen erwarten? Die Wahrheit wird aber doch allmählich  
herauskommen und unbedingt zu der Tatsache führen, daß mein  
Buch Josua eine moderne Abschrift des alten דימים ist, welches 15  
mit zu den ältesten Monumenten der samaritanischen Literatur  
zählt, und daß es alt und echt ist.

Das als Antwort für Herrn Dr. Kahle, der der Behauptung  
des Hohenpriesters augenscheinlich vollen Glauben schenkt. Man  
beachte, daß er diesen erst gesprochen hat, nachdem diese Korre- 20  
spondenz zwischen uns vor sich gegangen war. Daß die Samaritaner  
ihr Versprechen mir zu schreiben, das sie Herrn Dr. Kahle gaben,  
nicht gehalten haben, brauche ich nicht hinzuzufügen.

Auf die Beteuerungen der Samaritaner etwas zu geben, darauf  
habe ich längst verzichtet; ich kenne sie eben ganz genau. Schon 25  
das Faktum, daß Abischa eine Kopie des Buches Josua (*cod. A*)  
genau in derselben Weise abschreibt wie andere alte Handschriften,  
die ich von ihm erworben habe, ohne im mindesten darauf hinzu-  
weisen, daß es eine Abschrift eines modernen Textes sei, hat mich  
an der Wahrheit der Behauptungen des Hohenpriesters gleich zweifeln 30  
lassen. Wie konnte ein anderer ohne weiteres ein Werk des Hohen-  
priesters abschreiben und bessere Lesarten haben als das vermut-  
liche Original des Hohenpriesters, und wiederum, wie kam der  
Hohepriester dazu, das Werk Anderer abzuschreiben und es dann  
als eigenes auszugeben, es sei denn, daß sie, wie ich vermute, auch 35  
in diesem Falle eine alte Handschrift gemeinsam benutzten, die  
jeder von ihnen nach Belieben abschrieb. Sie spielen sich gern  
als Gelehrte auf, wo sie glauben es ungestraft tun zu dürfen, und  
schrecken auch vor keiner absichtlichen Täuschung zurück. Ein  
schlagendes Beispiel dafür dürfte genügen. Vor einigen Jahren 40  
erwarb ich von ihnen zwei Pentateuchhandschriften, die die „Ge-  
lehrten“ unter ihnen angefertigt haben sollten und die mir durch  
ihre Eigenartigkeit sehr imponierten. Sie enthalten nämlich auf

1) Voriges Jahr war bei den Samaritanern ein Schaltjahr. Infolgedessen stimmen die Monate nicht mit den jüdischen überein und Tammuz Sam. ist ungefähr: August!

jeder Seite die beiden Rezensionen des Pentateuchs, die samaritanische und die massoretische, die in zwei Kolonnen sich gegenüberstehen und deren Plus und Minus durch leere Räume kenntlich gemacht werden. Die kleineren Varianten sind mit roter Tinte  
5 geschrieben. Die Samaritaner gaben diese Handschrift, wie oben bemerkt, als ihre eigene Arbeit aus, eine nicht unbedeutende Leistung, wodurch sie ursprünglich mein Vertrauen gewonnen hatten. Wie groß war daher mein Erstaunen, als ich voriges Jahr in der Kinscha an dem Gottesdienste teilnahm und auf meinen Wunsch, eine Bibel  
10 zu erhalten, um dem Vorlesen aus der Thora zu folgen, eine alte Handschrift in die Hände bekam, die genau so wie meine Handschriften in parallelen Kolonnen beide Rezensionen enthielt. Als ich daraufhin die Samaritaner zur Rede stellte, wie sie dazu kämen, Abschriften als eigene Arbeiten zu verkaufen, lachten sie und sagten,  
15 es käme nicht gleich jeder in ihre Kinscha, um an ihrem Gottesdienste teilzunehmen und dem Vorlesen der Thora aus ihren Handschriften zu folgen. Daran erinnerte ich mich auch, als ich jetzt hörte, daß der eine oder andere der „gelehrten“ Samaritaner sich als Verfasser oder Übersetzer dieser Chronik inkl. des Buches  
20 Josua aufspielt. Siehe jetzt auch „Times“ 5. Okt. 1908.

Ich gehe jetzt zu der Arbeit des Herrn Dr. Yahuda über, der, nach dieser zu urteilen, noch weniger ein Recht hat, in samaritanischen Sachen mitzusprechen als die unzuverlässigen Samaritaner. Er teilt mit ihnen die Charakteristik der Unklarheit, und wenn  
25 diese wenigstens in ihrer eigenen Literatur gut bewandert sind, so muß Dr. Yahuda das gleiche erst noch beweisen, und wenn ferner jene vielleicht Abschriften alter Chroniken und Fortsetzungen derselben als eigene Arbeit in Anspruch nehmen und dadurch unbewußt sich und andere täuschen, so hat man das Recht, an die  
30 Leistung eines Mannes, der auf wissenschaftliche europäische Durchbildung Anspruch erhebt, einen andern Maßstab anzulegen. Zunächst erwartet man von ihm eine gründliche Durchforschung aller Quellen und mindestens die Kenntnis von allem, was von mir zum  
Buch Josua bisher noch anderweitig (in „Times“ und „Journal of the  
35 Royal Asiatic Society“) veröffentlicht worden ist. Auf höflichen Ton kann ich verzichten, aber auf Kenntnis der einschlägigen Literatur und Klarheit in der Darstellung muß ich bestehen. Ich hätte diese Arbeit vollständig ignoriert, die durch innere Widersprüche und vage Behauptungen den Leser nur verwirrt und tatsächlich  
40 kein abschließendes Resultat bietet, wenn der Nestor der semitischen Philologie, Herr Professor Nöldeke, nicht Patenstelle bei ihr vertreten und die Akademie der Wissenschaften ihr nicht die Ehre erwiesen hätte, ihr einen Platz in ihren Verhandlungen zu gewähren. Hätte der Verfasser auch nur darauf gewartet, meinen Vortrag,  
45 der schon in der Julinummer des Journal of the Royal Asiatic Society p. 795—809 erschienen ist, zu lesen, dann hätte er gefunden, daß ich die literarhistorischen Probleme, von denen er



keine Ahnung zu haben scheint, eingehend erörtert habe. Ich habe dort zuerst konstatiert, daß wir es mit einer Chronik zu tun haben, in welcher das Buch Josua nur die ersten Kapitel bildet, daß das einzige Verdienst der Samaritaner bisher in getreuer Abschrift ihrer alten Dokumente zu suchen ist, daß das in allen 5 Chroniken und Schriften zitierte „Dibrei Hajamim“, von welchem das Buch Josua nur einen Bestandteil ausmacht, das einzige Buch zu sein scheint, welches mit Ausnahme des Pentateuchs sich bei ihnen hebräisch erhalten hat, daß sie seit Jahrhunderten, ja, mindestens seit einem Jahrtausend nichts Selbständiges geleistet 10 haben und daß ihre historische Literatur darauf hinausläuft, daß jeder nachfolgende Schreiber wörtlich das Werk seiner Vorgänger ausschreibt, ohne sie zu nennen, um dann am Schlusse noch Eigenes hinzuzufügen. Daß die Samaritaner nie positiv behauptet haben, das Buch Josua in hebräischer Sprache nicht zu 15 besitzen, daß sie im Gegenteil in ihrem Briefe an Scaliger von 1590 rundweg ablehnen, es herauszugeben, muß als bester Beweis dafür gelten, daß sie es besessen haben. Ich habe ferner auf den innigen Zusammenhang hingewiesen zwischen diesem Samaritanus und den arabischen Versionen und das Verhältnis zu denselben eingehend er- 20 örtert; ich habe auch den tiefgehenden Unterschied zwischen beiden nachgewiesen und auch die Zwecklosigkeit einer Rückübersetzung ins Hebräische. Seit Jahrhunderten hat kein Mensch nach dem hebräischen Josua gefragt, und als sie ein unvollständiges Exemplar an Luncz verkauften (vgl. meine Erklärung in J. of R. 25 A. S. p. 797) und mir ein Exemplar und eine Chronik, da behandelten sie diesen Text mit der größten Gleichgültigkeit und legten ebenso wenig Gewicht darauf als auf die andern Abschriften, die sie mir verkauften. Merkwürdig jedenfalls, daß wenn es, wie Yahuda p. 908 behauptet, durch die Nachfrage von europäischen 30 Gelehrten entstand, es bis jetzt geheim gehalten worden ist. Wie wurde dadurch der Nachfrage der Gelehrten Genüge getan? Alles das und noch mehr steht in meinem Vortrage und macht die historischen Argumente von Dr. Yahuda hinfällig. Am 30. Juli 1908 läßt Herr Yahuda seine Arbeit der Berliner Akademie vor- 35 legen und wiederholt in eigenem Namen dieselben Argumente, aber mit veränderter Tendenz. Diese zu widerlegen, lohnt sich nicht der Mühe. Ich will nur ganz besonders hervorheben, daß er mit mir darin übereinstimmt, daß er die heutigen Samaritaner nicht für fähig hält ein solches Buch zu kompilieren, daß das Buch eine 40 Chronik sei und daß Abschreiber im Laufe der Zeit späte Formen und Arabismen eingeführt haben können. Aber darin unterscheidet er sich von mir, daß er das Buch als eine Übersetzung aus dem Arabischen betrachtet und in ganz unbestimmter Weise die Zeit der Abfassung zuerst durch die Erwähnung der Abischarolle zu 45 bestimmen sucht und dann durch die Notiz des Schallum im Ju-hassin. Seinen Ausführungen gemäß könnte man glauben, daß ich

- die arabischen Texte ignoriert hätte, während ich nicht nur darauf hingewiesen, sondern sogar im Text selbst regelmäßig am Rande das entsprechende Kapitel des *ältesten* arabischen Josuabuches angemerkt habe. Es ist doch jedenfalls sonderbar, daß Herr Yahuda dieses verschwiegen und sich nicht die geringste Mühe gegeben hat, ein Buch aufzutreiben, das noch heute auf dem Markt ist und für 6—7 Mk. gekauft werden kann, ungleich den Kosten und der unendlichen Mühe, die ich den Samaritanern in Nablus gegenüber aufgewandt habe. Dagegen hat Herr Yahuda seinen angeblichen
- 10 Nachweis einer ganz modernen arabischen Kompilation als direktes Original des Buches Josua als eine große Entdeckung aufgebauscht. Es genügt nicht in einer Fußnote zu sagen: „Aus Mangel an handschriftlichem Material muß ich von einer Quellenuntersuchung über die Chronik des Pinehas absehen“ p. 895 (NB. Pinehas war nie
- 15 Hohenpriester, wie Herr Yahuda behauptet). Wenn er wenigstens die moderne Abschrift des Pinehas mit Abu'l-Fath allein — von der älteren Chronik ed. Juynboll, die ihm doch gewiß wenigstens in der hebräischen Übersetzung von Kirchheim „Carme Schomron“ zugänglich war, zu schweigen — verglichen hätte (denn es gibt kein
- 20 anderes handschriftliches Material), dann hätte er sich nicht zu der Behauptung verstiegen (p. 903): „Nachdem wir die absolute Abhängigkeit des samaritanischen Josua von den Annalen des Abu'l-Fath und anderen vom erwähnten Pinehas ben Ishaq benutzten arabischen Chroniken erwiesen und auch seine große Unselbständigkeit
- 25 im Übersetzen zur Genüge charakterisiert haben“ . . . . . Welche Chroniken sind das denn eigentlich? Denn Yahuda zitiert ja nur die Chronik des Pinehas, und alle dieser entnommenen arabischen Zitate, die er dem samarit.-hebr. Josua gegenüberstellt, beweisen nichts, gar nichts. Sie stimmen mit dem Hebr. nicht
- 30 überein, und dieser Text kann daher nicht als Quelle für Sam.-Hebr. gelten. Nicht Pinehas' ungenaue Abschrift, sondern Josuae Lib. stimmt viel genauer mit Sam. Jos. überein. Und zwar: p. 899, cap. III, 9 ff. findet sich ausführlicher und voller und dem Hebräischen genauer entsprechend in Jos. Lib. cap. XV, Ende, und ebenso
- 35 stimmt cap. V, 3 ff. näher mit Jos. Lib. cap. XVI als mit Pinehas, mit dem das Hebr.-Sam. von 18 Versen nur in vier oder fünf Halbversen übereinstimmt. Weiter: cap. XIII, 5 ff. findet sich wörtlich genau in Jos. Lib. am Schluß von cap. XXIV, findet sich aber nicht in Abu'l-Fath, ebensowenig als die andern bisher zitierten
- 40 Stellen. Nur cap. XVI, 5 stimmt Pinehas genauer mit Abu'l-Fath überein (Heidenheim, DVJ. II, p. 330—331). Wie wenig aber diese Stelle dem Hebräischen entspricht, davon weiter unten. Cap. XVIII, 1 ff. ist Pinehas eine Abkürzung von Jos. Lib. cap. XXIX, den er wörtlich abschreibt. (Sogar die fehlerhaften Lesarten im
- 45 Arabischen, die Juynboll korrigiert, sind dieselben im Pinehas und Jos. Lib.) Ferner ist cap. XIX, 1 ff. eine wörtlich genaue Abschrift von Juynboll, Jos. Lib. arabischer Text, p. 29 Zeile 4—12,

und wie die Punkte in dem Zitate aus Pinehas (ibid.) andeuten, hatte auch er große Teile mehr und unterscheidet sich dadurch prinzipiell vom hebräischen Text. Und schließlich cap. XX, 1 ff. stimmt Pinehas mit Abu'l-Fatḥ p. 438 Zeile 4—9 wiederum überein. Die Gegenüberstellung bei Yahuda ist also dazu angetan, Leser, die des Arabischen nicht mächtig sind, irre zu führen, denn zumeist laufen sie nur in kleinen Teilen inhaltlich parallel. Von einer wörtlichen Übereinstimmung und daher: „Übersetzung“ ist keine Rede und das ganze Buch Josua hätte in derselben Weise abgedruckt werden können. Aber dann hätte es sich noch deutlicher gezeigt, daß wir es mit zwei verschiedenen Texten zu tun haben. Wie verhalten sich nun diese arabischen Texte zu den samaritanisch-hebräischen? Wie ist also nach Yahuda das Verhältnis des samaritanischen Josua zu den angeblichen arabischen Versionen des Josua-buches?

Das Buch ist nach Yahuda p. 898 eine Übersetzung aus dem Arabischen, mit der Einschränkung (p. 895), daß nur „jene Zusätze des samaritanischen Josua aus dem Arabischen übersetzt sein müssen.“ „Nur kann nicht sein ganzes Material den Annalen des Abu'l-Fatḥ entstammen“ (ibid.). „Er hat noch eine ältere arabische Quelle benutzt“ (ibid.) — und diese findet Herr Yahuda in der Chronik des Pinehas, der 1895 gestorben ist! (ibid.). Außerdem „steht die Abhängigkeit des Samaritanus vom Massoreticus fest“ (p. 904), und angeführte Beispiele sollen zeigen, „mit welcher Verständnislosigkeit der Verfasser des samaritanischen Josua dem massoretischen Texte gegenüberstand“ (ibid.). „Es ist ein Kompilator, dem nicht einmal die Qualifikation eines guten Abschreibers zugesprochen werden kann. Er folgt blindlings seinen Quellen . . . . und benutzt den massoretischen Text nur subsidiär“ (905). „Das Abschreiben vom Hebräischen kostet ihm weniger Arbeit, als den arabischen Chronisten die Übersetzung ins Arabische“ (p. 906). „Aus Bequemlichkeitsgründen“ (ibid.) schmückt er sogar bestimmte Vorgänge aus — trotz Verständnislosigkeit und blinden Folgens der Quellen — und die Übereinstimmung mit Josephus (§ 48 ff.) erklärt Yahuda so, daß „beide, Josephus sowohl als auch die Samaritaner, ihre gemeinsamen Quellen in alten jüdischen Midraschim und mündlichen Legenden haben“ (p. 911). Wo ist die uralte Quelle, die beiden zugänglich war, dem Josephus im ersten Jahrhundert und dem samaritanischen verständnislosen Kompilator im 17. Jahrhundert resp. später? Denselben Zeitalter werden wohl auch die andern Quellen angehören, für die Yahuda keinen Nachweis liefert. Er schaltet aus seinen Untersuchungen alles aus mit Ausnahme der Schobachlegende und einiger liturgischer Hymnen. Diese seien direkt aus dem Arabischen übersetzt und in ein Buch eingeschoben und damit verquickt worden, welches ein verständnisloser, unwissender Mensch aus dem Massoreticus zusammengestoppelt hat, der nach der Annahme Yahuda's nur

durch Willkür und das Prinzip der Bequemlichkeit in der Auswahl des rein massoretischen Bestandteiles des Buches Josua geleitet worden sein kann. Eine direkte Vorlage, die diesem Teil der Chronik wörtlich genau entsprechen würde, kann sogar Yahuda  
 5 nicht nachweisen, und seine ganze Argumentation beschränkt sich auf jene Interpolationen, die ursprünglich arabisch verfaßt sein sollen und erst nachträglich in unbestimmter Zeit stümperhaft übersetzt worden sind. Er gibt zwar die Möglichkeit zu, daß manche der sog. Arabismen von unwissenden Abschreibern her-  
 10 rühren könnten. Trotzdem soll dieser Teil einen arabischen Charakter tragen, so daß Yahuda die ganze Abfassung der Schobachsage ins 11.—12. Jahrhundert verlegt, sie mit arabischen Ritterromanen vergleicht und behauptet, man könne manche Stellen daraus nicht verstehen ohne eine Rückübersetzung ins Arabische,  
 15 ja, an einigen Stellen soll der Übersetzer, von dem man doch mindestens Kenntnis des Arabischen voraussetzen sollte, sogar den arabischen Text selbst nicht verstanden (wie z. B. die Stellen p. 896—897) und grobe Schnitzer in der Übersetzung gemacht haben. Welches ist nun das richtige Verhältnis? Haben wir es  
 20 hier mit einer hebräischen eklektischen und fehlerhaften Übersetzung aus dem Arabischen zu tun, wie es Yahuda annimmt und es doch nur für die Interpolationen mit aller Schärfe vertritt, oder ist die arabische Version des Buches Josua, die sich in dem Chronikon in, soweit bekannt, ältester Form erhalten hat, umge-  
 25 kehrt aus dem Hebräischen ins Arabische übersetzt, wie ich es behaupte, so daß sich die Übereinstimmung zwischen dem Hebräischen und Arabischen daraus am leichtesten erklären würde?

Mit dieser Frage weiß Yahuda nichts anzufangen. Er spricht von angeblichen arabischen Versionen, erklärt: „die Zweifel an  
 30 der Existenz eines echten alten hebräischen Josua erweisen sich als richtig“ (p. 909) und meint, daß in der Schobachsage „hetzerische Redensarten“ und „wilder Ton“ vorkommen, ja sogar Koranverse würden zitiert. Er vergißt aber zu bemerken, daß sich im hebräisch-samaritanischen Josua keine Spur von Koranversen und wildem  
 35 Ton etc. findet, und zitiert p. 911 wiederum Shallum, wonach diese ganze Sage „einem alten jüdischen Midrasch entnommen worden sei“. Man müßte denn voraussetzen, daß ein jüdischer Midrasch einmal in arabischer Sprache abgefaßt worden sei, andernfalls würde dieser Hinweis schon allein genügen, um dem arabischen  
 40 Ursprunge der Schobachsage den Garaus zu machen. Aber von entscheidender Bedeutung ist die Behauptung des Verfassers des Chronicon J. L. ed. Juynboll, das Yahuda unglücklicherweise weder in Berlin noch sonstwo einsehen konnte (während er doch darauf p. 908 verweist), daß er die Geschichte Josua's aus dem Hebräischen ins  
 45 Arabische übersetzt habe, und alle orientalischen Forscher, die Juynboll p. 14 aufzählt, sind einstimmig derselben Meinung, daß der Text direkt aus dem Hebräischen geflossen ist. Wenn wir

uns nun hier die Sprache genauer ansehen, so zeigt sich dieselbe merkwürdige Tatsache, die Yahuda für Abu'l-Fatḥ konstatiert, daß, „wo Abu'l-Fatḥ den Berichten der Bibel folgt, er sich vom Einfluß der hebräischen Sprache nicht ganz frei machen kann“; während er in den andern Erzählungen gutes Arabisch schreibt (p. 894/895). Nun muß man aber wissen, daß, wie de Sacy bereits bemerkt und Juynboll nach ihm, Abu'l-Fatḥ vollständig abhängig vom Jos. Lib. ist. Und unter seinen Quellen nennt Abu'l-Fatḥ auch ausdrücklich ein Buch Josua. Gegen die Insinuation des Herrn Yahuda (894), daß ich nur deshalb die betr. Stelle im Abu'l-Fatḥ nicht gesehen hätte, weil Vilmar sie in der Einleitung unübersetzt gelassen, muß ich energischen Einspruch erheben. Bei Payne-Smith ist diese Stelle auch korrekter übersetzt, als von Yahuda, wohl weil Yahuda diese Stelle nicht versteht. Das arabische *مجلد* heißt „eingebunden“, und der Ausdruck bedeutet 15 nur, daß zusammen mit dem Buche Josua eine Chronik mit eingebunden war, die in arabischer Sprache und Schrift abgefaßt war. Jedenfalls existierte ein Buch Josua vor Abu'l-Fatḥ und dieses Buch Josua ist aus dem Hebräischen übersetzt. Es ist doch ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß sowohl in den arabischen 20 Versionen als auch in dem samaritanischen Josua die Sprache nicht einheitlich ist und die verschiedenen Teile genau in demselben Verhältnis zu einander stehen. Würde es sich hier um eine späte moderne Rückübersetzung ins Hebräische handeln, so müßte die Sprache doch einheitlich sein, und eine solche sprachliche Scheidung, 25 die bis auf die kleinsten Verse sich erstreckt, könnte unmöglich von einem verständnislosen Kompilator herrühren, der mit solch einer Genialität aus dem massoretischen Josua einen verkürzten herauschält, der den letzten Resultaten der höheren Bibelkritik entspricht, und dann, trotzdem er nicht einmal die Qualifikation 30 eines guten Abschreibers haben soll, aus den entlegensten und bisher nicht nachgewiesenen Quellen Incidende schöpft, große Erzählungen kürzt, kurze ausschmückt und so ein Machwerk konstruiert, „das der Vergangenheit des Unvolkes von Sichem sich würdig anschließt“. Offenbar muß das hebräische Buch, das dem Chronikon J. L. usw. 35 zugrunde liegt, genau denselben Umfang gehabt haben und kann nicht in einheitlicher hebräischer Sprache abgefaßt gewesen sein; sonst ließe sich nicht erklären, wieso es kommt, daß bestimmte Kapitel in der arabischen Version sich so eng an den hebräischen Sprachgebrauch anschließen, während andere davon abweichen. Hätte 40 sich uns der hebräische Text in einheitlicher Sprache erhalten, so wären Zweifel an seiner Echtheit berechtigter als jetzt, wo die Sprache der Interpolationen sich eher den neuhebräischen und aramäischen Formen anpaßt als derjenige Teil, der auf derselben Grundlage beruht wie der Massoreticus. 45

Wie ist nun tatsächlich der sprachliche Charakter der arabischen

- Versionen, sogar in den Teilen der Schobachsage? Ich beschränke mich auf die wenigen Zitate, die Yahuda veröffentlicht hat. Und da muß ich an das Urteil anerkannter Arabisten appellieren, die sich in dieser Frage vollständige Unbefangenheit bewahrt haben.
- 6 Von solchen Arabisten hier ist mir einstimmig gesagt worden, daß überall der hebräische Text durchschimmert, und das ist ja auch das entschiedene Urteil Juynboll's und aller anderen Orientalisten, worauf ich schon vorher hingewiesen habe. Die Wendung in dem Briefe von Josua (p. 902, cap. XIX, 2 meines Textes) ist nicht nur
- 10 ein Satz, der in dem wichtigsten Gebete der Samaritaner in ihrem Glaubensbekenntnis vorkommt (אֲחַסְתִּי בְּפִי אֶל הַמָּקוֹם הַמְבֻחָר הַר גִּרְזִים בֵּית אֵל לְזֵכֶר הַר הַמְנוּחָה וְהַחֲלָה וְהַשְׂכִּינָה מְכוּן לְשִׁבְחָהּ), sondern er wird schon im 4. Jahrhundert von Markah ausführlich kommentiert (mein cod. 825 f. 123 u. 125 a). V. 8 b aus dem-
- 15 selben Kapitel ist ein direktes Zitat aus Deut. IV, 28, und in demselben Briefe finden sich noch andere direkte Anklänge an das uralte Gebet. Welcher von beiden Texten wird demnach wohl das Original sein? Der arabische Text kann nur aus dem Hebräischen übersetzt sein, und wenn sich darin Samaritanismen finden, so er-
- 20 klärt es sich leicht daraus, daß die Abschreiber den Text an die ihnen geläufigen Formen angepaßt haben, so die einzelnen Formen, die p. 907 angegeben werden. Zu הָשִׁיגוּ לוֹ, s. Zitat aus Schallum p. 907 וְנָשִׁיג עֲדֵיךָ, und zu קִיָּאִים = קִיָּאִים bemerke ich, daß sich dieselbe Lesart im Pentateuch findet, an den beiden Stellen, wo das
- 25 Wort vorkommt und zwar Gen. 44, 10 und Num. 32, 22. Zu (903) אֶצֶל vgl. das Zitat in Anhang I: שְׁבָאֶצֶל. שְׁבָאֶצֶל ist aramäisch. Und so läßt sich für alle diese arabischen Texte nachweisen, daß sie nicht im arabischen Geiste geschrieben, sondern dem hebräischen Texte angepaßt sind. Ist z. B. قَاتِلْ لِكَافِرِينَ oder تَحْتَ اَنْرَعْتِهْ
- 30 überhaupt gutes Arabisch? Warum darf die Bibel schreiben זֶאֱבַח לַאֲרִי, „ein Wolf, der zerreißt“ (Gen. 49, 27) und לֹאֲרִי, „lauern der Bär“ (Klagel. 3, 10) und Josua nicht זֶהָב מִכָּה XVI, 8 (p. 892)? Muß es arab. قَاتِلْ sein? Ist das ein arabisches Bild? — Warum ist عن لسان besser als hebr. עַל פִּי XVI, 1 (ibid.)? Wenn Verf.
- 35 בארשינו geschrieben hätte, dann wäre es anders gewesen. בארשינו (p. 901) ist ein uraltes samaritanisches Wort und ist = hebr. אֲרָשִׁי = „unsere Häupter, Ersten“, so Markah (f. 271 a): אֲרָשִׁי זְכוּתָא אֲבִרָהּ. Das aber weiß Yahuda nicht und korrigiert schnell בארשינו. Er ist überhaupt rasch bei der Hand im Korrigieren
- 40 und zeigt, wie wenig er von allem versteht. So wenn er חֲרִירָה gar nicht kennt und p. 909 חֲרִירָה (!) daraus macht, obschon es so in der Ketubah und Markah (ed. Baneth, 22. Buchst. p. 22) usw. vorkommt. So soll (p. 898) גִּזָּר nach ihm גִּזָּר sein. Aber Markah hat f. 126 b גִּזָּר הַצִּילָה. אשר במהורדים p. 901 ist natürlich
- 45 samaritanisch für המהורדים, wie יוֹדֵד, da יֵד nicht ausgesprochen wird, und bedeutet: „die sich versammelt haben“ und 'hat selbst-

verständlich nichts mit דידיעים = „die sich zu erkennen geben“ (Yahuda) zu tun. P. 889 (I) soll עלייך ה' שלום arabisch sein, weil es bei den Arabern auch vorkommt. Yahuda weiß aber nicht, daß diese Formel sich schon auf den jüdischen Grabinschriften in Süditalien findet, die bis vor das 5. Jahrhundert hinaufreichen (vgl. E. Diehl, Lat. christl. Inschriften, Bonn 1908, Nr. 231), wo der Name Gottes, wie auf allen alten Grabinschriften, ausgelassen ist. Über ליה אלה אלה אחר, das schon bei Markah vorkommt (ed. Baneth p. 304, häufig in meinem cod. 825) und schwerlich von späteren Kopisten eingetragen worden ist, ließe sich viel schreiben und der 10 Beweis erbringen, daß dieser Ausruf, der nur zweimal im Koran vorkommt und dann nur nebensächlich, wohl auf die Bibel zurückgehen kann und zwar auf Deut. 4, 39, vgl. 7, 9 (s. auch Jer. Targum ad loc.), und einen Bestandteil des wichtigsten samaritanischen Gebetes bildet. P. 890 ישייר . . . לעשוה, עמר . . . ישייר usw. sind gewöhnliche 15 Konstruktionen und kommen im Hebräischen sowohl als im Syrischen und Mandäischen vor und beweisen absolut Nichts (vgl. Gesenius-Kautzsch 1902, § 120; Nöldeke, Mand. Gramm., p. 442). אשייר wie אגדל usw. sind einfache Samaritanismen, die in jeder sam. Hs. vorkommen. א und ה und ע und ק gelten als ein Laut, 20 und es ist ein Wunder, daß in diesem Texte verhältnismäßig so wenige Fehler darin gemacht worden sind. Der samaritanische Pentateuch ist voll gerade von solchen Fehlern. וכובר בנו soll aus dem arab. واحطوا بنا herkommen. Hätte Yahuda den Mass. nachgesehen, so hätte er an dieser Stelle (7, 9) gefunden: ונכבר עלינו. 25 Es ist nicht unmöglich, daß im Sam. die beiden Worte als eines gelesen werden sollen und zwar ונכברנו, was einen vorzüglichen Sinn gibt und besser ist als Mass. Warum muß הפאחיה = arab. جهات sein (ibid.)? Num. 24, 17 haben wir פאחי מאב, das von dem Sam. als Plur. stat. constr. gelesen wird. Absolutus ist dann 30 richtig פאחיה. Ibid. XIX, 1 זכרתם: Die Samaritaner lesen = אזכרתם, und das ist = Hiphil. In vielen Fällen fällt das prothetische ה = א fort und wird in modernen Abschriften häufig durch einen Strich ersetzt = זכרתם. Das ist also: „Ihr habt erwähnt!“ Ibid. IX, 13 ונצב את אהל ינצבו soll arabisch sein; im sam. Targum 35 Gen. 12, 8 lesen wir genau entsprechend: ונצב משכנה ביה אל. XIX, 6 מנצרים ליחידאחר: „vertrauen“ und „anbeten“ ist ein gewöhnliches samaritanisches Wort, vgl. Heid., B. S., p. 140 (Markah?) בנציר בקש . . . זמר . . . חשבחה p. 136 בנציר . . . און קעמין . . . XVI, 7 ויעליך השלום: der Friedensgruß soll arabisch sein. Hat 40 Yahudah gar keinen alten Brief gelesen? Wie schließen die einleitenden Formeln in den Briefen in der Bibel? Ezra 4, 17: שלום, in dem Briefe des Königs an die Samaritaner, und in ihrem Briefe an Darius, ibid. 5, 7: שלמה כלא. XXIII, 12 הליפתו „Nachfolger“ ist nicht ursprünglich arabisch. 45 Es findet sich so schon in Ben Sira und wahrscheinlich schon Jjob,

- aber auch häufig bei Markah mit genau derselben Bedeutung; so im Gebete Josua's (s. § 67) *כל ימי דרות וחליפותם נשבחך*. Die Partikeln *ד*, *דן* und *אז* sind samaritanisch und brauchen vom Arabischen gar nicht abhängig zu sein. Der Gleichlaut hat dann dazu beigetragen ihnen eine dem Arabischen ähnliche Bedeutung zu geben. XIII, 8. *להראות* ist *להראות* = *להראות* zu lesen und die Variante *אז נערי בני* ist die ältere und richtigere und bedeutet: „sich mit den Jünglingen unterhalten“. Warum *לינظر* besser und ursprünglicher sein soll, muß erst bewiesen werden. Inhaltlich vgl. Jer. Targum zu Deut. 32, 4. X, 3. Warum soll *קריחים*, das doch eine Stadt der Gibeoniter ist, falsch sein? Der Araber hat eben den Namen der Stadt mißverstanden und *القري* übersetzt. XIII, 10. *כל מאום* bedeutet stets bei Markah „etwas“ und ist gewiß älter als Markah. Als Übersetzung von *شيء* hätte es, da es nach Yahuda im Hebr. „nichts“ bedeutet, gar keinen Sinn. Markah (mein cod. 825 f. 112a): *עשה כל מאומות. ומאום לא ידמי לך*. V. 14 *מכונה* soll arab. *مكانات* sein. Yahuda hat übersehen, daß es Plur. von *מכון* (Exod. Fem. *מכונה*) „Sitz, Platz“ usw. ist. XII, 10. *אז* ist als Interjektion im Hebräischen gar nicht bekannt: so Yahudah p. 893. Es erscheint aber Jos. 7, 7; Richt. 6, 22 usw. in der Form *אזה*, die der Samaritaner doch nur als *אז* auffassen konnte. VIII, 147 (p. 896) *חייאתה* soll der Samaritaner nur nach dem arab. *خيانة* „Schuld“ zum Fem. von *מעל* umgeformt haben. Wie steht es um das Neuhebr.? Vgl. *מעילה*, welches gerade als Term. techn. für diese Art von „Sünde“ ausschließlich gebraucht wird. VIII, 1: *מבית סלמי אז*. Hier stört das *אז* und Yahudah erklärt, daß *סלמי* von einem späten Abschreiber nach arabischem Vorbild mit der Fem.-Plur.-Endung *אז* versehen wurde. Mindestens eine sonderbare Erklärung! Die Partikel *אז* wird in diesem Texte in einer sonst nicht vorkommenden Weise gebraucht. XIII, 2 (p. 897) soll der Übersetzer das arabische Wort *مسح* nicht verstanden und *יכרחו* dafür gesetzt haben, trotzdem er es gleich darauf im nächsten Verse mit *וימשחו* übersetzt! Also anstatt daß der Berggipfel abgeschnitten d. h. geebnet wurde, um darauf den Tempel zu errichten, soll Josua ihn zweimal gesalbt haben! So Yahuda. Es liegt aber wohl in dem Ausdruck eine Anspielung auf die Volksetymologie des Namens *גִּיְרִיזִים* von *גִּזִּי* = „der abgeschnittene oder stumpfe Berg“. Zum Schlusse noch ein Wort über *אזיר*, von dem (p. 900) Yahuda sagt: „Auch dieses ist arabisch“. So aber schon Targum, Priestersegen Num. 6, 25: *יניר יהודה אֲזִיר לִירֶךְ* Cod. 810 f. 246 b und Jer. Targ. *בנה מזיר כל לב*; so bei Ben Manir, der ein Gebet beginnt: *אזיר* (H. Bd. II, p. 194) und unzähligemal in den Gedichten des Markah. Ein Verdunkeln des Problems wird, wie ich hoffe, Yahuda's Schrift nicht herbeiführen, und er hat auch nicht einen zwingenden Beweis für ein arabisches Original dieses Josua erbracht. Daß



die Samaritaner den arabischen Josua kennen, steht außer Zweifel, und daß Abschreiber hin und wieder diesen Text aufgefrischt haben mögen, ist nicht ausgeschlossen. Aber merkwürdig bleibt es doch, daß sich kein einziges unzweifelhaft arabisches Wort in unserm Texte findet, trotzdem doch so viele arabische Wörter sogar in ihr Targum eingedrungen sind. — Den genauen Nachweis aller Parallelen bei Markah und in der älteren Liturgie halte ich bereit zur eventuellen Veröffentlichung.

Auf die Note über die Abischarolle p. 913, die eine elementare Unkenntnis der Literatur und der vorhandenen datierten Rollen bezeugt, gehe ich überhaupt nicht ein. Es genügt zu bemerken, daß sie schon in den Tolidoth, die 1148 verfaßt wurden und eine der Quellen von Abu'l-Fath sind, ausdrücklich und ausführlich erwähnt wird (ed. Neubauer p. 11). Ich schreibe sowohl darüber als auch über den alten Wunsch der Samaritaner ein Buch Josua von ihren vermeintlichen Brüdern in Europa zu erhalten ausführlicher in der Oktober-Nummer des Journ. R. Asiat. Soc. p. 1148—56.

Aber noch eins muß konstatiert werden, nämlich daß die Samaritaner ein hebräisches Buch Josua noch bis nach 1688 besessen haben müssen. Sie schreiben wörtlich an Ludolf: ולא נקרא אלא התורה מן בראשית אל לעיני כל ישראל: ועמנו ספר יהושע בן נון ולא נקרא ספרי נביים היהודיים „Wir lesen nur die Thora von Anfang bis zu Ende. Und wir besitzen auch das Buch Josua des Sohnes Nun und wir lesen nicht die Prophetenbücher der Juden.“ Hier ist nicht von arabischen, sondern nur von hebräischen Werken die Rede, und unter diesen zählen sie auch das Buch Josua auf! Von 1688 bis heute kann es unmöglich bei den Samaritanern verloren gegangen sein.

Die maßvolle und sachliche Kritik des Herrn Prof. S. Fraenkel in der „Theolog. Literaturzeitung“ vom 15. August 1908 sticht wohlthuend ab von der Behandlung des Buches Josua durch Yahuda. Als eine Übersetzung aus dem Arabischen scheint Herr Professor Fraenkel das Buch nicht anzusehen.<sup>1)</sup> Ihn befremdet nur die Sprache und der Gedankengang in zwei Hymnen und der enge Anschluß an den Massoreticus. Hier muß ich wieder auf Markah zurückgreifen, dessen Gedichte und Werke sich inhaltlich mit diesen Hymnen decken, so daß letztere auf ein höheres Alter Anspruch erheben dürfen als ihnen wegen ihrer Ähnlichkeit mit mohammedanischen und hebr. mittelalterlichen Gedichten zuerkannt wird. Auch sie sind nicht die Schöpfer der Gedanken, die sie poetisch zum Ausdruck bringen. Daß Gott die Welt umfaßt und nicht die Welt

1) Seine geistreiche Gleichung: עילן = עיכאן = עכן scheitert an der Tatsache, daß der Name stets mit hebräisch-samaritanischen Buchstaben geschrieben wird, wie fast alle biblischen Namen, und die Form bei Abu'l-Fath p. 14 auch אֵילָן (אֵילָן) ist, sowohl mit א als auch א. J. L. אֵילָן mit ל. קים = ar. قوم ist verschrieben aus קמו und so lautet auch Massoreticus.

ihn, steht schon im Targum, und der Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen, auf den ich hingewiesen habe, gibt ein genügendes Vorbild. Die späten Sprachformen in den Interpolationen sind, wie Prof. Fraenkel auch richtig auffaßt und wie ich oben gezeigt habe, meist samaritanischen Ursprungs. Es sind merkwürdigerweise zumeist dieselben Beispiele, die bei Yahuda den Beweis eines arabischen Ursprungs erbringen sollen. Der enge Anschluß an den massoretischen Text läßt eine andere Erklärung zu, als Herr Prof. Fraenkel vermeint. Tatsächlich beruht ja der Pentateuch auch auf einem Text, der nur in unwesentlichen Punkten von dem Massoreticus abweicht, und als Morinus ihn zum ersten Male herausgab, behauptete Capellus, daß er direkt vom massoretischen abgeschrieben sei, daß — wie dies jetzt bei Josua behauptet wird — Interpolationen dogmatischen Charakters eingeschoben und daß er von unwissenden Abschreibern korrumpiert worden sei. Ich will jetzt auf die Geschichte des samaritanischen Pentateuchs nicht weiter eingehen. Ich berühre sie nur, um auf eine Tatsache hinzuweisen, die den Bibelforschern unbekannt sein dürfte. Die ältesten Handschriften der Samaritaner, Rollen sowohl als Buchformen, soweit ich mich überzeugen konnte, mit Ausnahme der Abischarolle, gehen nicht über das 10. Jahrhundert zurück, sind also jünger als die massoretischen Codices und wurden nicht mit derselben Sorgfalt abgeschrieben wie die letzteren. Es ergibt sich nun aus der eingehenden Untersuchung, die ich in dieser Beziehung vor mehreren Jahren angestellt und seitdem fortgesetzt habe:

1. daß die Samaritaner mit bestimmten Vorschriften der halachisch-massoretischen Tradition genau übereinstimmen, und
2. was noch viel wichtiger ist, daß, je älter eine samaritanische Handschrift und je sorgfältiger sie geschrieben ist, desto geringer die Unterschiede zwischen ihren Lesarten und denen des Massoreticus werden. Das zahlreiche häufige Abschreiben hat also beim Pentateuch korrumpierend auf den Text gewirkt. Wenn man nun den Josua, wie ich voraussetze, nur als einen Teil der profanen Literatur behandelte, die keinen Platz im Gottesdienste hatte und daher selten abgeschrieben wurde, so ist es nicht unmöglich, daß sich infolge davon der Text, den man vielleicht noch später übernommen hat als den Pentateuch, in einer besseren Form erhalten hat. Die Samaritaner sind eben sehr sorgfältig beim Abschreiben ihrer Handschriften, besonders bei einem Texte, der äußerst selten abgeschrieben wurde. Ich habe Gelegenheit gehabt ein Gedicht von Markah (meinen cod. 830, der vor einigen Jahren geschrieben worden ist) mit dem ältesten Gebetbuch der Samaritaner, das sich erhalten hat (im Brit. Mus. Orient. 5034 aus dem Jahre 1266), zu vergleichen und habe die beiden Texte so überraschend ähnlich gefunden, daß man kaum einen Altersunterschied von mindestens 600 Jahren zwischen beiden vermuten

würde. Analog könnte der Fall mit dem Buche Josua sein, welches, auch wenn es lexikalisch den Erwartungen einer bestimmten Schule der Bibelforschung nicht entspricht, die im Text andere Lesarten voraussetzt (wie geringfügig sind übrigens die Varianten zwischen Massoreticus und den LXX, kaum nennenswert!), doch der Quellenforschung einen Beitrag liefern dürfte.

### **Inhaltsverzeichnis.**

#### **Einleitung.**

- I. Geschichte des samaritanischen Buches Josua (§§ 1—2).
- II. Gestalt der Handschriften (§§ 3, 4, 5).
- III. Inhalt des Buches (§§ 6—29).
- IV. Verhältnis zu den arabischen Versionen des Buches Josua (§§ 30, 31).
- V. Verhältnis zu den andern Rezensionen des Buches Josua.
  1. Verhältnis zum hebräischen Mass. (§§ 32—38).
  2. Verhältnis zu den LXX (§§ 39, 40).
  3. Das Verhältnis des Samaritaners zum massoretischen Text vom paläographischen Gesichtspunkt aus (§§ 41—45).
- VI. Das samaritanische Buch Josua und Josephus (§§ 46—51).
- VII. Einschübe und Zusätze, ihr Alter und Verhältnis zur hellenistischen und rabbinischen Literatur (§ 52).
  - A. Erweiterungen des Textes und Umdeutungen desselben vom Gesichtspunkte der samaritanischen Dogmatik und Polemik aus (§§ 53, 54).
    - a) Heiligung des Berges Gerisim (§ 55).
    - b) Chronologisches (§§ 56, 57).
    - c) Abischa's Rolle (§ 58).
    - d) Königtum (§ 59).
  - B. Anlassungen (§§ 60—62).
- VIII. Parallelen in der jüdischen Literatur (§§ 63—66).
- IX. Liturgische Interpolationen (§§ 67—70).
  - X. Agadische Interpolationen (§§ 71—75).
- XI. Die Schobach-Sage (§§ 76—84).
- XII. Schlußfolgerung (§ 85).
- XIII. Herausgabe des Textes (§ 86).

#### **Text.**

#### **Übersetzung.**

#### **Anhänge.**

#### **Nachtrag.**

## Zum hebräischen Buch Josua der Samaritaner.

Von

**P. Kahle.**

Zu dem von Gaster p. 209—279 in diesem Bande der ZDMG. veröffentlichten und besprochenen „Buche Josua in hebräisch-samaritanischer Rezension“ habe ich zweierlei zu bemerken: 1. ist der Text nicht von ihm entdeckt, noch auch von ihm zum ersten Male  
 5 herausgegeben worden. In der in Jerusalem erscheinenden Zeitschrift „Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntnis des jetzigen und des alten Palästinas, herausgegeben unter Mitwirkung von Fachmännern im heiligen Lande und außerhalb desselben von A. M. Luncz“ in Band VI, Heft 2  
 10 und 3 (1902 bezw. 1903) hat Herr David Yellin dieses Buch p. 138—155 veröffentlicht und p. 203—205 in sehr besonnener Weise die sich daran knüpfenden Fragen erörtert; 2. aber ist, trotz aller Bemühungen Gaster's das Gegenteil zu beweisen, nun doch unleugbar, daß das hebräische „Buch Josua der Samaritaner“  
 15 ein modernes Fabrikat ist. Als ich in diesem Jahre am 11. Juli zu einem längeren Aufenthalte nach Nablus kam, wurde mir von englischen Freunden eine Nummer der „Times weekly“ gezeigt, in der Gaster in einer Zuschrift an den „Editor“ von seiner Entdeckung spricht, und das Erscheinen des Buches in einer deutschen  
 20 orientalischen Zeitschrift in Aussicht stellt. Eine Notiz darüber enthielt auch eine Nummer des „Spectator“, die mir gleichfalls gezeigt wurde. Ich stellte darauf sogleich die Samaritaner zur Rede. Sie gaben zunächst unumwunden zu, daß dieser hebräische Josua nicht alt, sondern vor sechs Jahren von dem jetzigen Hohenpriester Jakob  
 25 ibn Harun angefertigt sei. Und zwar unter Benutzung von Abu'l-Fath, dem arabischen Buche Josua, dem hebräischen Buche Josua der Juden und dem, was sonst an Chroniken und Werken bei ihnen vorhanden ist. Auf meine Vorhaltungen darüber, wie sie denn Gaster so hätten hinters Licht führen können, erwiderten sie mir,  
 30 daß es ihnen gar nicht eingefallen sei, dies „Buch Josua“ als alt zu verkaufen. Gaster habe es eben mit andern Handschriften gekauft, und er, der Hohepriester, habe dann, auf Gaster's Bestellung hin, noch eine neue Handschrift dieses Buches, Gaster's Handschrift

C, deren Unterschrift dies ja auch besonders besagt, angefertigt. Gaster schreibe immer nach einer alten Handschrift dieses Buches, eine solche könne es natürlich nicht geben, und sie wollten dies an Gaster schreiben. Ich schärfte ihnen noch ein, doch ja an Gaster zu schreiben, daß der samaritanische Josua ganz neuen Datums sei, und sie versprachen mir feierlich, das zu tun.

Ich habe diesen Bemerkungen nichts weiter hinzuzufügen. Ich bedaure die Mühe, die Gaster auf dies moderne Elaborat verwendet hat. Ich kann ihn freilich von dem Vorwurf nicht frei sprechen, daß es sehr leichtsinnig war, ein Werk, dessen Alter, wie er meinte, doch über 2000 Jahre betragen sollte, nach drei Handschriften zu veröffentlichen, deren älteste aus dem Jahre 1905 stammt, ohne sich auch nur nach einem „Original“ erkundigt zu haben. Wer die Samaritaner ein wenig genauer kennt, wird wissen, wie besonders notwendig das gerade hier ist.

---

## Quadrapulus.

Von

W. E. Crum.

Den verschiedenen Kirchen Roms wurden bekanntlich von den Päpsten des 8. und 9. Jahrh. reichliche Schenkungen an Textilstoffen (Altardecken, Vorhänge usw.) gemacht, deren Aufzählung einen wichtigen Zug der gleichzeitig verfaßten Abschnitte des „Papstbuches“ bildet. Unter den vielen noch immer dunkeln Benennungen solcher kostbaren Erzeugnisse ermangelt keine mehr einer passenden Erklärung als das die Überschrift dieses Aufsatzes bildende, ausschließlich, soweit ich sehe, im Papstbuche vorkommende Wort<sup>1)</sup>. In der *Vita Hadrian's* (772—795), sowie in der *Paschalis' I.* (817—824) und *Gregor's IV.* (827—844) liest man wiederholt:  
 10 *vestem de quadrapulo, periclisin de q., velum ornatum de q., vela ornata de fundato atque q., cortinam holosiricam de q. et fundato, vela de fundato de stauraci et q., rotas ornatas de q.,*  
 sowie adjektivisch: *de palliis quadrapulis*, von Geschenken, welche  
 15 die Stadtkirchen vom Papste bekamen.

Handschriftlich scheint das Wort beständig als *quadrapulus*, resp. *quadrapulus* überliefert zu sein, was ältere (auch neuere) Herausgeber in *quadruplus*<sup>2)</sup>, unter Heranziehung des ebenfalls dort vorkommenden *octapulus*<sup>3)</sup>, umzudeuten bestrebt gewesen sind.  
 20 Darin haben dann einige einen der betreffenden Gewebeart entnommenen Stoffnamen gesehen<sup>4)</sup>, andere einen Hinweis auf die

1) *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 499, II, 55, 61, 76, 77 u. ö. Eine längere Liste der bezüglichen Stellen bei Du Cange (nach der Ausgabe Fabroti's, 1649), s. v.

2) Fabroti a. a. O., 109. Vgl. Beissel, *Bilder a. d. Gesch. d. altchr. Kunst*, 1899, 269.

3) Von Duchesne stets *obtapulus* gelesen; vgl. Beissel a. a. O.

4) Beissel a. a. O.

Form, bezw. die Anzahl der darauf gearbeiteten Ornamente<sup>1)</sup>. Du Cange bekennt sich zum Nichtwissen, indem er auf jede Etymologie verzichtet.

Im Verlaufe meiner Bearbeitung der koptischen Handschriften der nunmehr Rylands'schen, vormals Crawford'schen Sammlung stieß ich auf ein höchst interessantes Verzeichnis textiler und sonstiger Gegenstände, welches Nr. 243 meines demnächst erscheinenden Katalogs bildet. Die betreffende Handschrift stammt angeblich aus Aschmunēn, im unteren Ša'id, ist aus Papier und gehört, nach dem Schrifttypus zu urteilen<sup>2)</sup>, etwa dem 10—11. Jahrh. an. Der Text ist ungewöhnlich reich an arabischen, mit koptischen Buchstaben umschriebenen Ausdrücken. Darunter finden sich folgende zwei Passus: ⲟⲩⲁⲣⲣⲓⲧⲉ, ⲁⲩ ⲟⲩⲛⲁⲗⲗⲁⲥⲉ ⲛⲁⲩⲧⲛⲁⲥ, ⲁⲩ ⲟⲩⲁⲗⲗⲁⲩⲧⲣⲁⲛⲟⲩⲗⲗⲓ, ⲟⲩⲛⲱⲣⲱ ⲛⲁⲩⲧⲛⲁⲥ — ⲟⲩⲁⲗⲗⲁⲓⲥⲁⲣ ⲛⲁⲗⲗⲁⲩⲧⲣⲁⲛⲟⲩⲗⲗⲓ, d. h. „ein Mantel (الرداء) und eine Mütze (قلوسة, قلسوة) aus Brokat (الديباج), und ein [Kleid von ?] *Kaṭrabbul*-Stoff (resp. -Arbeit), eine Decke aus Brokat (الديباج)“ — „ein Kopftuch (المعجر) von *Kaṭrabbul*-Stoff (resp. -Arbeit)“.

Mir scheint, an der Deutung des uns hier interessierenden Wortes ist kaum zu zweifeln. Auch glaube ich nicht zu irren, wenn ich im lat. *quadrupulus* das lautgetreue Seitenstück zum arab. قُطْرَبْلِي<sup>3)</sup> erblicke. Es ist mir allerdings noch nicht gelungen, im Arabischen eine genau entsprechende Anwendung dieser Adjektivbildung ausfindig zu machen, die nur in Bezug auf eine Weinart 'Irāk's belegt zu sein scheint<sup>4)</sup>.

25

1) Fr. Michel, *Recherches* I, 10, 11 (den F. Bock, *Lit. Gewand.* I, 6, wörtlich zitiert, doch ohne ihn zu nennen!), *Acta SS.*, Maii III, 394. Dagegen Gregorovius, *Gesch.*, II<sup>4</sup>, 390 Anm. (diesen Hinweis verdanke ich G. F. Hill) und H. Grisar, *Gesch.*, I, 377, wagen keine Erklärung. Die von P. Blanchet (*Tissues* 33) zitierten *Nouvelles* Barbier de Montault's sind mir unzugänglich.

2) Er ähnelt dem der 9. Klasse Zoega's.

3) So nach Jākūt IV, 133, wo auch die Aussprache *Kaṭarabbul* gegeben wird. Daß im Koptischen das *Teschäd* an anderer Stelle steht, ist wohl nicht wesentlich. Es scheint Name des an den Nordwesten Bagdād's angrenzenden Unterbezirks طسوج zu sein (vgl. Le Strange, *Eastern Caliphate* 79). Offenbar Fremddname (so auch Jākūt); G. Hoffmann, *Auszüge* 41, Anm., schlägt „Nikatoropolis“ vor. Eine Stadt gleichen Namens lag in Dyārbekr (Jākūt a. a. O.).

4) Richardson, *Dictionary*, 1137, ohne Belegstelle. Karabacek, *Mittelalt. Gewebe* (1882), nennt das Wort nicht, doch bespricht er (SS. 6, 28)

Erwägt man den Zeitraum, in welchem unser Wort in Rom  
geläufig (oder doch wenigstens bekannt) gewesen zu sein scheint  
(etwa 770 bis 850), so ergibt sich, daß wahrscheinlich die Ver-  
fertigung von *Katrabbul*-Stoff in der Landschaft gleichen Namens  
5 doch weiter zurück als die Gründung Bagdād's (762) geht. Über  
Export von Mesopotamien nach dem Westen zu jener Epoche habe  
ich freilich nichts hierher bezügliches ermitteln können; doch ist  
anzunehmen, daß, entweder über Ägypten oder direkt über Syrien,  
die Fabrikate Persiens und der Zweistromländer schon bedeutend  
10 früher auch in Alt-Rom zur Berühmtheit gelangt waren.

---

andere Textilprodukte Bagdād's. Siehe auch den *Rainer-Führer* (1894), Nr. 738.  
Auch von den Beschreibern des *Sancta Sanctorum*-Schatzes wird es nicht  
erwähnt (s. P. Lauer, *Fond. Piot, Monum.* XV, 109, 113, H. Grisar in  
*Civil. Cattol.* 1907, 169).



The Pahlavi Text of Yasna LXVI, LXVIII (Sp. LXV, LXVII) with all the MSS. collated\*).

By

L. H. Mills.

To the Ahurian One of Abura.

- 1 *Pavan ahārayih<sup>1</sup> barā yehabūnam<sup>2\*\*</sup>) denā zōharak<sup>3\*\*\*</sup>) i*  
*hōm(-āō-)mand<sup>4</sup> i bisrayā(-āō-)mand i hadnapāk(-āō-)mand i<sup>5</sup>*  
*pavan ahārāyih lālā yehabūnī<sup>6†</sup>)*  
 2 *av' lak ahūrānih<sup>1</sup> ahurahya<sup>2††</sup>)* 5  
 3 *pavan snāyēnūtārih i Aūharmazd<sup>1</sup> [i rāye(-āō-)mand<sup>2</sup> i*  
*gadā(-āō-)mand va] (i)<sup>3</sup> amēšaspendān' va<sup>4</sup> srōš i ahārūv<sup>5</sup> va<sup>6</sup>*  
*ātayš<sup>7</sup> i<sup>8</sup> Aūharmazd va<sup>9</sup> rat' i buland man' (i)<sup>10</sup> ahārā-*  
*yih . . .<sup>11†††</sup>).*

Yasna LXVII (Sp. LXVI).

10

This chapter is included within other sections.

Yasna LXVIII (Sp. LXVII).

Prayers for Friendship, Health and Happiness.

- 1 *Aētōn<sup>1</sup> lak<sup>2</sup> ahūrānih<sup>3</sup> ahurahya<sup>4\*†</sup>) at pavan zag<sup>5</sup> (i)*  
*aiyyārīh yehabūnam.* 15  
 2 *man<sup>1</sup> am lak<sup>2</sup> bēšit [havēt (? havāt) kolā aiš]<sup>3</sup> bēšit' yega-*  
*vīmunēl' aeyas<sup>4</sup> denā milayā<sup>5</sup> dust'barihū gūft'] hanā zōhar*  
*mē'im av'<sup>6</sup> lak yehemtūnāt' [cēgōn gūft']<sup>7</sup>.*

\*) For translations with paraphrase and commentary see JRAS. for July 1907.

\*\*) So A, B.

\*\*\*) So A.

†) *Pavan ahūrāyih lālā yehabūnī* shows that *ašaya* was not personified.

††) Written in Av. char. in B, E solving the obscurity; or was this form accidental, though recurring; but in any case 'ahe' should not be pronounced; the word is 'ahya'.

†††) See Yasna VII, 16—51 (Sp.); Yasna XXII, 24—33 (Sp.) etc.

\*) B here reverts to the usual Pahlavi signs.

- 3 av' lak<sup>1</sup> ahūrānīh<sup>2</sup> ahurahya<sup>3\*</sup>) i<sup>4</sup> hōm(-āō-)mand i bis-  
rayā(-āō-)mand i hadnapāk(-āō-)mand;  
4 I širinih<sup>1</sup> va čarpīh<sup>2</sup> lič<sup>3\*\*</sup>) [man']<sup>4</sup> zōt' [havam]<sup>5</sup> mē'im  
yehemtūnāt<sup>\*\*\*</sup>).  
5 5 pavan durūstih va<sup>1</sup> bešāzēnešnih<sup>2</sup> frēhdahešnih<sup>3</sup> va<sup>4</sup> vūrešn-  
yehabūnešnih<sup>5†</sup>) hūayūih<sup>6††</sup>) (sic) va aharūvih<sup>7</sup> va<sup>8</sup> hūs-rōvih va  
xūp-rūvānīh va pērōž(č)garīh va frēh-dātar<sup>9</sup> i gēhānīh<sup>10</sup> (or '-aš').

## Interior Sincerity in the Sacrifice.

- 6 Yežbeyūnam lak ahūrānīh ahurahya<sup>1†††</sup>) pavan žag i šapir<sup>2</sup>  
10 mēnešni<sup>3</sup> žōhar;  
7 yežbeyūnam lak ahūrānīh ahurahya<sup>1†††</sup>) va<sup>2</sup> pavan žag  
i<sup>3</sup> šapir gōvešni<sup>4</sup> žōhar;  
8 yežbeyūnam lak ahūrānīh ahurahya<sup>1†††</sup>) pavan žag i  
(nafšā)<sup>2</sup> šapir<sup>3</sup> kūnešni<sup>4</sup> žōhar,  
15 9 pavan rōšan' mēnešnih va pavan<sup>1</sup> rōšan gōvešnih va pavan<sup>2</sup>  
rōšan' kūnešnih<sup>3</sup> [avē-gūmānīh<sup>4</sup> i pavan mindavam i<sup>5</sup> yažatān'].  
10 hūayūih<sup>1\*†</sup>) i rūvān' va<sup>2</sup> frēh-dahešnih i gēhūn' av<sup>3</sup> hūayū-  
ih<sup>4\*†</sup>) i<sup>5</sup> aharūvih (mīn žag)<sup>6</sup>.

For Heaven, and for a Good Offspring here.

- 20 11 Yehabūn<sup>1\*††</sup>) av' li ahūrānīh<sup>2</sup> ahurahya<sup>3\*†††</sup>) žag<sup>4</sup> i<sup>5</sup> pāhrūm  
ayvān' i<sup>6</sup> aharūvān' i rōšan' i hamāk<sup>7</sup>-xvārīh;  
12 yehabūn<sup>1\*††</sup>) av' li ahūrānīh<sup>2</sup> ahurahya<sup>3\*†††</sup>) žag<sup>3</sup> i<sup>4</sup> ga-  
brāān žag (i) asnūtak' (asn'tak?) faržand<sup>5†\*</sup>).

\*) B here again reverts to the usual Pahlavi signs: see below. Did he use the fuller Avesta forms owing to the deeper sentiment at times present?

\*\*) B's lakič would be a striking blunder with havam; did B mean žagič?; lič (so) first certified for us māvaṇa as = 'to me'.

\*\*\*) I must correct my oversight in JKAS. 584 note 6 in not having followed the Avesta text of B, which reads correctly janyāt; this pahlavi yehemtūnāt in E also seems to point to a needed correction of janyā.

†) C translated pušti for vūrešn', throwing much light.

††) C also decides the question as to havānhūi; a 'v' has fallen out; see nik-sāhūi here, and nīk-ayūi at Yasna XI, 26.

†††) So B again writes in full, but we should always read -ahya, never -ahe as gen. sg. masc., or. neut.

\*†) See above.

\*††) B has yehabūn in 11 and 12; but A has yehabūnīh in 11 and yehabūnīh in 12; see the forms in -ih elsewhere imperatively used. This apparently similar use of yehabūnīh and yehabūn in two important MSS. is corroborative proof of their equivalence elsewhere.

\*†††) B again reverts to the Pahlavi signs in 11; so again in 12.

†) Notice that the smaller sign in 'faržand' must equal 'ž', the reading 'd' is fatuous.

- 13 *man' žag' i li frāxūēnāt<sup>2</sup> mān' va vis<sup>3</sup> va zand va<sup>4</sup> matā*  
*va<sup>5</sup> rōstāk<sup>6\*</sup>).*
- 14 *Lak ahūrānih yežbeχūnam; zreh<sup>1</sup> i<sup>2</sup> frāxūkart<sup>3</sup> yežbeχūnam<sup>4</sup>.*

To the Mythic Sea, the Caspian(?), or — ?

- 15 *Harvisp' mayā yežbeχūnam man'<sup>1</sup> pavan damig mē'im<sup>2</sup> va<sup>3</sup> 5*  
*žagū i armēšt' mayā<sup>4</sup> va žagū<sup>5</sup> i frāž-tačāk mayā<sup>6</sup> va žagū*  
*i<sup>7</sup> pavan χān' [va<sup>b</sup> bun' χān'] va žagū i gīrān<sup>9\*\*</sup>), tačēšn'<sup>10</sup> va*  
*katasig<sup>11\*\*\*</sup>) va parsuk<sup>12†</sup>) va vārānig<sup>13††</sup>)*
- 16 *pavan zič' (? so) žag (i) yažēšn' va niyāyešn'*
- 17 *šēgōn valāšān [apān]<sup>1</sup> at' datihātūm<sup>2</sup> [bayen tan' i mar- 10*  
*tūmān' man' yehabūndak<sup>3</sup>] va yažēšn' va niyāyešn' va min*  
*aharāyih i<sup>4</sup> pāhrūm [čēgōn min dēn' pētāk]*
- 18 *Mayā i šapir i<sup>1</sup> pāhrūm i<sup>2</sup> Aūharmazd-dāt i<sup>3</sup> aharūv<sup>4</sup>*  
*yežbeχūnam;*
- 19 *apānič' i šapirān' yežbeχūnam; 15*
- 20 *širīn'ih va' čarpih yežbeχūnam,*
- 21 *i<sup>1</sup> min<sup>2</sup> tačēšn' i<sup>3</sup> mayā<sup>4</sup> va vaχšēšn' i<sup>5</sup> aūrvar [barā,*  
*yehabūn' i<sup>6</sup> yegavimūnēt<sup>7</sup>].*

Repulsions; the Mūš, the Ašemaoy.

- 22 *Āz' i šēdayān yehabūnt'<sup>1</sup> hamēstārih<sup>2</sup> rāi, 20*
- 23 *žag mūš žag parig<sup>1</sup> rāi<sup>2</sup>,*
- 24 *avā†††) astēšnih' rāi [aēy vadaš<sup>2</sup> vīnās al<sup>3</sup> tūvūnēnāt<sup>4</sup>*  
*kartān<sup>5</sup> havēt (havāt?) aētōn avāyāt' gūftān' žag<sup>6</sup> mūš i parig<sup>7</sup>]*  
*laχvār nasēnešnih<sup>8</sup> rāi [aēy vadaš<sup>9</sup> pavan aē barā avasī-hed<sup>10†</sup>)]††*  
*laχvār barā<sup>11</sup> tarpešnih<sup>12\*††</sup>) rāi [aēy vad akār<sup>13</sup> barā yeh- 25*  
*vūnāt<sup>14</sup> (B om. this, and ins. aēy žag i bayen rās yegavimūnāt*  
*havāt laχvār (barā) yehvūnāt<sup>15</sup>)] va patirak' rasēšnih ič' (so) i*  
*bēš rāi<sup>16</sup> [aēy vad min bun' barā lā sūtūnāt<sup>17</sup>],*
- 25 *va aharmōkān' ič' i<sup>1</sup> anaharūvān' rāi va<sup>2</sup> sātārīč' i<sup>3</sup> pūr-*  
*marg<sup>4</sup> rāi [aēy vad<sup>5</sup> i anākihič' i<sup>6</sup> i<sup>7</sup> min<sup>8</sup> valāšān' laχvār yaχ- 30*  
*senūnāt<sup>9</sup>].*

\* ) So the Pers. but translates *va deh*; but B reads *rōdastāk* (sic).

\*\* ) Persian translates *guhān*; B has *gīrān*.

\*\*\* ) Persian translates *kūrēz* (so).

† ) Persian translates *barf*.

†† ) So the Pers. *bārān*. For notes upon 15 see JRAS., July, 1907, p. 586.

††† ) This 24 is erroneously referred by the Pahl. translator to the *Mūš* *Pairika*.

\*† ) B seems meant for *nāsi-hed*, (sic), but possibly an initial 'a' has fallen out.

\*†† ) B has *tarpešnih*, but it may well be read *tarvešnih*.

- 26 *pavan žag (i) avā] astešnih i žag<sup>1</sup> i šedān<sup>2</sup> bēš, va žagīc<sup>3</sup>  
i min anšūtān<sup>4</sup> [i<sup>5</sup> vātak'].*

## Reiterations, Invocations.

- 27 *Niyōkših<sup>\*</sup>) žag i lanā yažešn<sup>2</sup> ahūrānih ahurahya<sup>3\*\*</sup>) hūšnūt<sup>4</sup>  
5 havih<sup>2</sup> pavan žag i lanā yazešn<sup>1</sup> ahūrānih<sup>5</sup> ahurahya<sup>6\*\*</sup>),*  
28 *va<sup>1</sup> mē'im žag i<sup>2</sup> lanā yazešn<sup>1</sup> yetibūnih<sup>3</sup> [aēy gōš yaχse-  
nūnih<sup>4\*\*\*</sup>).*  
29 *žag i<sup>1</sup> lanā yehemtūnāt<sup>2†</sup>) av<sup>1</sup> aiyyārih pavan<sup>3</sup> kabad<sup>4††</sup>)  
(= aša (arša)) yažešnīh<sup>5</sup> [i<sup>6</sup> zōharān<sup>1</sup> pavan marak<sup>2</sup>] va χūp<sup>3</sup>  
10 yažešnīh<sup>7</sup> [i<sup>8</sup> zōharān<sup>1</sup> pavan nīrang<sup>2</sup>] va χup<sup>3</sup> frāz barešnīh<sup>4</sup> i  
zōharān<sup>5</sup> [min mīndavam i nafšā].*

## Rewards to the Faithful and Punctilious.

- 30 *Man<sup>1</sup> lekūm mayā<sup>2</sup> i šapir yežbeχūnāt<sup>3</sup> ahūrānih ahū-  
rahyā<sup>4†††</sup>)*  
16 31 *pavan žag i pāhrūm zōhar<sup>1</sup> [i tōrān<sup>2</sup>] pavan žag i<sup>3</sup> nēvak<sup>4</sup>  
žōhar va<sup>4</sup> pavan žag i dāhmān<sup>1</sup> nīkiri<sup>2</sup> žōhar [ait<sup>3</sup> man<sup>4</sup> dāhmān<sup>5</sup>  
pālūt<sup>6</sup> yemalelūnēt<sup>7</sup>]*  
32 *av<sup>1</sup> valā<sup>1\*†</sup>) rai<sup>2</sup> va<sup>3</sup> gadā va<sup>4</sup> av<sup>5</sup> valā<sup>5</sup> tān<sup>1</sup> durūstīh<sup>6</sup>  
rōvešnīh<sup>7\*††</sup>),*  
20 33 *av<sup>1</sup> valā<sup>1\*†</sup>) tan<sup>2</sup> živarīh<sup>3</sup> av<sup>4</sup> valā tan<sup>5</sup> pērōžgarīh<sup>6</sup>,*  
34 *av<sup>1</sup> valā<sup>1\*†</sup>) išt<sup>2</sup> i pūrχvārih [χvāstak<sup>3</sup>],*  
35 *av<sup>1</sup> valā<sup>1\*†</sup>) žag<sup>2</sup> i asnūtak<sup>1</sup> (asn<sup>1</sup>tak<sup>2</sup>?) faržand<sup>3\*†††</sup>) av<sup>4</sup>  
valā<sup>4</sup> žag i dēr va dēr-živešnīh<sup>5</sup>,*

<sup>\*</sup>) The form in A is *niyōkšēšn<sup>1</sup>*, as if an infin. for the imperative had been intended. Notice the certified imperative force of the forms in *-ih*; see also the forms in *-nih* in 28.

<sup>\*\*</sup>) B here reverts to the Pahlavi signs, so, twice.

<sup>\*\*\*</sup>) In B at 28 a rubric is found: *žōhar levatū III + XXX (?) kūnešn<sup>1</sup>*; otherwise *āg (7) lak (?)* for *III + XXX*. The first impression made by the signs is '*s-k-ō-r-k; sad*' is not probable.

<sup>†</sup>) *yehemtūnāt* seems erroneous for *jamyā*; or did the pahl. translator here conceive of an emendation; recall, however, the supposed 3rd. singulars in *ā* = *-ās* in Av. and in the Rk.

<sup>††</sup>) Notice that Av. *aš* is here correctly explained as *kabad*; *aš* (as I hold) is *aša*, or better *arša*; *š* with inherent *a*, cp. the equivalent Av. forms in *arš*; see the notes in JRAS. at the place; see also AJP.

<sup>†††</sup>) It seems natural to connect here with *yehemtūnāt*, false free or changed from *jamyā*; but it should properly be correlated to *av<sup>1</sup> valā*.

<sup>†††</sup>) C, the Pers. MSS. has the interesting variant *roman* = *lanā* = our riches and glory; so below in 33, 34, 35.

<sup>\*</sup>††) *rōvešnīh* apparently refers to the suffix *ātem*, to *i, āe*.

<sup>\*</sup>†††) Notice the smaller sign in *faržand* for 'ž' in A, M as '-d' would be fatuous.

- 36 *av' valā<sup>1</sup> i<sup>2</sup> žag i pāhrūm<sup>3\*</sup>) aḫvān' i<sup>4</sup> aharūvān' i<sup>5</sup> rōšan' i hamāk<sup>6</sup>-ḫvārīh<sup>7</sup>.*  
 37 *yehabūnēt<sup>\*\*</sup>) žag i šapir mayā av' li man' zōl' yaštār<sup>3</sup> havam (-vām?) —*

## Response to the Attending Worshippers.

5

- 38 *va<sup>1</sup> av' lanā'ē man'<sup>2</sup> maždayašt'<sup>3</sup> i frāž<sup>4</sup> yaštār<sup>5</sup> havēm va dōstān' hamḫākān'<sup>6</sup>,*  
 39 *va aērpatān'<sup>1</sup> va hāvištān'<sup>2</sup> va<sup>3</sup> zakarān' va nairīgān<sup>4</sup> (nair-) va aperenāyugān'<sup>5</sup> (apūr-) va kanīgān' i<sup>6</sup> i kārvaržūtārān',*  
 40 *man' šapir aharāyih<sup>1</sup> rāi<sup>2</sup> frāž mēnēnd<sup>3</sup> [aēy<sup>4</sup> mām<sup>5</sup> kīrfak'<sup>10</sup> yehvūnāt'<sup>6</sup>] pavan barā tarvēnešnih<sup>7</sup> i<sup>8</sup> tangih va<sup>9</sup> mē'im pavan<sup>10</sup> tarvēnešnih i<sup>11</sup> bēš<sup>12</sup> va<sup>13</sup> barā hen' [vebedūd<sup>14</sup>] va vōiy'<sup>15</sup> [va<sup>16</sup> rānēnītār; lōit<sup>\*\*\*</sup>) mīndavam<sup>17</sup> aš] va<sup>18</sup> barā<sup>19</sup> žag i<sup>20</sup> adōstān'<sup>21</sup> i<sup>22</sup> bēšītār,*

## The Straightest Path.

15

- 41 *žag i rajīstak<sup>1</sup> rās bavīhūnešn'<sup>2</sup> va vāžešn'<sup>3</sup> (is it vaedešn'<sup>4</sup>?) man'<sup>5</sup> aiē žag i<sup>6</sup> rajīstak'<sup>7</sup> i<sup>8</sup> aharāyih žag i pāhrūm<sup>9</sup> aḫvān<sup>10</sup> žag<sup>11</sup> i<sup>12</sup> aharūvān' i rōšan' i<sup>13</sup> hamāk ḫvārīh.*

## The Priest Resumes — Home Amenities.

- 42 — *i<sup>1</sup> hūmānešnih<sup>2</sup> va rāmešn'-mānešnih<sup>3</sup> va dēr mānešnih av'<sup>20</sup> valāšān' harvisp'<sup>4</sup> vis āfrinēnam<sup>5</sup> man' mīn (valāšān) denū zōhar [barā yansegūnānd];†)*  
 43 *hūmānešnih va rāmešn'-mānešnih va dēr-mānešnih av'<sup>1</sup> harvisp' vis<sup>2</sup> i maždayaštān<sup>3</sup> āfrinēnam<sup>4</sup>;*  
 44 *hūbarešnih va nēvak barešnih<sup>2</sup> va<sup>3</sup> aiyyār-barešnih<sup>4</sup> av'<sup>25</sup> ātaḫš āfrinēnam,*  
 45 *ḫūp'-yažešnih av'<sup>1</sup> lak ahūrānih ahūrahya<sup>2</sup>††) āfrinēnam;*  
 46 *rāmešn'<sup>1</sup> ḫvārūm av' valāšān' matūān<sup>2</sup> āfrinēnam<sup>3</sup>,*  
 47 *durūstih va bēšāžešnih āfrinēnam' man' lekūm dāhm gabrā i aharūv',*  
 48 *i<sup>1</sup> harvisp-gōn<sup>2</sup> gabrā<sup>3</sup> i<sup>9</sup> aharūv'<sup>5</sup> āfrinēnam<sup>6</sup>.*

80

\*) Is the supposed *pāhrūm* or *pahlūm* simply a 'veh 'ūm' for 'veh 'tūm'? or has it some reference to Parthians (sic)? or possibly the 'r' or 'l' may have come over from a comparative.

\*\*) A's -nēt in 37 should express a second pl. = *dāyata*.

\*\*) See JRAS., July 07 p. 590, note 4.

†) A corrected to *yansegūnt*.

††) Not in B.

- 49 *man' aīš šapir i<sup>1</sup> aharūv' i<sup>2</sup> andarg damīg va asmānič'?*\*);  
 50 *pavan ray' bēšāzešnīh va<sup>2</sup> bēvar bēšāzešnīh* 3\*).

## A Gloria to Ahura.

- 51 *pavan kāmāk' i lak' Aūharmazd pavan nēvakīh<sup>1</sup> pātīšahīh<sup>2</sup>*  
 5 *i<sup>3</sup> xvadīgān<sup>4</sup> dāmān aēy<sup>5</sup> pavan<sup>6</sup> nēvakīh aētōn' šalitā<sup>7</sup> barā*  
*vebedūn<sup>8</sup>\*\*\*)* . . . [*aētōn' čegōn nīpišt' vad 'drvatō stōiš'<sup>9</sup>\*\*\*\*)*].  
 52 *aētōn' yehemtūnāt' čegōn mān' āfrinēnit' [čegōn mān' gūft']*,  
 53 *kūmatan<sup>1</sup> va<sup>2</sup> kūxtān' va<sup>3</sup> kūvarštān [aēy<sup>4</sup> latamā<sup>5</sup> ā'č<sup>6</sup>*  
*dahešn' afaš pavanīč' žag i žagdi dahešn' aēyaš latamā va tamā'č<sup>6</sup>*  
 10 *nēvakīh azaš<sup>7</sup>, etc.†)*  
 54 *žagič' i<sup>1</sup> šapir dahešn' i latamā va<sup>2</sup> žagič' (i)<sup>3</sup> šapir tarsā-*  
*kāsih<sup>4</sup> [i tamā].*  
 55 *žagič' i<sup>1</sup> yemalelūnam [benafšā<sup>2</sup> va<sup>3</sup> barā'č] yemalelūnam*  
*[av' aišān<sup>4</sup>].*  
 15 56 *Pavan afzūnīg<sup>1</sup> āyūžam<sup>2</sup> [āfrinēnam<sup>3</sup> vāj<sup>4</sup>] aētōn' yežbe-*  
*žūnam va min<sup>5</sup> lekūm man<sup>6</sup> šapir [havēt<sup>7</sup>] mayā<sup>8</sup> zai(d)yam<sup>9</sup>††)*  
*lanā<sup>10</sup> afmān<sup>11</sup> yehabūnēt lekūm<sup>12</sup> man' [šapir]<sup>13</sup> šalitā havēt*  
*rāi va gadā [barā yehabūnēt]. [(min' vañuhinām vad vā šri-*  
*šāmīrūtīg<sup>14</sup>†††) gōvešn<sup>15</sup>].*  
 20 57 *mayā yehabūnēt' av<sup>1</sup> lanākān<sup>2</sup>\*†) žag nēvakīh<sup>3</sup> zīmān' min*  
*lekūm pēšič' mān<sup>4</sup> frāž vindit<sup>5</sup> [(pavan yašt' i<sup>6</sup> pavan ātaχš*  
*rōšā gūft man' pavan yašt' i<sup>7</sup> pavan mayā bun' gūft<sup>8</sup>)]*.

## Praises to Ahura and His Leading Creatures. Here in Dialogue.

- 58 *nemāž' av' Aūharmazd [Aūharmazd<sup>1</sup> gūft' aēy nīyāyešn'*  
 25 *av' li valā kart' yehvūnēt<sup>2</sup> man' šapirān<sup>3</sup> fravartārtūm<sup>4</sup> va<sup>5</sup>*  
*sarītārān' zadārtūm<sup>6</sup>].*  
 59 *nemāž av' Amēšaspandān<sup>1</sup>\*††) [Amēšaspandān' gūft' aēy*

\*) B is as follows from . . . *asmānič' ✽ hazāirem ✽ mayā bayen kū-nešn ✽ baēšanūm* (sic) ✽ *mayā bayen zōhar kūnešn ✽ baēvare ✽ mayā bayen kūnišn ✽ bēšāzanām ✽ mayā bayen zōhar kūnešn ✽ hazār ✽ bēšāzešnīh ✽ va bēvar ✽ bēšāzešnīh*.

\*\*) B *vebedūnānd*.

\*\*\*) See Yasna VIII, 10—18 (Sp.).

†) See Yasna XXXV, 4, 6 in ZDMG., Jan. 1905, and in JRAS., Jan. 1905, p. 56.

††) Notice this curious division for *jaidimnā* = *jaidyamanā*; also 'i' is Pahl. 'y' with inherent vowel, or does this Pahl. text indicate a desirable emendation?

†††) A writes *III bār gūftan*; B has *mayā yehabūnēt' av'* (C has *žag* (?) here, sic) *lanākān žag nēvakīh zīmān'* . . .; so C, save at *žag* for *av'*.

\*) A has . . . *yehabūnēt' av' lanā yān i žag av'* (B om. this *av'* here) *nēvakīh zīmān'*; see D and E.

\*) A om. to 60.

- niyāyešn' av' lanā valā kart' yehvūnēt' man' patmānig<sup>3</sup> vašta-  
mūnēt' va patmānig yaḡsenūnēt' (va) kolā mā min patmānig<sup>3</sup>  
(barā)<sup>4</sup> gabrā pardazēt<sup>5\*</sup> (parhēžēt') av' šapīrān' va aržānigān'  
yehabūnēt'],
- 60 nemāž<sup>1</sup> av' mitr' i frēh-gāyōiūt<sup>\*\*</sup> (-gaoyaout') mitr'<sup>2</sup> i frēh-  
gāyōiūt<sup>3</sup> (-gaoyaout') gūft' aēy niyāyešn' av' li valā kart' yeh-  
vūnēt' man' mitr' rūvān' i nafšā i xūp (nēvak) dārēt<sup>4</sup> mā amataš  
mitr'<sup>5</sup> i rūvān' i nafšā i<sup>6</sup> xūp nēvak' dāšt' yehvūnēt' aš hamāk'<sup>7</sup>  
dām i Aūharmazd xūp' dāšt' yehvūnēt<sup>9</sup>],
- 61 nemāž' av' xvarxšēt' i arvand-osp<sup>4</sup> [xvarxšēt<sup>2\*\*\*</sup>] i arvan-  
dasp' gūft' aēy niyāyešn' av' li valā kart' yehvūnēt' man' ranž<sup>8</sup>  
(rōž, rōč†) i<sup>4</sup> pavan kār<sup>5</sup> va kīrfak' kartan' mekadlūnyēn lā  
pavan ranž' (rōž, rōč†) yaḡsenunēt' mā lič<sup>6</sup> pavan denā rās  
i yāityūnam<sup>7††</sup> (? yātūnam) va važlūnam lā pavan ranj  
(rōč<sup>8</sup>†) yaḡsenunam†††],<sup>15</sup>
- 62 nemāž av' dōisar i Aūharmazd [dōisar\*†] i Aūharmazd  
gūft' aēy niyāyešn' av' (li)<sup>2</sup> valā kart' yehvūnēt' man' hamāk'  
dām i Aūharmazd pavan hūčašmih mē'im<sup>2</sup> nigirēt' va hič<sup>4</sup> aš  
pavan dūščašmih mē'im lā nigirēt'],
- 63 nemāž' av' tōrā va nemāž' av' gayōkmar<sup>1\*††</sup> va nemāž' <sup>20</sup>  
av' žartūšt' i spitūmān' i aharūv<sup>2</sup> fravāhar,
- 64 nemāž' av' harvisp<sup>1</sup> žag i aharūvān' stī man' ait' va man'  
iē yehvūnt' havand (havānd(?)) va man' iē yehvānd,
- 65 sōpīr am<sup>1</sup> vaḡšēnīh<sup>2\*†††</sup> mēnešn<sup>3</sup> i xvatāi(-tiyā?) [aēyam  
frārūntar barā vebedlūnyēn<sup>4</sup>] va<sup>5</sup> man' iē aharāyih [kār va kīrfak'<sup>6</sup>  
žim kart' yegarimūnēt'] nēvakihīč<sup>8</sup> av' tan' am yehabūn<sup>8</sup>,<sup>25</sup>
- 66 denā rūvān' av' žag i rōšanīh (i)<sup>2</sup> bālist<sup>3</sup> bālēnānī<sup>4\*†</sup> (sic)  
[aēyam rūvān' av' [xvarxšēt' pāyak<sup>5</sup> yehemtūnāt'],

\*) B marks a 'd' in a pardazēt; C seems a parizēd which might be meant for a parhēzād; cp. pāsand faršadašnigar (sic) for parjasašnigar (sic) = 'accumulative'. I no longer read a 'frayazēd' or '-žit'. C's translation seems purizad.

\*\*) A om. to 61.

\*\*) B om. to 62.

†) Is it ranž, ranj, or rōž (rōč); see JRAS. at the place.

††) So B; C jānūnam = yehvūnam(?); B seems yāityūnam; Pers. translation bāšad; Sp. yātūnam.

†††) B seems again altered to yaḡsenunam, so C translates dāram. Sp. must mean dārēm (?).

\*) A om. to 63.

\*) C manuscript translates va Gāv u Gayōmard guft niyāyēn meh ī zyūdah pazīrad kih meh andar kih u kih andar meh guzin dānad kardan.

\*) A seems vaḡšēnīh (or '-āī'); so C translates. See Yasna XXXIII, 10; various citations follow.

†\*) Or bālēnānd? (so indeed marked in B; — was it meant for a mere buland denominatively expressed? (yehemtūnānī following bālēnānī, at 57, 23, seems to introduce the idea of 'motion'.

In Visp. 22, 6 we have: bālist min bālistān for barekūstem barekūmnām (sic, should read barezayamanām).

- 67 *pavan lak' mē'im afzūnīg mēnavad vartešn' yehemtūnat*  
*[mīn<sup>1</sup> saritarīh av' šapirih<sup>2</sup> tan' i pasin']*.

In Yasna 36, 15 we have text: *imā raočā barežāstem barežemanām*; so A; the Pahl. of A is: [*denā rūvān'*] *av' žag rōšanīh bālist* [*mīn žag i pavan čašm pētāk*] *bālēnānī* (or *-ānā*'). The Pahl. of B is: [*denā rūvān'*] *av' žag rōšanīh i bālist'* [*mīn žag i pavan čašm pētāk*] *bālēnēnd* (?). The Pahl. text of C is: [*rūbān'*] *ān žak rōšanī bālist* [*až ān (i) pavan čašm pētāk*] *bālēnand* (?) (or *'bālēnad'* (?)); the translation of the Pahl. of C is: [*rūvān ān*] *ān (i) rōšanī i buland* [*až ān (i) pah čašm pētā*] *buland* (so for text *bālēnand* (?) (or *'-nad'*)).

For the text of A at Yasna 57, 23 we have: *imā* (B *imā* (?)) *raočā barežāstem barežumanām* (so B also here, sic, for *'barežayamanām'*, 'i' is Pahlavi *y* with inherent 'a' = 'ya'); we have the Pahl. translation of this in A: [*denā rūvān'*] (sic; so D) [*av' žag i bālistān'*] (so D) *bālist' yehemtūnēnd* (so, corrected? to this from *yehemtūnānd*, but perhaps meaning *yehemtūnēnānd* (sic); see this form in B below) *žag barā xvaršēt guft' aēy rūvān' barā av' tamā yehemtūnāt*. For this in B we have: *dēna rūvān' av' žag i rōšan' bālistān bālist' yehemtūnēnānd aēy žag barā xvaršēt' pāyak guft' aēy mān rūvān barā tamā yehemtūnāt*; for C, text: *gūman* (= *denā*) *rūbān ān žak rōšan bālistān bālist' jāmūtūhend* (= *yehemtūnānd*) *āy žak banā* (*barā*) *xvaršēd* [*guft' āy mān rūbān banā*] (= *barā*) *tamā jāmūtūnād* (*yehemtūnād*); translation: *in rūvān ān ān rūšan bālistān bālist rasād; kū ān bih xvaršēd guft kū mān rūbān banā* (sic pro *'bih'*) *tamman* (sic pro *ānjā*) *būd* (hardly *'yād'*).

In Yasna 67, 66 for *imā raočā barežāstem barežumanām* (*barežayamanām*), so A; B *barežemanām* (?). We have the Pahl. text of A *denā rūvān' av' žag (i) rōšanīh i (?) bālistān' bālēnānī* (or *-ānā*); for B we have the Pahl.: *denā rūvān' av' žag rōšanīh bālist' bālēnānd*. For C's text: *gūman* (*denā*) *rūbān ān žak (i) rōšanī bālist bālēnhand* (= *bālēnānd*) *āyam rūbān banā* (sic) *ān* (= *av'*) *xvaršēd pāyū jāmūtūnād* (*yehemtūnād*); Persian translation: *in rūvān ān ān rūšanī bālist buland* (sic, NB. for *bālēnānd*) . . .



## Miszellen.

Von

C. F. Seybold.

### 1. Sudan = *soudan*, *soldan* = *sultan*, *sultān*.

Brockelmann fragte neulich im Liter. Zentralblatt 1908, Nr. 25, Sp. 808 bei Besprechung von Jorga, Geschichte des Osmanischen Reichs I, Gotha 1908: „Warum wird S. 310 fg. der mamlukische Herrscher Ägyptens ständig Sudan genannt?“ Die im älteren 5 Französisch so geläufige Verderbnis und Kontraktion *soudan*, *soldan* ist hier von Jorga einfach ins Deutsche übernommen als „Sudan“ (vgl. an der genannten Stelle das übrigens nicht stimmende Zitat aus den Notices et Extraits, die im ganzen Buch immer als Notes et Extraits angeführt werden!). Ob auch sonst das ältere französische 10 *soudan* ins Deutsche übernommen ist, kann ich augenblicklich nicht bestimmen; die Form „Soldan“ glaube ich schon gelesen zu haben. Für das Französische siehe nur z. B. D'Herbelot s. v. *solthan*: c'est aussi de ce mot qu'est venu par corruption celui de *Soldan* et de *Soudan*, que nos Historiens donnent aux Princes Mamelucs. Ebenso 15 Hatzfeld-Darmesteter-Thomas, Dictionnaire général de la langue française: Sultan: Etym. Mot d'origine arabe qui se présente dans les anciens textes français sous la forme de *soldan*, *soudan*, conservée jusqu'au siècle dernier et appliquée spécialement aux souverains de l'Égypte. Godefroy, Dictionnaire de l'ancienne langue française 20 setzt das Wort nur voraus und fügt die Ableitungen davon: soudanerie, soudaniere, soudanin bei. Soudan bringen selbst unsere kleineren französischen Handlexika, auch der kleine Larousse, das Dictionnaire encyclopédique illustré Armand Colin, und definieren es immer als einstige Bezeichnung der mohammedanischen Beherrscher 25 von (Syrien und) Ägypten; Sachs-Villatte definiert ganz schief: *Soudan* Soldan (Sultan) ehemaliger Titel der Kalifen; Thibaut definiert Soudan: Saladin, Soldan, Sultan von Ägypten und bringt es somit direkt mit Saladin in Verbindung, mit falscher Volksetymologie, aber mit einiger sachlicher Berechtigung, da ja seit 30 dem großen Kreuzzugshelden, dem „Sultan Saladin“, dieser Titel für den mohammedanischen Oberkönig dem Abendland geläufig und derselbe an den Ejjubiden und Mamluken, den mächtigen und

glänzenden Beherrschern von Syrien und Ägypten, hängen blieb, wie er zuvor von den türkischen Ġaznewiden (Maḥmūd ibn Sebk tegn soll ihn zuerst erhalten haben) und Seldschuken, später von den Osmanen, den Nachfolgern der Mamluken in Syrien und Ägypten, vorzüglich getragen wurde. Vgl. Soldanus Aegyptius, Iconiensis, Persarum, im Index des Recueil des historiens des Croisades (occidentaux) I, 2, III und italienisch soldano, spanisch soldan, portugiesisch soldão, neben den modernen Formen sultano, sultan. Mit dem Sūdān = Nigri, Nigritia, hat der Titel „Soudan“ natürlich  
 10 ebensowenig zu tun, wie das mittelalterlich-lateinische soldanus (wie Soldat von solidus) = syndicus bei Du Cange.

### 2. *Tūl karm*, nicht *Tūr al karam*.

Oben S. 22 betont Goldziher mit Recht in seinem meisterhaften Überblick über Hervortreten und Bedeutung der fanatisch-intoleranten Richtung im Islam seit den Tagen Aḥmed ibn Ḥanbal's  
 15 († 241 = 855) bis heute (s. S. 1—28), daß die häufigen Nisben berühmter Ḥanbaliten gerade auf Syrien und speziell auf das Gebiet von Nābulus (Sichem, Neapolis), das alte Samaritergebiet, hinweisen, so „*al Karami* (aus *Tūr al karam* bei Nābulus)\*“. Ein *Tūr al*  
 20 *karam* ist mir aber unbekannt, dagegen finden wir auf der englischen Karte und in den Name lists 194 „*Tūl keram* طولكرم the long (place) of the vineyard“, auf Fischer-Guthe's Karte *Tūl karm*, halbwegs zwischen Nābulus und Ḳaisārijje (Caesarea); dies muß auch hier gemeint sein und daher wird *al Karmi* zu lesen sein.

### 3. *Saffārīn*, nicht *Safārīn*.

Oben S. 22, 4 „*al Safārīnī* (gleichfalls bei Nābulus)\*“. Die englische Karte und Name lists 190 geben nur سفارين und Sefārīn, nordwestlich von Nābulus. Da aber der in geographica in seinen wichtigen Mustadrakāt so genaue Verfasser des Tağ al 'arūs III,  
 30 271, 3 v. u. extra betont سفارين كجبارين, so ist Saffārīn, wie *jabbārīn* (zu sprechen), das einzig richtige und festzuhalten;  
 وسفارين كجبارين قرية من اعمال نابلس منها شيخنا العلامة ابو عبد الله محمد بن احمد بن سالم الخنبلى الاثرى كتب الى مروياته واجازنى بها. Vgl. dazu noch ZDMG. LXI, 72<sup>2</sup> und seine  
 35 Biographie bei Murādī, Silk al durar IV, 31 f.; hier u. a. ولد بقرية سفارين من قرى نابلس.

4. *Dumūh*, nicht *Damweh*.

Oben S. 28, 3 wird die altverehrte „Moses-Synagoge in Damweh bei Gīzeh“ erwähnt (das dabei zitierte Jewish Quarterly Review XV, 74 ist mir nicht zugänglich). Woher die falsche Aussprache „Damweh“ stammt, ist mir unklar. Jedenfalls fixiert Jāqūt, Moštarik 182 die Aussprache für drei ägyptische Ortschaften ganz genau als Dumūh: خالصة und führt an zweiter Stelle auch das hier gemeinte Dumūh mit der Moses-Synagoge (hier Mesgid) an: ونُموه قرية من كورة للجيزة وفيها مسجد موسى عليه السلام بجحّة اليهود على اميال من الفسطاط. Ebenso hat Ibn 10 al Ġī'ān vier ägyptische Dumūh, p. 144, 7 unseres der Provinz al Ġīze; auch de Sacy hat im Etat (cf. Relation de l'Égypte p. 625) نموّه Domouh. Auch Ibn Duḡmāk 4, 136, 6 hat ein نموّه.

5. *Zorqānī*, nicht *Zarqānī*.

Oben habe ich bei *Saffārīn* auf die Wichtigkeit der wertvollen 15 Nachträge des Sajjīd Murtaḏā al Ḥuseinī al Zebīdī († 1206/1791) zu seinem *Tāǧ al 'arūs* hingewiesen, besonders auch für geographische Notizen. Ich selbst habe nach Brockelmann II, 84. 318 u. a. in DLZ. 1908, Nr. 11, 650 den Lapsus begangen, die ägyptische mālikitische Gelehrtenfamilie Zerqānī zu nennen. 20 Mein Freund Mohammed Bencheneb, Professor an der Medersa in Algier, macht mich gütigst darauf aufmerksam, indem er mir schreibt (Algier, le 2 Avril 1908): „Brockelmann s'est trompé, c'est bien Zorqānī زُرْقَانِي; qu'il faut lire: je l'ai toujours ainsi entendu et puis en vous reportant à Tāǧ al 'Arūs s. v. زرق VI, p. 369 l. 30 vous 25 lirez ce qui suit: وزرْقَان كَعْتَمَان قرية بمصر وقد دخلتها ومنها: الامام للتحفة ابو محمد عبد الباقي شيخ شيوخنا شارك والده في ١١٢٣ سنة وتوفي سنة ١١٢٣. Nur ist hier im TA. in der Jahreszahl 1122/1710 der Sohn Mohammed Ibn 'Abd al-Bāḳī gemeint, da der Vater 1099/1688 starb, vgl. beide Brockelmann II, 318. Bei Ibn 30 al Ġī'ān 105, 7 gehört زُرْقَان zu الاعمال المنوفية, vgl. auch Etat p. 653 زُرْقَان. Zorkan\*.

6. *Damatjüh*, nicht *Damtanū*.

Ebenso hat der Verfasser des TA. in IX, 387, 1 das falsche دمتنو des Ibn al Ġī'ān 77, 24 und des Etat 638 دامتانو richtig so bestimmt: دَمْتِيُو بفتح الدال والميم وسكون الفوقية وضمة. Vorzüglich für sein Vaterland Ägypten, aber auch für ganz Nordafrika, auch Spanien und die östlichen Länder, bietet Moḥammed Murtaḍā gutes geographisches Material, welches für die arabische Geographie noch ausgebeutet werden muß. Ibn Duḫmāk 5, 72 ult. ist für دمسوه offenbar unser دمتيو zu lesen, vgl. ebd. 89 antepenult. دمتيو leg. دمتيو, und 106, 5 v. u. دمتيو.

7. *Dijla* دجلة immer ohne Artikel!

Oben auf S. 5 Anm. 1 findet sich der nicht ganz seltene Lapsus الدجلة, wie es nur in ganz schlechten Handschriften vorkommt; die zitierte Stelle hat übrigens richtig دجلة (Dahabī, Haidarābād). Gut und bezeichnend ist die Stelle in der Encyclopédie arabe (Dāirat al ma'ārif) VII, 643 über den Tigris, die ich deshalb hier zitiere, weil das Werk in Europa wenig verbreitet ist: دجلة ولا يقال الدجلة بال كما لا يقال فرات بدون ال بل الفرات ويجوز تانيثه على اللفظ وتذكيره على نية النهر غير ان اكثر كتاب العرب يوثقونه خلأاً للحقيقة، هو احد النهرين العظيمين في العراق الذى عليه مدينة بغداد، وقد يطلق عليه بعضهم اسم بحر فيقال بحر دجلة كما يقال عن النيل. Der Vergleich mit Euphrat (immer al Furāt) und Nil (immer al Nīl) ist ganz angebracht und verleitet eben leicht zu falscher Artikelsetzung auch bei *Dijla*. Herzfeld hat im Memnon I, 135 دجلة العوراء statt الدجلة العورة!

8. *ṣun'a* nicht „öffentliche Züchtigung“, sondern „üble Nachrede, Ruchbarkeit“.

Zu S. 2, 7 f. oben möchte ich die Übersetzung von مخافة السيف والشنعة, aus Furcht vor dem Schwert und der öffentlichen Züchtigung als hinsichtlich des letzteren ungenau beanstanden, selbst

wenn man so etwas paraphrastisch hineinlegen und implicite mitdenken wollte. Eine wirkliche körperliche Züchtigung, also Auspeitschung, verberatio, flagellatio, heißt *ṣun'a* niemals; es darf zunächst nur an eine geistige castigatio, Beschimpfung, Brandmarkung, ein an den Pranger stellen, infamia, ignominia, outrage, flétrissure, 5 gedacht und so übersetzt werden, wie es S. 4, 19 mit „dem allgemeinen Hohn aussetzen“ richtiger wiedergegeben erscheint: es heißt *ṣun'a* eben nur: öffentliche Schande, üble Nachrede, die mala fama und nota, das haftenbleibende odium, von einer schlechten oder in der Öffentlichkeit als schlecht geltenden und verurteilten 10 Handlung, Tat, Gemeinheit, deren notoriété und publicité in malam partem, notoriousness, notoriety, publicity, wie شَهْرَةٌ ursprünglich auch; erst sekundär geht der Begriff dann in den allgemeinen von Stadtbekanntheit, Berühmtheit, (bona) fama über, vgl. schon Dozy, ZDMG. XX (1866), 616. 15

9. *Muḳābasa* „gelehrte Unterhaltung, philosophische Sitzung“ fehlt in unsern Wörterbüchern.

S. 2 ff. hätte das durch die 103 (Catalogus Codicum orientarium, Lugduni Batavorum III, p. 315, 2, 104) colloquia docta oder disputationes philosophicae des Abū Ḥajjān al Tauḥīdī († kurz nach 20 400 = 1009): *kitāb al muḳābasāt* längst bezeugte, in allen arabischen Wörterbüchern fehlende *muḳābasa* für ein künftiges Supplement unsrer arabischen Lexika (nach Dozy's Supplément aux dictionnaires arabes) notiert werden können. Ein erster Band von al Tauḥīdī's al iṣārāt al ilāhiyye wal anfās al ruḥāniyye 25 findet sich in Damaskus; vgl. Ḥabīb al Zajjāt S. 49. Brockelmann's Angaben I, 244<sup>1)</sup> sind mehrfach zu berichtigen und zu ergänzen, vgl. jetzt Subkī's *Ṭabaḳāt al Šāfi'ijje* 4, 1 f.; hier und Krafft 11 (nicht 9) heißt er 'Alī b. M. b. al 'Abbās, nur zu dem Auszug Berlin 2818 (nicht 2819) wird er 'Alī b. M. b. A. b. al 'Abbās genannt; 30 vgl. noch de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam 115; zur indischen Lithographie Brill, Catalogue périodique Nr. 745. Ob die philosophischen *Muḳābasāt* „vielleicht“ Ḥarīrī als Vorbild zu seinen doch mehr nur belletristischen *Maqāmāt* „gelehrten Sitzungen“ gedient haben, wie ḤḤ. VI, 45 vermutet, müßte noch untersucht 35 werden.

10. *وَارَاة* *wāraṭa* (III von *وَارِيتَ* *warīṭa*) fehlt unsern Wörterbüchern.

Ebenso hätte für ein künftiges Supplement *wāraṭa*, zumal gleich im Passiv, neben *nākaḥa* (vgl. Dozy, Supplément) aus Ibn

1) In der Enzyklopädie des Islam I, 93—94 (1908) gar nicht berücksichtigt!

Teimijje's Rasail markiert werden können in der bezeichnenden Wendung gegen die Ketzler: لَا يَنَافِكُوا وَلَا يَوَارِثُوا sie sollen vom Konnubium und Erbrecht ausgeschlossen sein!

11. Zu *maǧnūn* „epileptisch“ und *muajjad* „beglaubigt“.

8 Zu *maǧnūn* „epileptisch“ S. 151—153 oben wären noch die verwandten Worte مَسْكُونٌ besessen und مَجْذُوبٌ extatique, convulsionnaire, aliéné, auch سَلِيبٌ, مُسَلَّبٌ mente captus und شَجَعٌ, شَجَعٌ toll, vgl. hebr. שָׁפַחַת, in Betracht zu ziehen.

Zu *muajjad* „beglaubigt“ S. 154: eigentlich confirmatus be-  
10 stätigt, wie ein Gesandter, ambassadeur, envoyé accrédité durch eine lettre de créance, Beglaubigungsschreiben, berechtigt, bevollmächtigt, autorisé, plénipotentiaire, welcher von Gott plein pouvoir, Vollmacht, ἐξουσίαν, potestatem, bekommen hat, welche sich auch in Wundern kund tun kann, daher gern mit dem Begriff Wunder ver-

15 bunden, vgl. Beidāwī zu Sure 71, 13 ثُمَّ اتَّبِعْ ذَلِكَ مَا يُؤَيِّدُهُ مِنْ

آيَاتِ الْآفَاقِ. Paulus besonders als der außer der Reihe hinzugekommene Heidenapostel kann leicht als der nachträglich beglaubigte, bestätigte, begnadigte bezeichnet werden, wie er ja selbst immer die göttliche χάρις hervorhebt, die ihn wie durch

20 ein Wunder zum auserwählten (الْمُنْتَخَب) Rüstzeug machte; vgl.

Rom. 1, 5 δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν; 1 Kor. 15, 10 χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὃ εἰμι; Gal. 1, 1 Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς κ. τ. λ.

Gal 2, 7—9 u. a. Durch Gottes wunderbare und wunderwirkende

25 Gnade ist er speziell rechtmäßiger, legitimer Apostel رَسُولٌ رَاشِدٌ geworden, der dann auch gewaltig wirkend (Mt. 7, 21 ὡς ἐξουσίαν ἔχων) auftreten konnte. Der arabische Begriff *muajjad* scheint überhaupt vom neutestamentlichen Sprachgebrauch und von der christlichen Terminologie beeinflusst.

## Anzeigen.

*R(udolf) Geyer, Altarabische Diiamben.* Leipzig und New-York 1908. (Rudolf Haupt, Verlag.) VIII + 113 + r. 1 S.

Diese Edition altarabischer Regezverse war ursprünglich als Ergänzung zu Ahlwardt's „Sammlungen alter arabischer Dichter“ II. und III. geplant und angelegt. Sie wuchs zu einem Sammelbande an, in welchem Geyer die erhaltenen Urgüzen der Dichter *Du-r-rummah*, *Ġarīr* und *aš-Šammāh* vereinigt, dann aber jene Gedichte des Poetenpaares *al-‘Ajjāj* und *Rūbah* ediert, welche in Ahlwardt's handschriftlichen Vorlagen fehlten. Fragmente und Einzelverse, die in der Adab-Literatur verstreut sind, wurden diesem Sammelbande nicht einverleibt; Geyer gedenkt sie in der WZKM. zu publizieren, als eine Folge seiner „Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter“. Vielleicht wäre es besser gewesen, sie als „Anhang“ den „Diiamben“ anzuschließen; je weniger die Materialien zur Kenntnis einer Literaturgattung zersplittert sind, um so größeren Vorteil kann die Forschung aus ihnen ziehen. Wenn es in Bände möglich sein wird, wenigstens eine solche Gruppe innerhalb der altarabischen Literatur vollständig zu übersehen, ihr Werden, Wachsen und Versiegen zu verfolgen, so kann dieses Verdienst zwei Männern nicht hoch genug angerechnet werden, welche das Studium der altarabischen Poesie zu ihrer Lebensaufgabe gewählt haben: W. Ahlwardt und R. Geyer.

Äußerlich ist Geyer's Ausgabe ähnlich den von Ahlwardt herausgegebenen *Dīwān*en des *al-‘Ajjāj* und *Rūbah* angelegt. Dem Texte gehen Vorbemerkungen zu den Dichtern, Analysen der einzelnen Gedichte und der kritische Apparat voran; selbstredend auch der Bericht über die benützten Handschriften. Grundsätzlich weicht Geyer in Einem Punkte vom Greifswalder Meister ab: in der Wertschätzung arabischer Kommentare. Der Ansicht bin ich zwar auch, daß es nicht bloß schlechte, nachlässige Scholien gibt; doch eine harte Schule der Geduld sind sie alle insofern, als sie einen stets im Stiche lassen, wenn man sie am dringendsten braucht; besonders pflegt die Ausbeute an Realien, die landläufigen Kommentaren zu entnehmen wäre, nicht sehr groß zu sein<sup>1)</sup>; dafür

1) p. 118 Vers 13 wird ein Fremdwort durch ein zweites erklärt; wie das Spiel aber gespielt wurde, erfahren wir aus dem Scholion nicht.

wiederholen sich gewisse, ohnehin bekannte, lexikalische Erklärungen und grammatische Regeln immer wieder<sup>1)</sup>. Vielleicht wäre mit einer Auswahl aus den Scholien der Sache am besten gedient. Doch sie könnte nur nach subjektivem Ermessen erfolgen; das wird  
 5 wohl nebst dem, was Geyer p. 11 und 26 der Einleitung sagt, auch der Grund sein, warum er seine Glossen vollständig wiedergibt.

Sie sind dem Leser durchaus nicht unnütz; wenn nämlich die Hauptschwierigkeit in der Erklärung arabischer Gedichte überhaupt eine lexikalische ist, so gilt dies ganz besonders von den Urgützen.  
 10 Ohne Kommentar wäre man stellenweise genötigt, jedes Wort im Lisān oder Tāǧ nachzuschlagen. Übrigens muß ich bemerken, daß einzelne Kommentare, die Geyer benutzen konnte, ganz ausgezeichnet sind, was er auch selbst hervorhebt (p. 89). Daß der Textzustand solcher Glossen oft kein tadelloser ist<sup>2)</sup>, weiß jeder  
 15 Herausgeber. Geyer hat, wie p. 12 betont wird, nur in Fällen äußerster Not geändert. Er hätte vielleicht stellenweise radikaler vorgehen können, z. B. p. ۳ Z. 3 den Belegvers nach Note 2 emendieren sollen.

Auch im Text ist an „dunkeln Stellen“ kein Mangel; daß  
 20 selbst einem Kenner der altarabischen Poesie, wie es Geyer ist, vieles unsicher blieb (p. 44, 55, 71, 99), daran sind nicht bloß der Zustand der Handschriften und die Kommentare schuld, sondern auch die Eigenart dieser Gedichte. Mir mögen, als ich die Korrekturbogen dieser Arbeit las, noch viel mehr Stellen dunkel ge-  
 25 schienen haben als dem Verfasser, dessen Belesenheit in altarabischen Dichtern nur ganz wenige besitzen. Immerhin konnte ich dem Herausgeber einige Vorschläge zur Verfügung stellen, wenn auch in viel geringerem Ausmaße, als man aus Geyer's Worten p. VI Z. 12 ff. schließen möchte. Ich erwähne dies nur zur Beruhigung  
 30 meines Gewissens und um eine Bemerkung anzufügen: sollte jemandem die Lesung لَعَبَ (۱۹۸ Vers 13) mißfallen, so trifft die Schuld mich allein (vgl. p. 92 zur Stelle). Ich möchte jetzt selbst lieber bei der Vokalisation der Petersburger Handschrift bleiben.

Eine Besprechung aller kontroversen Stellen würde über den  
 35 Rahmen einer Anzeige zu einer Bearbeitung der Texte anwachsen. Diese ist zwar dringend erwünscht; ihr müßte aber als Vorarbeit die vollständige Übersetzung vorangehen. Die grassierende Scheu, altarabische Gedichte zu übertragen, begreife ich nicht und be-  
 40 dauere, daß Geyer seine Übersetzung der vorliegenden Urgützen, von welcher er p. 13 f. berichtet, nicht ausgefeilt und mit An-

1) Kommentare, in den uns erhaltenen Redaktionen, gehen meist auf Kollegienhefte zurück. Da mußte Bekanntes, längst schon Gesagtes, wiederholt werden. Aber muß es auch immer von Neuem ediert werden?

2) Ist eine kommentierte Handschrift nachlässig geschrieben, so ist der Kommentar fast stets um ein beträchtliches nachlässiger behandelt denn der Text.



merkungen veröffentlicht hat. Ich konnte Einsicht in sie nehmen; bei der Lektüre der Texte war sie mir während des Druckes eine gute Stütze, die andere leider beim Studium nun entbehren müssen.

Sehr dankenswert ist Geyer's Einleitung, welche sich mit dem metrischen Charakter dieser Poesie beschäftigt und ihre literarhistorische Stellung bestimmt. Während des Druckes änderte sich Geyer's Ansicht von der altarabischen Metrik überhaupt gründlich, so daß zu Einleitung p. 7 jetzt Vorwort p. IV nachzutragen ist. Was aber Geyer daselbst (Einleitung 6—10) vom diambischen Charakter der Regezverse sagt, bleibt von jener grundsätzlichen Änderung seiner Auffassung unberührt.

Geyer läßt eine besondere Versbetonung im altarabischen Verse nicht mehr gelten; beim Vortrage kam, wie er jetzt annimmt, ausschließlich der Wortakzent zur Geltung. Dieses ist meine Ansicht auch<sup>1)</sup>, daß ein Vers als Sprechvers eben nach dem Sprachakzente und mit Sprechpausen rezitiert wurde. Ich kann aber Geyer darin nicht folgen, wenn er den metrischen Akzent überhaupt aus der Betrachtung ausscheiden will<sup>2)</sup>. Freilich, daß die alten Araber ein feines Gefühl für Silbenlänge hatten, daß die Beachtung auch der Quantitäten in der arabischen Metrik nicht umgangen werden kann, ist richtig; aber damit allein findet man das Auslangen nicht und „die Tatsache der strengen Einhaltung der Quantitätsgesetze durch die altarabischen Dichter“ kann man, glaube ich, selbst nach Geyer nur mit einem Vorbehalt gelten lassen. Seine Argumentation beruht hauptsächlich darauf, daß im Regez „diambus“ der zweite Jambus — stets unverändert bleibt<sup>3)</sup>. Solchen Tatsachen komme man mit der Betonungsmetrik nicht bei. Mit ihr allein freilich nicht; aber auch mit der strengen Quantitätsmetrik nicht der anderen Tatsache, daß im Regezschema nach der üblichen Bezeichnung — — — — und — — — — neben — — — — und — — — — möglich sind. Diese und ähnliche Widersprüche, die sich aus der bisherigen Auffassung der arabischen Metrik, aus der Darstellung der Versfüße, sowie der Gliederung der Verse selbst ergaben, führten S. Guyard dazu, seine „théorie nouvelle de la métrique arabe“ aufzustellen (Journ. as. 1876 f.), deren Hauptergebnisse Ed. Sachau in seinen arabischen Volksliedern aus Mesopotamien p. 4 f. so klar und übersichtlich darstellt. Scheidet man die Versbetonung, wie Guyard sie fordert, aus, so bleibt für den altarabischen Vers, der auch nicht silbenzählend ist, weder Gesetz noch Regel. Es kann daher kaum mit Geyer ohne weiteres behauptet werden, daß die grundsätzliche Analogie der griechischen

1) Ich habe sie schon ZDMG. LXI (1907), p. 430, Anm. 3 ausgesprochen.

2) Vorwort p. V.

3) Im modernen Regez nicht mehr. Vgl. Sachau, Arab. Volkslieder aus Mesopotamien, p. 18 f. (Abhandlungen der Kgl. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1889.)

Metrik mit der altarabischen keines Beweises bedarf<sup>1)</sup>, und am besten wird man vielleicht tun, in Sachen arabischer Metrik Ausdrücke wie Jambus, Trochäus nicht zu gebrauchen oder nur so, daß man sich ihres Doppelsinnes stets bewußt bleibt. — Natürlich stimmt auch im Altarabischen<sup>2)</sup> der Versakzent, wie Guyard ihn ermittelt hat, nicht immer mit dem Sprachakzente überein. Wie Sprach- und Versakzent sich im Altarabischen zu einander verhalten, ersieht man bei Guyard, l. c. VII, 8, p. 304—315 (1876). Die Verschiebungen wie die Übereinstimmungen erklären sich z. T. 10 daraus, daß die metrischen Akzente zwar oft auf einer langen (arabisch: geschlossenen) Silbe liegen (Guyard, l. c. passim), aber nicht bloß auf einer solchen liegen können (vgl. l. c. VII, 7 (1876), p. 548) und daß der Wortakzent zumeist der „Quantität“ folgt, oder wie Brockelmann es ausdrückt: „daß wenigstens bei 15 Gesang und Rezitation der Druck“ (expiratorischer Akzent) „sehr stark vom Ton“ (musikalischer Akzent) „überschattet war“ (Grundriß § 43 a α).

Ein Verdienst Geyer's ist es, daß er mit Nachdruck auf den Unterschied hinweist zwischen der Urgūza und der im Regez- 20 metrum abgefaßten distichoiden Qaṣīde. Jene bildet eine eigene Gattung in der altarabischen poetischen Literatur und hat ihre Vertreter, von denen zwei, *al-'Ajjāj* und sein Sohn *Rūbah*, sie allein gepflegt haben<sup>3)</sup>, während bei anderen Urgūzendichtern, *Du-r-rummah*, *Garir*, *aṣ-Šammāh*, diese nur einen Bruchteil ihrer 25 auf uns gekommenen Werke bilden. In der Behandlung des Verses und des Reimes steht die Urgūza dem dem Sağ' entsprungenen freien Regez näher als die distichoiden Regezqaṣīda. Inhaltlich jedoch geht die Urgūza denselben Weg, den wir in der typischen altarabischen Qaṣīda überhaupt vorgezeichnet finden. Diese, auch 30 wenn im Regez gedichtet, kennt nur Vers- bzw. Halbverspaare; Sinn und grammatische Konstruktion greifen über, vom ersten zum zweiten Hemistich hin; so auch in der distichoiden Regezqaṣīda, von welcher Geyer im Dīwān des Imrūlqais zwei Fragmente nachweist (Ahlw. Nr. 53 f.). Hier überbrückt ein Wort (مَعْتَرَفَات)

35 53, 3) die zwei Vershälften, oder es ist قَدْ 54, 2 von seinem Verbum durch die Halbverscäsur getrennt. Danach richtet sich natürlich auch der Endreim. Die Urgūza hingegen besteht aus Einzel-Regezversen, deren jeder, in der Form selbständig, ein Indi-

1) Vgl. Guyard, l. c. VII, 7 (1876), p. 452. Sachau, l. c. p. 5. Das ist natürlich kein Argument gegen die vielfach vertretene Meinung, daß die altarabische Metrik unter griechischem Einflusse stehen könnte. Kein Volk übernimmt ein Fremdes, ohne es dem eigenen Genius anzupassen; es wäre denn, daß es keinen besitzt.

2) Vgl. Sievers, Metr. Stud. I, § 20 f., 43 ff., 71, 109, 168 ff.

3) Einige Verse in größeren Metren spricht Ahlwardt, Sammlungen II, p. XXXV mit Recht dem 'Ajjāj ab.

viduum darstellt und auch dem Inhalt nach darstellen soll. Es findet seinen Abschluß in sich selbst durch den Endreim, der nicht erst in einem abklingenden Korrelat fällig wird, wie bei der distichoiden Qaṣīda. Der Halbvers ist hier, wie im freien Reǧez, vollwertiger Vers. Und wenn dem Sinne nach ein Übergreifen auf 5 den folgenden stattfindet, so gilt das als verpöntes *taḍmīn* ebenso, wie in der Kāmil- oder Ṭawīlqaṣīda. (Ahlwardt, Sammlungen II, p. LI.)

Geyer unternimmt den Nachweis, daß die von ihm edierten Urgūzen, insoweit die Bemessung nach dem Qaṣīdenschema sie als 10 unvollständig zeigt, nicht etwa als Fragmente gedichtet wurden, sondern höchstens als solche überliefert sind (p. 3), auch dann, wenn sie den Charakter der Improvisation deutlich auf der Stirne tragen (4f.)<sup>1)</sup>. Er befindet sich darin mit Ahlwardt (l. c. p. LI) in vollster Übereinstimmung. Ist damit der Typus der Urgūza 15 auch ihrem Inhalte nach eindeutig bestimmt, darf diese nur als ein Ganzes aufgefaßt werden, zusammengeschweißt aus den überlieferten Bestandteilen der landläufigen Qaṣīda, so kann damit nicht etwa gesagt sein, daß zu ihrer Blütezeit (50—150 d. H., Geyer p. 5) nicht auch irgendwo von dem und jenem „Frag- 20 mente“ im Reǧez gedichtet worden sind, d. h. kurze Improvisationen (ohne Einleitung mit Liebe, Kameel und Wüste), poetische Ausrufe, für welche dies Metrum in ältester Zeit die Regel war. Es muß da eine ununterbrochene Tradition von den 25 allerfrühesten Zeiten bis auf unsere Tage führen; die improvisierten *Zawāmil* der Ḥaḍramiten sind im Reǧezmetrum verfaßt<sup>2)</sup>, ein uraltes Reǧezmaß finden wir einem neuarabischen Trauerruf, einer Art *Mārīya*, zugrunde gelegt<sup>3)</sup>; ‘omānische Kriegslieder bewegen sich in seinem ernstesten Marschtempo<sup>4)</sup>; überhaupt ist Reǧez das übliche Metrum für kurze Gedichte, Kampfrufe<sup>5)</sup>, Spott-, Scherz-, 30 Marsch- und Kriegslieder<sup>6)</sup>).

Diese kurzen isolierenden Versmaße sind aber für die breiten Schilderungen und den mannigfachen Inhalt der Qaṣīda eine wahre Zwangsjacke. Als diese inhaltlich ihre volle Form erlangte, war sie auch schon formell dem Urmetrum, wie dem Urverse Reǧez 35 entwachsen. Dieweil also ‘*Aǧǧāj*, *Rūbah* und Genossen Urgūzen dichteten, gossen sie neuen Wein in alte Schläuche. Eigentlich war auch der Wein nicht sonderlich neu; war doch das Qaṣīden-

1) Der Nachweis gelang besonders gut aus dem vertieften Studium der Rahmenerzählung im *Diwān aš-Šammāʿi*’s.

2) Landberg, *Études sur les dialectes de l’Arabie méridionale*, I. *Ḥaḍramūt* p. 143 ff.

3) Ebda. 202.

4) Ebda. 143 oben; Reinhardt, p. 418 ff.

5) A. Musil, *Arab. Petr.* III, 383 ff.

6) Landberg, *Arab.* III, 45. Socin, *Diw. aus Centralarabien*, Einleitung §§ 23 d. 37.

schema nicht in ihrer Gedankenpresse gekeltert. In der Verbindung dieser Form mit diesem Inhalt lag immerhin das U n g e w o h n t e — und der ästhetische Mißgriff zugleich. Denn beide waren einander so wenig anpassungsfähig als möglich. Daher auch das, was ich die angeborenen Mängel der Urgüza nennen möchte<sup>1)</sup>, ihre stilistischen Risse; die zu Gedankensplittern zerfetzten Perioden, die sich über lange Versreihen ziehen; jene zu nichtssagend, um selbst zu sein, diese nicht mählich sich abrundend: bei jedem Fortschritt des Gedankens spürt man einen Ruck; die Einschießel, die lästigen Wiederholungen — hie und da ein Wortspiel —, die sicher mehr dem Wortschwall zugute kamen als der Gedankenfülle.

Als aber die Verbindung des alltäglichen Inhaltes mit einer möglichst inadäquaten, aber altehrwürdigen Form vollzogen war, sah man darin eine Neuerung. Das gilt nicht so sehr von *as-Sammāḥ*, wenn auch seine Urgüzen mit zu den älteren gehören (Geyer p. 5); auch nicht von *Garir*, dessen Regezzstücke meist im alten *Hijā*-tone gehalten sind (ebda. 3) und gleich denen *as-Sammāḥ*'s meist improvisiert zu sein scheinen (ebda. 4), d. h. Merkmale des alten, freien Regez tragen; auch bilden die Urgüzen dieser Dichter nur einen Bruchteil ihrer Gedichte. Wohl eher kann man's begreifen, wenn *'Aǧǧāǧ* für einen Neuerer gilt<sup>2)</sup>, während *Rūbah* in den Fußstapfen seines Vaters wandelt und diesen *Du-r-rummah* bestiehl. Es wäre literarhistorisch von der allergrößten Wichtigkeit, wenn sich mit Sicherheit feststellen ließe, was *al-'Aǧǧāǧ* und Genossen bewog, sich bei ihrer poetischen Produktion nur des Regezmetrums zu bedienen. Ich glaube, die Frage läßt sich mit aller Bestimmtheit beantworten. Obwohl weder Ahlwardt noch Geyer das Argument benützen, das ich als entscheidend in den Vordergrund rücken möchte, gelangen doch beide zu einem ähnlichen Schluß. Ahlwardt macht des *'Aǧǧāǧ* Lebensgang dafür verantwortlich (p. XLIII l. c.), daß er bei der „altgewöhnten Weise“ verblieb; Geyer folgt wohl demselben Gedankengange, wenn er (pag. 5) von der „echten Kamelreiterdichtung“.

1) Ahlw., l. c. XLIV ff.

2) Von *az-Zafajān*, dem Zeitgenossen des *'Aǧǧāǧ*, wissen wir viel zu wenig, und ob der noch ältere *al-Aǧlab* nur Urgüzen gedichtet hat, steht dahin. Wenigstens ist es aus *Ibn Qoteiba*, ed. de Goeje, p. ٣٨١ nicht zu ersehen; vgl. auch Ahlw., l. c. XLf. *al-'Aǧǧāǧ* nennt sich (Ahlw. p. ٧٦) den wiedererstandenen *al-Aǧlab*; vielleicht bedeutet das, daß er eine unterbrochene Tradition wieder aufnimmt. Übrigens ist hier die Frage nach der Priorität nebensächlich, wie wichtig auch diese von den altarabischen Literarhistorikern behandelt wurden. Was ich weiterhin von den ästhetischen Momenten in der Dichtung des *al-'Aǧǧāǧ* sage, gilt gleich, ob er der Erste war oder nicht,

أول من, wie der durch häufigen Gebrauch entwertete Ausdruck der Alten lautet. Es gilt dann oben von den anderen, wie von ihm. Neben *'Aǧǧāǧ* und *Rūbah* sind *Ibn Qoteiba* ٣٧٢—٣٨١ noch andere Dichter mit dem Beinamen zusammengestellt.

spricht. 'Aǧǧāj dichtet eben nicht bloß im Regezmtrum, er dichtet Urgūzen, und ausschließlich solche. Das ist ein gewaltiger Unterschied, wie oben dargelegt wurde. Der Form nach stand die Urgūza dem uralten, im Saǧ' entsprungenen freien Regez näher als die distichoide Regezqaṣīda; hätte 'Aǧǧāj nur Vorliebe oder Eignung für dieses Metrum besessen, warum dichtet er nie in Verspaaren, warum dichtet er eben unter erschwerenden Reim-Umständen nur Urgūzen? Es kann bloß eine bewußte Rückkehr zum alten, ja zum Ältesten gewesen sein; eine, wie immer angenommene, Vorliebe für das Überwundene, Urwüchsige, 10 scheinbar Primitive in der Form, die auch seine Sprache beeinflußt, sie ins Krause und Wirre verzerrt (Ahlw., l. c. XI, XIII, XLIV). Wir können jetzt schon an al-'Aǧǧāj das gleiche literarhistorische Phänomen beobachten, wie an den altertümelnden Dichtern der 'Abbāsidenzeit, gegen welche sich die wahren 15 Neuerer, etwa Abū Nowās, wendeten. Auch al-'Aǧǧāj wurde ob seiner Weise gering geachtet und angegriffen (Ahlw., l. c. XL). Der wesentliche Unterschied jedoch zwischen ihm und den späteren lag darin, daß diese den althergebrachten Inhalt ihrer Verse verteidigen mußten, al-'Aǧǧāj hingegen ihre äußere Form, ihr Maß. 20 Daher können bei ihm auch nicht jene Beweggründe mitgewirkt haben, welche Goldziher für die 'abbāsidschen Nachbeter der Alten bloßgelegt hat: religiöse und politisch-nationale Triebfedern: der Wahn von der fortschreitenden Verschlechterung der Welt und die Hochhaltung der heidnischen Murúwa; das waren Rücksichten 25 auf den Inhalt der Poesie, welche die Philologen als allmächtige Kritiker unselbständigen Geistern diktieren. Diese Erwägungen werden al-'Aǧǧāj, der als Inhaltskünstler ganz im Beduinentum wurzelt, nie Sorgen gemacht haben, auch wenn er's auf das Kommentiertwerden durch die Philologen abgesehen hatte. Ṭawīl, 30 Kāmil und wie die übrigen Metra alle heißen, waren ebensogut vormohammedanisch und beduinisch wie das nicht distichoide Regez, wenn auch jünger denn dieses. Was ihn also trieb, vom Alten und Gebräuchlichen, in der Form wenigstens, auf noch Älteres zurückzugreifen und diesem zur Alleinherrschaft verhelfen zu 35 wollen, kann nur die Meinung oder künstlerische Überzeugung von seiner Eignung — vielleicht sogar besseren Eignung — als Form gewesen sein; nicht etwa bloß Neuerungssucht, oder der Wunsch aufzufallen allein; denn er war vielleicht nicht der Erste und blieb sicher nicht der Einzige: und daß die Urgūzendichtung bis 40 zu einem gewissen Grade Schule gemacht hat, zeugt für eine „herrschende Meinung“; eine Meinung allerdings, die nicht nur die objektive Betrachtung als irrig erweisen muß, sondern auch die Praxis, die Tatsachen der Literaturgeschichte als irrig erwiesen haben. Die Anpassung des henostichischen Regez an die Qaṣīda 45 gelang nicht. Wäre der Stil eines 'Aǧǧāj oder Rūbah durchgedrungen und herrschend geworden, so hätte das ein einzigartiges

Beispiel der Rückkehr zum überwundenen Standpunkt abgegeben: keinen Fort-, sondern einen Rückschritt: technisch wie formell, und, durch das Technische bedingt, auch inhaltlich. Und damit bleibt nichts übrig, als über den Formkünstler *'Aǧǧāj* als Form-  
 5 verderber den Stab zu brechen.

Das taten schon Dichterkollegen (Ahlw. XLI, XLIII, XLVI) zu seinen Lebzeiten und spätere Sprachgelehrte auch (ebda. XL). Gegen jene wehrte sich *al-'Aǧǧāj* in echt arabischer Weise mit Schimpfreden und selbstüberhebender Prahlerei. Er hätte sie durch  
 10 eine Qaṣīda in einem anderen Metrum bald zum Schweigen gebracht; aber dieses Argument verschmähte er, wohl da es ein Aufgeben seiner ästhetischen Prinzipien bedeutet hätte, einem Eingeständnis seines Unrechts gleichgekommen wäre. Daß er nicht  
 15 fähig gewesen, ein anderes Metrum zu gebrauchen, ist nicht anzunehmen; es soviel andere, minderwertige, zuwege gebracht, kann doch ihm und seiner Sprachgewalt nicht unmöglich gewesen sein.

Doch seine Kritiker behielten Recht, sie erwiesen sich als die besseren Ästhetiker. Ein Phänomen innerhalb des Reǧez-Phänomens  
 20 der arabischen Literaturgeschichte ist es, daß Vater und Sohn, *'Aǧǧāj* und *Rūbah*, dastehen als die Hauptrepräsentanten einer Dichtungsform. Um sie gruppiert sich, wenigstens in der alt-arabischen Anschauung, was an Reǧezdichtern vor und nach ihnen da war. Sie sind nach außen gewissermaßen die offiziellen Vertreter eines Typus, der wohl auch Anklang fand, nicht nur  
 25 Nörgler (Ahlwardt p. XXXVIII, XL). Darum hat Geyer Recht, wenn er von ihm als von einem „Modegebiete“ jener Zeit spricht (p. 3), dem selbst Qaṣīdendichter von Profession, wie *Du-r-rummaḥ*, ein Opfer brachten, indem sie auch Urgūzen dichteten. Nur blieb  
 30 es eben eine Mode und eine kurzlebige, auf wenig Dichter beschränkte obendrein. Denn wenn auch Geyer noch auf einen Urgūzendichter in der 'Abbāsidenzeit<sup>1)</sup> hinweisen kann, so läßt er doch — und das ist ein sehr richtiges Urteil — gleich Brockelmann<sup>2)</sup> die Blütezeit der Urgūzendichtung mit der Herrschaft der  
 35 Omayyaden zusammenfallen; sie starb eines frühen Todes an ihren „angeborenen Defekten“; als eine Eintagsfliege, wenn man die langlebige, in ihren Elementen und ihrem Aufbau unausrottbare typische Qaṣīde zum Vergleiche heranzieht, die in den Köpfen neuarabischer Poeten noch immer spukt. Diese bedienen sich, und nicht ungern,  
 40 des Reǧezmetrums auch zu längeren, altertümelnden Gedichten<sup>3)</sup>; doch schon durch die Art des neuarabischen Reimes stehen diese der distichoiden Reǧezqaṣīde näher denn der wirklich toten Urgūza<sup>4)</sup>.

1) *al-'Umānī*, Ag. XVII, 78 ff.; inhaltlich schon ein moderner Dichter, wie *Abū Nowās*; vgl. Ag., l. c. 81 f. 2) Literaturgesch. I, 59.

3) Socin, Diw. aus Centralar. und Landberg's Sammlungen passim. Vgl. auch Nr. XVIII meiner Dfārtexte.

4) Socin, l. c. Einleitung § 25.

Ich habe im Vorliegenden versucht, von den Wandlungen der Regezdichtung eine kurze Übersicht zu geben, die Bekanntes vielleicht in eine neue Beleuchtung rückt. Zu einem abschließenden Urteile fehlen uns allerdings noch die Sammlungen der übrigen Regezdichter, wie die Nachrichten über sie; ich tat es aber, um den Dank, den wir Geyer für seine mühevollen, von reichen Kenntnissen getragene Arbeit schulden, in den jetzt begreiflichen Wunsch kleiden zu können, daß er uns die noch fehlenden Fragmente (Vorwort III) und Dichter bald gebe und dann eine großzügige Geschichte der Regezpoesie folgen lasse, zu welcher er ja das 10 Material in Händen hat. Es wäre eine würdige Ergänzung seiner hier besprochenen Arbeit.

N. Rhodokanakis.

*Denkmäler ägyptischer Skulptur, herausgegeben und mit erläuternden Texten versehen von Fr. W. Freiherrn von Bissing.* München, Verlagsanstalt F. Bruckmann A.-G. 15 1906—1907. Großfolio. Vollständig in 12 Lieferungen à Mk. 20. (Preis des ganzen Werkes nach Erscheinen der letzten Lieferung Mk. 300.) Erschienen Lieferung 1—6 (Herbst 1907).

Der Münchener Ägyptologe Freiherr von Bissing hat sich 20 im Einverständnis mit der durch gute Reproduktionen bekannten Verlagsanstalt Bruckmann entschlossen, ein auf 144 Tafeln berechnetes Werk herauszugeben, das die typischen Beispiele aus der ägyptischen Skulptur vorführt; sie veröffentlichen eine Auswahl der besten Statuen, Tempel- und Grabreliefs aller Zeiten in Großfolio- 25 Heliogravüren nach den Originalen. Die Tafeln sind insbesondere zum Gebrauch in Vorlesungen bestimmt. Ihr Wert für die Allgemeinheit liegt darin, daß weitere Kreise die altberühmten Werke der ägyptischen Bildhauer endlich in großen Photographien kennen lernen können; bisher kamen meist nur kleine Nachbildungen in die Öffent- 30 lichkeit und sie tragen einen Teil der Schuld an der herrschenden Vorstellung, daß auch die Meisterstücke von kalter schematischer Steifheit seien. Nun ist Gelegenheit gegeben, sich eines Besseren belehren zu lassen.

Bei der Auswahl der Stücke war einerseits die Absicht ent- 35 scheidend, von jedem besonderen Typus ein Beispiel zu geben; ferner sollten nur Arbeiten von künstlerischem Wert aufgenommen werden, nicht handwerksmäßige; endlich sollte die Sammlung all die bekannten Hauptwerke enthalten, auch wenn sie früher schon veröffentlicht waren. Da eine solche Publikation noch nicht gemacht ist und es 40 an zusammenfassenden Handbüchern über den Gegenstand völlig mangelt, war die Auswahl fast ganz dem persönlichen Urteil des

Herausgebers überlassen. Natürlich hätte ein anderer an vielen Stellen andere Stücke gewählt, doch ist ein Abweichen von dem zu Erwartenden oft durch äußere Schwierigkeiten herbeigeführt worden. Das Tafelwerk, das wir durch die Bemühungen von Herausgeber und Verlagsanstalt erhalten, ist für die Geschichte der ägyptischen Kunst eine der wichtigsten Quellen; um so mehr als die bisherigen Publikationen zwar oft die Details in einer für den Archäologen genügenden Genauigkeit zeigten, aber selten den Wert des Gegenstandes als Kunstwerk erkennen ließen.

10

Wie mannigfaltig die dargebotenen Typen sind, möge die folgende Zusammenstellung zeigen <sup>1)</sup>).

### I. Frühzeit und altes Reich.

#### A. *Reliefs* (z. T. archaisch).

15

##### 1. von Königen

a) Grabstein: Taf. 1.

b) Relief (der König als Sieger): Taf. 2. 33<sup>A</sup> T.

##### 2. von Privatleuten

a) Grabrelief: Taf. 18. 18 T. 5 T.

20

b) Scheintür: Taf. 14. 15 und 16 (mit Reliefs). 17. 17 T.

#### B. *Statuen*.

##### 1. König

a) sitzend: Taf. 9. 9 T (Elfenbein). 10 T.

b) stehend: Taf. 12 b (Bronze).

25

c) nur Kopf: Taf. 10. 10 A. 13 (Bronze).

##### 2. Privatleute (z. T. archaisch).

a) Mann sitzend: Taf. 3. stehend: Taf. 5 a. 11. 12 a.  
hockend schreibend bzw. lesend: Taf. 7. 8.

b) Frau stehend: Taf. 5 b. 5 T.

30

c) Ehepaar sitzend: Taf. 4. 4 T. stehend: Taf. 6.

### II. Mittleres Reich.

#### A. *Reliefs*.

1. von Königen: Tempelrelief Taf. 33<sup>A</sup>. 34.

##### 2. von Privatleuten

35

a) Grabrelief: Taf. 35. 34 T.

b) Grabstein: Taf. 32. 33.

#### B. *Statuen*.

##### 1. König

a) sitzend: Taf. 19 a b. 20. 24. 28. 28 T.

40

b) stehend: Taf. 30.

c) nur Kopf: Taf. 27. 56 T.

d) als Sphinx: Taf. 25. 26. 38<sup>A</sup> T. 25 T.

<sup>1)</sup> T hinter der Zahl bedeutet: im Text zu der betr. Tafel; es handelt sich um kleine Autotypien.



2. Königin
    - a) sitzend: Taf. 22. 21 T.
    - b) nur Kopf: Taf. 21.
  3. Privatmann
    - a) sitzend: Taf. 23. 5
    - b) stehend: Taf. 31. 31 T.
    - c) hockend: Taf. 29 T.
  4. Ringergruppe: Taf. 29.
- III. Neues Reich.
- A. *Reliefs* (fast nichts erschienen). 10
- B. *Statuen*.
1. König
    - a) sitzend: Taf. 36. 39 b. 40. 45 (mit Königin). 48. 49. 55. 48 T.
    - b) stehend: Taf. 39 a. 54. 56. 39 a T. 45 T. 48 T. 54 T. 15
    - c) nur Kopf: Taf. 45 <sup>A</sup> T.
    - d) Gruppe: König und Gott: Taf. 46. 46 <sup>A</sup>. 55 <sup>A</sup> (Figuren freistehend).
    - e) als Sphinx: Taf. 37. 38 <sup>A</sup>. 37 T.
  2. Königin: sitzend Taf. 38. 20
  3. Prinzessin: nur Kopf Taf. 45 <sup>A</sup>.
  4. Privatleute
    - a) Mann: hockend lesend: Taf. 44. hockend im Mantel: Taf. 51. 52. 51 T. stehend: Taf. 44 T. mit Götterbild: 55 T. 62 T. 65 T. 25
    - b) Frau: stehend: Taf. 43. 47. 43 T. nur Kopf: Taf. 43 T.
    - c) Ehepaar sitzend: Taf. 41. 42.
  5. Gott
    - a) sitzend: Taf. 46 <sup>A</sup> T.
    - b) stehend: Taf. 53. 57. 53 T. 30
    - c) mit dem König: vgl. 1 d.
- IV. Spätere Fremdherrschaften.
- A. *Reliefs* (fast nichts erschienen).
- B. *Statuen* (nur z. T. erschienen).
1. König 35
    - a) sitzend: Taf. 60 T.
    - b) stehend: Taf. 58 T (Bronze).
    - c) knieend: Taf. 60 T (Bronze).
    - d) nur Kopf: Taf. 60. 61.
  2. Königin: stehend: Taf. 64. 47 T. 48 T. 64 T. 40
  3. Privatleute
    - a) Mann: stehend: Taf. 67 T. knieend mit Götterbild: Taf. 65. 66. nur Kopf: Taf. 62. 63. 67. 67 T.
    - b) Frau stehend: Taf. 59 (Bronze). 59 T. 67 T (Holz).
  4. Gott stehend: Taf. 58. 45

Unter den aufgezählten Typen gibt oft jedes Beispiel eine neue Variante, deren Eigenart der Erfindungsgabe des Bildhauers entstammt; der Künstler hatte für fast jede Arbeit ein ihm überliefertes Schema, aber er hatte auch die Freiheit, dieses nach seinem Geschmack oder dem seines Auftraggebers auszugestalten. Es ist ein reichhaltiges Bild, das sich aus dem vorliegenden Tafelwerk ergibt, wenn auch natürlich bei weitem nicht für jede typische Art der Ausführung ein Beleg beigebracht werden konnte.

Was nun die von v. Bissing getroffene Auswahl der Beispiele anlangt, so geben diese zwar im allgemeinen eine genügende Vorstellung von der typischen Art der Darstellung und auch meist die künstlerisch wertvollsten Stücke, die uns erhalten sind; doch sind mehrfach auffallende Abweichungen zu bemerken. Von den Grabsteinen der alten Könige aus Abydos zeigt Taf. 1 einen in minderwertiger Arbeit; ähnlich bei dem hockenden Schreiber (Taf. 7). Für beide Typen besitzt der Louvre berühmte Beispiele, von denen gute Publikationen zwar gemacht, aber schwer zu erlangen sind. Auch für die übrigen Privatstatuen der Frühzeit und des alten Reiches hätte ein Fernstehender durch andere Beispiele eine günstigere Vorstellung von dem künstlerischen Vermögen der Bildhauer erhalten. Ferner hätte man gern einen Repräsentanten der Statuen von Dienern und Handwerkern gesehen, etwa den Zwerg Chnem-hotep (Kairo). Aber für die gleichzeitigen Königsstatuen sind die schönsten Werke ausgewählt und die Reproduktionen sind vortrefflich gelungen. Es ist freilich bei der photographischen Aufnahme von hohen Statuen schwer zu vermeiden, daß das Gesicht ziemlich klein und von unten gesehen erscheint; v. B. hat diese Verzeichnung mehrfach durch nochmalige Wiedergabe des Gesichtes allein ausgeglichen und gerade diese großen Köpfe sind die prächtigsten Tafeln der ganzen Publikation. Bei den Reliefs aus Privatgräbern ist durch die Wiedergabe von Stücken aus v. Bissing'schem Privatbesitz nicht die günstigste Wirkung erzielt. Das „archaische Relief“ (Taf. 14) zeigt mehr grobe, der Detailausführung entbehrende Technik als gerade Archaismus. Die Scheintüren Taf. 15—16 geben nicht das, was für sie typisch ist (wie Taf. 17 richtig), sondern sie tragen Darstellungen, die zu den Reliefs der Grabwände gehören. Die eigentlichen Grabreliefs sind auf eine einzige Tafel beschränkt (18), und leider fehlt ein Beispiel der Darstellungen des Volkslebens und von Tieren in den berühmten Gräbern, die zu den Meisterwerken ägyptischer Bildhauer gehören.

Bei den Grabsteinen des mittleren Reichs greift v. B. durch Abbildung (Taf. 32) einer Stele im „Volksstil“ aus eigenem Besitz über von den künstlerisch wertvollen Stücken auf die rein archäologisch interessanten: sie ist als Kunstwerk wertlos; die Arbeit hat nur ein wissenschaftliches Interesse, indem sie die Grobheit der Provinzialtechnik zeigt im Gegensatz zur sicheren Stilbildung der Hauptstädte. — Um so Schöneres sehen wir bei den Königsstatuen

des mittleren Reichs. Der Wirkung kommt es hier zu statten, daß gegen Ende der 12. Dynastie die Sitte aufkommt, dem Herrscher nicht wie früher ein idealisiertes Jünglingsgesicht zu geben, sondern seine wirklichen Züge mit allen Unregelmäßigkeiten und den Falten des reifen oder gealterten Mannes nachzubilden. Zu den merkwürdigsten Statuen dieser Art gehören auch die seit Mariette als „Hyksos“ bekannten Figuren, die v. B. als Chonspriester (Taf. 30, die „Hyksos“-büste aus dem Fajjum) deutet oder einer späteren Zeit zuweist (Taf. 56, die „Fischträger“). — Etwas als Plastik Seltenes zeigt Taf. 29: eine Gruppe von zwei sich umfassenden Ringern, voll lebendiger Bewegung, leider grob im Detail. Das Thema ist aus gleichzeitigen Malereien bekannt; die Gruppe als Statue gehört zu den alten Dienerfiguren.

Unter den Königsstatuen des neuen Reichs sind vier Bilder von Thutmosis III. (Taf. 38<sup>A</sup>—40), nach denen man sich eine Vorstellung von den Zügen des großen Eroberers machen kann. Andererseits lehren sie aber auch, wie viel an den meist kolossalen Bildwerken handwerksmäßig ist, und wie viel von dem wirklich Persönlichen durch schematisierendes „Verschönern“ verloren gegangen ist. Auch von der mit bewußter Manier bildenden Plastik Amenophis' IV. in Tell el Amarna sehen wir zwei der schönsten Beispiele (Taf. 45. 45<sup>A</sup>).

Die Gravüre ist gewiß die beste Reproduktion, wenn man ein Kunstwerk als solches wirken lassen will; unter den Tafeln sind denn auch viele ungewöhnlich schöne Blätter. Bei manchen stört ein zu scharfes Licht, das zwischen hell und dunkel wenig vermittelt und die Details beinahe verschwinden läßt. Aber es war natürlich nicht in allen Museen möglich, schwere Stücke für die Aufnahme anders aufzustellen. Es ist auch selbstverständlich, daß bei dem Reproduktionsverfahren etwas von der Schärfe der photographischen Aufnahme zu Gunsten der plastischen Wirkung verloren geht und darin ist es begründet, daß Photographien und auch Lichtdrucke oft mehr von den Einzelheiten, die dem Archäologen wichtig sind, erkennen lassen als die Tafeln der „Denkmäler“.

Mehrfach hat v. B. eine Statue oder einen Kopf en face und en profil abgebildet. Dieses ist gelegentlich sehr willkommen, auch als Grundstock zu einer Ikonographie wertvoll, aber in 4—5 Fällen, wo zwei Tafeln dadurch verbraucht werden, doch nicht lohnend. Eine geschickte Aufnahme hätte genug gelehrt und der übrige Raum wäre für andere wichtige Werke verfügbar gewesen.

Der Text. Zu diesem Tafelwerk hat v. Bissing für jedes Blatt einen besonderen Text geschrieben, der nach der Ankündigung „außer den unerläßlichen äußeren Angaben über den Ursprung und jetzigen Aufenthalt, den Erhaltungszustand, die Maße und das Material der Bildwerke eine kurze kunstgeschichtliche Würdigung bringen soll, sowie die hauptsächlichsten Parallelbildwerke und

Literaturangaben, jedoch mit Ausschluß der nur auf die Inschriften bezüglichen“. Der Text ist nicht einheitlich und nicht jeder Benutzer der Tafeln wird in ihm das Gewünschte finden. Ein ausgedehnter Teil macht keinerlei wissenschaftliche Voraussetzungen; 5 aber gerade die wertvollen, inhaltreichen Abschnitte sind nur dem engsten Fachkreise verständlich.

Zunächst sei der Charakter der für einen größeren Kreis bestimmten Bemerkungen angedeutet. v. B. führt in die Behandlung der Ägyptischen Kunst zum erstenmal in größerem Maßstabe einen 10 Standpunkt ein, der aus anderen Kunstwissenschaften bekannt ist. Er gibt nämlich nicht in erster Linie eine sachliche Beschreibung der Skulpturen, sondern schildert ausführlich den Eindruck, den die Kunstwerke in ihren einzelnen Teilen auf den Beschauer machen; wir hören also oft nicht so sehr eine archäologische Besprechung des 15 Interessanten, als eine eingehende Schilderung der ästhetischen Wirkung aller dieser Dinge auf ein modernes Gefühl.

Einige Beispiele mögen v. B.'s ästhetische Betrachtungsweise veranschaulichen: Text zu Taf. 9 (Statue des Königs Chefred): „Der nicht sehr große Kopf wirkt durch das abstehende Kopftuch fast 20 eckig. Die Nase tritt kräftig und nur leise gebogen aus dem Gesicht hervor. Der dicke Mund ist fast gerade. Die Ohren sitzen, wie oft bei den Ägyptern, etwas hoch. Die Augen sind wohlproportioniert, das obere Lid, mit einer Falte gebildet, vereinigt sich am äußeren Augenwinkel mit dem, wie gewöhnlich, etwas vernachlässigten untern 25 Lid und beide setzen sich dann in einem breiten erhabenen Schminkstrich fort. Ganz ähnlich sind die geschwungenen Augenbrauen behandelt, die oberhalb des Nasenansatzes endigen.“ — zu Taf. 10 (andere Statue desselben Königs): „Im ganzen will mich die Arbeit an der großen Statue etwas schärfer, schneidiger dünken. Der obere 30 Umriß der Kopfhaube ist fast dreieckig, die große Zehe steht zu den anderen weiter ab, am oberen Augenlid ist die Falte mit großer Schärfe angegeben. Aber auch hier ist mehr Fleisch modelliert als das Knochengerüst gegeben: die Wange ist vortrefflich ihrem wechselnden, durch das Material begünstigten Spiel der Oberfläche, die 35 etwas gebogene, kräftige Nase hat stark entwickelte Nasenflügel, der Mund ist oben dick und aufgeworfen, das fleischige Ohr ähnlich vernachlässigt wie bei der Statuette.“ — zu Taf. 11 (der „Dorfschulze“): „Die Bewegung des linken Arms mit dem Spiel der Muskeln, die Schultern und die Art, wie der Hals den Kopf trägt, 40 nötigen uns Bewunderung ab.“ — ferner zu Taf. 67—68: „Die Gebundenheit seiner (des Künstlers) Kunstwerke entbehrte der inneren Notwendigkeit, sie war wie eine Maske, die seine Schöpfungen angelegt hatten und unter immer wieder das neckische Antlitz frischen Lebens hervorlugte.“

45 Unter diesen ästhetischen Beobachtungen sind viele wichtige, z. B. über die Form des Auges, über die Gestalt und die Stellung der Ohren u. a. m.; andere sind wertvoll, weil eben nur ein fein-

fühlender, mit dem ägyptischen und mit anderen Kunststilen vertrauter Beobachter sie machen konnte. Doch sie verlieren an der Stelle und in der Ordnung, in der sie jetzt stehen, viel von ihrem Wert und können nur neben guten Abbildungen anschaulich sein; erst eine zusammenfassende, inhaltlich gegliederte Behandlung würde 5 hierin die wissenschaftliche Betrachtung wirklich fördern.

In den nicht ästhetischen, sondern kunstgeschichtlichen Bemerkungen ist ein Fortschritt die starke Betonung der Motive. Durch die Sonderung und Gruppierung der oft wiederholten Typen wird es leichter, das mannigfaltige Bild zu übersehen, das die ägyptische Kunst uns darbietet; wer hierin Ordnung zu schaffen sucht, 10 leistet eine dankenswerte Vorarbeit.

Kleine archäologische Exkurse bei fast jeder Tafel, angeregt durch irgendwelche Details, die sich auf ihr finden, behandeln die verschiedensten Themen aus der ägyptischen Kunst. Hier lesen wir 15 Angaben über die Einzelheiten der Tracht des Königs, den Schurz, den Schwanz, die Frisuren, die verschiedenen Kronen, die Uräus- schlange an der Stirn usw. Dort hören wir über das Aufkommen gewisser Gruppenkompositionen als Statuen oder in Relief. Dort werden die verschiedenen Gesten der Betenden, dort Sargformen, 20 dort Künstlerpersönlichkeiten gesondert u. a. m. Aber leider sind alle die Beobachtungen, die das Ergebnis jahrelanger Sammelarbeiten sind, regellos nach zufälligen Berührungspunkten über den ganzen Text zerstreut und mit andersartigen durchsetzt. Ein Teil wird naturgemäß an mehreren Stellen wiederholt, ein anderer setzt, da 25 die Tafeln im wesentlichen chronologisch geordnet sind, frühere fort. Für wissenschaftliche Verwertung sind sie sämtlich schwer zugänglich; es ist nur bei ungewöhnlichem Gedächtnis möglich, eine bestimmte Erörterung wiederzufinden, und wer alle Bemerkungen über einen Punkt zusammenfassen will, muß unverhältnismäßige Mühe 30 aufwenden. Dieser Zustand ist um so bedauerlicher, als die Exkurse eine Fülle von Angaben enthalten, die sonst nicht veröffentlicht sind. Sie könnten in geeigneter Zusammenstellung fast als archäologisches Handbuch dienen; jetzt wird nur ein sehr guter Index sie benützlich machen können. 35

Die „äußeren Angaben“ sind sehr sorgfältig gemacht. Auffallend ist, daß oft die Museumsnummern fehlen, auch wenn sie bekannt sind. Wenn in einem nach dem Aufenthaltsort geordneten Verzeichnis aller gegebenen Stücke, das auch aus anderen Gründen wünschenswert ist, das jetzt Fehlende nachgetragen würde, wäre 40 der Mangel ausgeglichen. Die Angaben der Parallelbildwerke und die Sammlung der Literaturangaben sind vollständiger als sie sonst meist gegeben werden; zahlreiche Hinweise auf ähnliche, auch unveröffentlichte Stücke machen die betreffenden Abschnitte zu außerordentlich wertvollen. Aber auch alle diese Angaben stehen zerstreut 45 als gelegentliche Bemerkungen zu dieser oder jener Tafel, oft an versteckter Stelle und zwischen Andersartigem. Wenn nicht ein

sorgfältiger ausführlicher Index sie leicht zugänglich macht, werden viele von ihnen verloren gehen.

Von dem Standpunkt, den v. B. in anderen ägyptologischen Fragen als den rein archäologischen einnimmt, seien nur zwei Punkte 5 erwähnt. Bei der Wiedergabe altägyptischer Eigennamen bedient v. B. sich oft solcher Formen, die nicht gültig sind und die hierin herrschende Verwirrung steigern statt ihr abzuhelpen; er lehnt sich im allgemeinen an griechische Vokalisierungen an, auch wenn sie nicht gebräuchlich sind. Einige Gleichungen (wie Uenephes für 10 König und Athotis für Narmer) sind nicht so gesichert, daß man sie in weiteren Kreisen in Gebrauch wissen möchte. — v. B.'s Chronologie lehnt sich für die ältere Zeit an die französisch-englische Auffassung an im Widerspruch gegen Eduard Meyer und Breasted; v. B. kommt für die 1. Dynastie auf 4500 v. Ch., was um mindestens 15 1000 Jahre zu früh angesetzt zu sein scheint.

Günther Roeder.

*A History of India by A. F. Rudolf Hoernle and Herbert A. Stark.* Cuttack: Orissa Mission Press, 1906. 14, VIII, 232, 16 S. 8°.

20 Es ist sehr zu begrüßen, daß ein Gelehrter wie Hoernle, auf den verschiedensten Gebieten der indischen Altertumskunde als Spezialist tätig und bewährt, sich der mühsamen Aufgabe unterzogen hat, ein kurzes Lehrbuch der indischen Geschichte für indische Schulen zu schreiben. Natürlich mußte dabei auch die 25 neuere Zeit bis zur Gegenwart herab berücksichtigt werden, doch soll auf diesen für indische Leser gewiß besonders interessanten und wichtigen Teil des Werks, der nicht von H. selbst, sondern von seinem Mitarbeiter H. A. Stark in Calcutta herrührt, hier nicht eingegangen werden. Von Hoernle ist nur der ältere Zeitraum 30 der indischen Geschichte bis 1525 n. Chr. auf 85 Seiten behandelt, wozu in der neuesten (3.) Auflage noch eine dankenswerte Einleitung über „The Physical Features of India“ hinzukommt. Bekanntlich hatte schon früher Haraprasad Sastri eine recht lesbare „School History of India“ geboten, gegen die aber das vorliegende 35 Werk, auf den neuesten Forschungen beruhend, besonders in den Datierungen und dann auch in dem freieren Standpunkt des europäischen Gelehrten einen entschiedenen Fortschritt repräsentiert. Mit V. A. Smith's weit umfangreicherer „Early History of India“ traf unser Werk zeitlich beinahe zusammen, erschien aber noch 40 um einige Monate früher: der Plan beider Werke ist ein völlig verschiedener.

Es liegt an dem Charakter dieser Geschichte Indiens als Schulbuch, daß manche Annahmen, namentlich was den ältesten

Zeitraum betrifft, weit apodiktischer ausgesprochen werden mußten, als es dem dermaligen Stand der Forschung entspricht. So wenn H. bis auf die Indogermanen zurückgeht und dieselben nach Südrußland versetzt, so steht dieser besonders durch Schrader vertretenen Annahme doch wohl die Theorie der Germanisten, welche auf die norddeutsche Tiefebene als Ursprungsland zurückgehen, ebenbürtig zur Seite, um von so vielen anderen, ebenso möglichen Hypothesen zu schweigen. Auch die Annahme einer doppelten arischen Einwanderung in Indien, die H. früher in einem ausführlichen Referat über Grierson's *Linguistic Survey* mit linguistischen Argumenten zu erweisen gesucht hat, ist doch wohl noch nicht als feststehende historische Tatsache zu betrachten. Daß Buddha die 12 Nidānas nur seinen vorgerückteren Schülern gelehrt habe, läßt sich auch leichter vermuten, als beweisen. Betreffs der Vase von Piprava hält H. daran fest, daß sie Reliquien von Buddha selbst enthält und setzt die Inschrift um 483 v. Chr. Das wichtige Datum der Thronbesteigung des Königs Kanishka wird auf zirka 125 n. Chr. fixiert, was zwar nicht den Ergebnissen R. G. Bhandarkar's in seinem „Peep into the Early History of India“ entspricht (278 n. Chr.), aber der Wahrheit ziemlich nahe kommen dürfte. Da Begründungen aus Rücksicht auf den Raum nirgends beigefügt werden konnten, so ist auf vier Seiten eine recht brauchbare „List of Recent Writings on the Early History of India“ gegeben.

Daß in einer so gedrängten Darstellung die entfernteren Provinzen wie Kaschmir, Nepal, auch die Insel Ceylon nur gelegentlich gestreift werden konnten, war wohl unvermeidlich. H. hat sich jedenfalls bemüht, ein möglichst vollständiges Bild der politischen nicht nur, sondern auch der kulturellen und literarischen Entwicklung zu bieten, und man hat den Eindruck, daß jeder Satz sorgsam überdacht ist, wenn auch die Verteilung der Hauptzeugnisse der Sanskritliteratur unter die einzelnen von H. statuierten Perioden der indischen Geschichte manchmal etwas anfechtbar sein mag. Der Ton der Darstellung ist ein warmer, sympathischer und steht in angenehmem Kontrast zu älteren englischen Geschichtswerken, wie etwa das bekannte Werk von James Mill (Vater des Nationalökonomien), der mit seiner hausbackenen Strenge unserem gleichzeitigen F. Chr. Schlosser ähnelt, oder selbst das vielgelesene und immer neu aufgelegte, aber doch wohl schon der Anlage nach veraltete umfangreiche Werk von Elphinstone. Unter den 33 Illustrationen sind die zahlreichen Abbildungen von Münzen besonders wertvoll, deren geschickte Auswahl den gewiegten Numismatiker zeigt, wie überhaupt die numismatischen Studien des Verfassers ihm sehr zu statten gekommen sind. Das am Schluß beigefügte „Glossary of Indian Terms“ ist keineswegs unnötig, da Ausdrücke wie Batta, Guddee, Jagir, Nizamat, Patta, Sirdeshmukhi, Thana u. a. auch vielen Indologen nicht ohne weiteres verständlich sein werden. Der Index ist sehr reichhaltig.

J. Jolly.

- (Sammlung F. Sarre.) *Erzeugnisse islamischer Kunst. Bearbeitet von Friedrich Sarre; mit epigraphischen Beiträgen von Eugen Mittwoch. Teil I: Metall.* Mit zehn Tafeln und 54 Textabbildungen. Berlin 1906; Kommissionsverlag Karl W. Hiersemann in Leipzig. X, 82 Seiten fol. 12 Mark.

Mit Recht bedauert Sarre in seinem „Vorwort für den Gesamtkatalog“, daß man bis vor kurzem die künstlerischen Erzeugnisse des muslimischen Vorderasiens nicht ihrer Bedeutung entsprechend geschätzt hat, trotzdem jene sich mit den abendländischen Arbeiten ähnlicher Art in künstlerischer und technischer Hinsicht wohl messen können. Man scheine vergessen zu haben, daß orientalische Luxusgegenstände, vor allem textile Erzeugnisse, die dekorative Formenwelt des Abendlandes teilweise bestimmt haben und z. B. auf die künstlerische Entwicklung der italienischen Malerei von bedeutendem Einfluß gewesen sind. An anderer Stelle<sup>1)</sup> weist Sarre auch darauf hin, daß die muslimische Kunst in ihrer Farbenfreudigkeit, in ihrer ornamentalen Größe vor allem auch geeignet ist, dem modernen Kunstschaffen neue Wege zu weisen. Aber selbst bei diesem hohen Allgemeininteresse war es sogar dem Orientalisten von Fach in Deutschland bis in die letzten Jahre hinein sehr erschwert, sich auf diesem Gebiete gründliche, auf dem Augenschein beruhende Kenntnisse anzueignen.

England und Frankreich sind infolge ihrer jahrhundertlangen Beziehungen zum Orient besser daran; dort sind die staatlichen Museen im Besitze von hervorragenden Schätzen. Neuerdings wendet sich auch in Amerika der private Sammeleifer der Kunst des muslimischen Orients zu. Weitere Kreise wurden hauptsächlich damals interessiert, als im Jahre 1903 die „Exposition des Arts Musulmans“ die reichen Schätze aus dem Pariser Privatbesitz zugänglich machte. In Deutschland hat man dagegen diesem Kunstzweige weniger Beachtung geschenkt. Erst Julius Lessing hat im Berliner Kunstgewerbemuseum eine reiche Sammlung orientalischer Stoffe und türkischer Wandfliesen zusammengebracht. Was sonst im Besitze der Museen ist, lagert zum größten Teile in den Magazinen und ist dem Studium nur schwer oder überhaupt nicht erreichbar. Schuld daran tragen z. T. allerdings die lokalen Verhältnisse, z. B. der Platzmangel in der bis jetzt nur provisorisch untergebrachten Vorderasiatischen Abteilung, von der nur wenige wissen, daß sie auch hierhergehörige Gegenstände enthält (selbst Sarre vergißt, sie zu erwähnen). Dabei wird die Gefahr immer größer, daß durch das kaufkräftige Interesse europäischer und

1) „Kunst und Künstler“ 1904, S. 22.



amerikanischer Privatsammler die Preise so sehr steigen, daß bei noch längerem Warten die muslimische Kunst Vorderasiens und Persiens in dem geplanten großen Asiatischen Museum Deutschlands zu schlecht wegkommt. Eine vorläufige Unterkunft hat Wilhelm Bode für die gesamten Kunsterzeugnisse der islamischen Kultur im Anschluß an die Prachtfassade von Mschatta im Kaiser Friedrich-Museum geschaffen. Das heißt, vorläufig sind dort weniger Gegenstände aus Museumsbesitz aufgestellt: den eigentlichen Kern bildet vielmehr die Sammlung Sarre, welche der Besitzer leihweise überlassen hat. Wir sind Professor Friedrich Sarre überaus dankbar, daß er auf diese Weise seine prächtige und reiche Privatsammlung unserem Studium zugänglich gemacht hat, zumal auch damit dem eignen Sammeleifer unserer Museumsverwaltung ein mächtiger Anstoß gegeben ist.

Sarre hat seit 1895 zu wiederholten Malen Persien und das ganze Gebiet der islamischen Kultur, von Indien und Turkestan bis nach Spanien bereist. Wenn ihm dabei auch die muslimische Architektur im Vordergrund des Interesses stand, so hat er bei der Gelegenheit doch eine solche Fülle von Beispielen älterer Kunstfertigkeit gesammelt, daß sie, durch Erwerbungen auf dem europäischen Kunstmarkt ergänzt, einen guten Überblick über die Gesamtentwicklung gewähren. Schon im Frühjahr 1899 veranstaltete Sarre im Berliner Kgl. Kunstgewerbemuseum eine Sonderausstellung, welche die Ergebnisse seiner Reisen in Kleinasien und Persien, sowie Aufnahmen und Erwerbungen von Kunstgegenständen umfaßte. Nachdem nun im Kaiser Friedrich-Museum (zumal im Erdgeschoß Saal 10) seiner Sammlung ein dauerndes Heim geschaffen ist, hat Sarre es zu unserer großen Freude unternommen, in einem ausführlichen illustrierten Kataloge die ausgestellten Gegenstände zu beschreiben.

Der Katalog zerfällt in drei Teile; der erste behandelt das Metall, der zweite die Keramik, der dritte Glas, Miniaturmalerei und Textilkunst. Nicht nur Beschreibung eines jeden Gegenstandes, sondern auch Vergleichsmaterial und Literaturnachweise enthält der Katalog, der sich zu einem Handbuche der persisch-islamischen Kunst erweitert; sehr wichtig ist auch, daß Eugen Mittwoch sich der Entzifferung des inschriftlichen Materials unterzogen hat und somit jedesmal Text und Übersetzung der Inschriften mitgeteilt werden konnte.

Bis jetzt ist nur der erste Teil erschienen: „Metall“. Er beschreibt 203 Stücke aus der Sammlung<sup>1)</sup>. Die hervorragendsten sind auf besonderen Tafeln, ein großer Teil der Gegenstände ist im Text wiedergegeben worden; dabei hat Sarre die Stücke teil-

1) Einige wenige Gegenstände sind ausgestellt, ohne daß ich sie im Katalog finden konnte; andererseits sind aus Raumangel manche beschriebenen Stücke vorläufig in Schränken untergebracht.

weise zeichnen lassen, um charakteristische Dekorationsformen und Details, Meistermarken usw. klarer, als es auf mechanischem Wege möglich wäre, zum Abdruck zu bringen. Im Ganzen 53 Abbildungen im Text und zehn auf das sorgfältigste ausgeführte Tafeln. Wer die Schwierigkeiten kennt, die sich bei der mechanischen Wiedergabe von Metallstücken zeigen, wird die Sorgfalt bewundern, mit welcher zumal auf den Tafeln einige der prächtigsten Stücke reproduziert sind. Den einzelnen Gruppen sind kurze Einleitungen vorausgeschickt, welche allgemeine Bemerkungen über Technik, Herkunft und besondere charakteristische Merkmale enthalten. Die einleitend verzeichnete Literatur hat neuerdings eine wichtige Bereicherung erfahren durch das „Manuel d'art musulman“, welches 1907 in Paris erschienen ist, Librairie Alphonse Picard et fils; dort zumal Bd. II „Les arts plastiques et industriels“ par Gaston Migeon (conservateur des objets d'art du moyen âge au musée du Louvre).

Die ersten vier Stücke der Sammlung sind vor-islamische Arbeiten. Vgl. zu dem prächtigen Feldzeichen Nr. 1 Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Bd. VI, wo H. Schäfer über „assyrische und ägyptische Feldzeichen“ handelt.

Nr. 5—13 sind früh-islamische Arbeiten mit Gravierung und Reliefschmuck, doch ohne Tauschierung; meist gegossene, seltener getriebene Arbeiten schwerer, einfacher Form, vor allem aus Turkestan. — Nr. 15—17 Arbeiten des 12.—13. Jahrh. mit Reliefschmuck, Gravierung und spärlicher Tauschierung in Kupfer und Silber; vor allem senkrecht gerippte Kannen mit in hohem Relief herausgearbeiteten Löwen und Vögeln. Die frühesten bekannten Arbeiten scheinen nicht in Mossul, sondern auf dem armenischen und nordpersischen Hochlande gefertigt zu sein. — Nr. 18—43 Arbeiten des 13.—14. Jahrh. mesopotamischer oder persischer Herkunft mit Gravierung und Silbertauschierung; auf die vollständig mit Silber ausgelegten Buchstaben sind häufig Menschenköpfe und Figuren eingezeichnet. Der Atabek Lu'lu' von Mossul (1233—1259 n. Chr.) scheint die künstlerische Entwicklung besonders gefördert zu haben. — Nr. 44—58 Arbeiten des 14. Jahrhunderts persischer Herkunft mit Gravierung, Silber- und Goldtauschierung; mit figurenreichen Kompositionen und kleinblättrigem Pflanzenwerk.

Nr. 59—78a Arbeiten des 14.—15. Jahrh. syrischer und ägyptischer Herkunft mit Gravierung und Silbertauschierung. Das Betonen des Ornamentalen und der Schrift charakterisiert diese Zeit im Gegensatz zum Figürlichen. Die sunnitische Reaktion hat eben schon durch Waffengewalt unterstützt ihr Haupt erhoben. Das Anbringen europäischer Wappenschilder beweist, daß man schon für Europa, besonders für Venedig, arbeitete. — Nr. 79—95 Arbeiten des 16.—18. Jahrh. persischer, zentral-asiatischer und ägyptischer Herkunft, mit Gravierung und, in seltenen Fällen, mit

Tauschierung. — Nr. 96—101 Arbeiten des 15. und 16. Jahrh., von Orientalen oder unter orientalischem Einfluß in Venedig gearbeitet; zumal von Mahmūd el Kurdi und den Meistern Kāsim und Muḥammed; ohne figürliche Darstellungen oder Inschriften; in Linienführung und in der äußeren Form zeigt sich allmählich 5 europäischer Einfluß.

Nr. 102—140 indische Arbeiten. Die muslimischen Inder verwenden Kupfergeräte, während die Hindus messingartiges Gelbkupfer vorziehen. Es entwickelt sich die Kuft-Arbeit und die Bidri-Arbeit als besondere Techniken; charakteristische Gefäßformen 10 sind die Huka und die Lota. — Nr. 141—169 Metallarbeiten verschiedener Technik und Bestimmung, teils für den christlichen Kult, teils als Schmuck- und Gebrauchsgegenstände in Kleinasien, Persien und Zentralasien dienend. — Nr. 170—203 geben zum Schluß Waffen kaukasischer, persischer, türkischer, indischer und 15 zentralasiatischer Herkunft, wobei Sarre auf die Sammlung des Kgl. Zeughauses in Berlin verweist, welche eine erschöpfende Übersicht über die Entwicklung der orientalischen, speziell der persischen und türkischen Waffen gibt.

Seite 67—82 folgt ein sehr nützlicher und mit aller Sorgfalt 20 ausgearbeiteter Epigraphischer Anhang von Eugen Mittwoch. Hier werden die Inschriften im Zusammenhang besprochen. Zuerst von den Gefäßen für Herrscher, dann von denen für hohe Würdenträger; Segenswünsche und Ruhmesworte; Inschriften in Versen; Inschriften religiösen Inhalts; Künstlernamen. 25

Der ganze Katalog bietet uns auf diesem so wenig bearbeiteten Gebiete ein äußerst wertvolles Hilfsmittel unsers Studiums. Hoffen wir, daß die folgenden Teile auch recht bald erscheinen.

Anhangsweise sei es mir gestattet, bei dieser Gelegenheit einen dringenden Wunsch auszusprechen, den ich schon lange, zumal der 30 Berliner Museumsverwaltung gegenüber, auf dem Herzen habe. Wir brauchen für die orientalischen Sammlungen die Unterstützung weiterer Kreise. Damit aber das Interesse in geeigneter Weise geweckt werde, dazu würden in allererster Linie knappe, verständlich geschriebene Führer durch die einzelnen Museumsgebiete dienen, 35 die zudem illustriert sein müssen. Die ägyptische Abteilung hat solch ein „Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse“ mit 83 Textabbildungen; aber der Preis von 3 Mk. ist für den Museumsbesucher zu hoch. Was aber soll der Nichtfachmann mit den etwas abseits liegenden Kunstgebieten 40 machen, wenn er im Hauptführer nur zwei oder drei Seiten mit ein paar allgemeinen Worten findet? Das Britische Museum bietet in seinen für 1 s. käuflichen Guides gute Vorbilder. Übrigens hat auch Sarre diesen Übelstand wohl schon empfunden; denn er läßt in seiner Sammlung zu dem angemessenen Preise von 1 Mk. 45 einen mit 15 z. T. farbigen Illustrationen und einer farbigen Tafel

ausgestatteten Sonder-Abdruck aus der Zeitschrift „Kunst und Künstler“ 1904 unter dem Titel „Persisch-arabische Kunst“ verkaufen. Es ist sehr zu wünschen, daß auch unter den offiziellen Publikationen bald solche Hefte erscheinen, die zu mäßigem Preise zugleich dem Fachmanne eine Erinnerung an das Gesehene, dem Fremdlinge aber eine gute Einführung in das Kunstgebiet gewähren, aus dem ihm das Museum die besten Proben vorführen will.

Traugott Mann.

---

## Kleine Mitteilungen.

Note on the Āndhra king Caṇḍasāta. — The history of the Āndhras has been discussed by Mr. Vincent Smith in this Journal for 1902 and 1903 and later on in his *Early History of India*<sup>2</sup> pages 194 seq. The last but one of the kings of the dynasty is here given as Candra in accordance with the Viṣṇu Purāṇa, and in his *History* (p. 202) the author remarks that "the real existence of Candra Śrī is attested by the discovery of a few leaden coins bearing his name", referring the reader to his *Catalogue of the Coins in the Indian Museum, Calcutta* (Oxford 1906, p. 209). The coins here referred to are very well known. Mr. 10 E. Thomas (*Indian Antiquary* IX, 64) describes three copies, and gives the legends as [ra]ño Vasītho(thi)putasa siri-Caṇḍasatasa, [ra]ño siri-Caṇḍa, and raño siri-Caṇḍasatasa, respectively. Sir A. Cunningham (*Coins of Ancient India*, London 1891, p. 110, Pl. XI, 13. 14) has two copies. He reads the legends rājña Vasi- 15 thiṇputasa siri-Vadasatasa and rājña siri-Vadava[tasa], respectively. The Indian Museum in Calcutta possesses only one example which Mr. Smith (l. c.) reads sar[i] Caṇḍasāta[kaṇi]. At the same time he informs us that Professor Rapson in his unpublished British Museum Catalogue of Āndhra coins points out that Caḍa and not 20 Vaḍa is the proper form of the name. That this is so, is, I think, evident from the published facsimiles. In Mr. Smith's Catalogue, it is true, the reproduction of the Caḍa coin has been forgotten in the plate. But the legends on the two coins illustrated by Cunningham are clearly raño V[ā]s[i]th[i]putasa s[i]r[i]-Caḍa- 25 sātasa and [ra]ño siri-Caḍa . . . . respectively. As far as can be made out from the coins, the proper form of the name of this king is accordingly Caḍasāta, and I am unable to see why Mr. Smith prefers the form Candra. The forms of the name given in the Purāṇas are not at all in favour of this supposition. *Candra*, it 30 is true, occurs in the Viṣṇu and Bhāgavata Purāṇa, but the Matsya has Caṇḍa and the Vayu *Danḍa*<sup>1</sup>), and this last form cannot well be explained as a corruption of Candra. I, therefore, think that Caṇḍa is the correct form of the word. Caṇḍa was of course a

<sup>1</sup>) I quote from Bhandarkar's note in *Gazetteer of the Bombay Presidency*, Vol. I, Part II, Bombay 1896, p. 164.

Sātakarṇi, but this fact does not justify us to make the *Caḍasāta* of the coins stand for *Caḍa Sātakarṇi*, though it might be urged that consideration of space would make such an abbreviation quite natural. I am, however, able to quote an instance where the form  
 5 *Caḍasāta* has been used, though no such consideration existed. I am indebted to Mr. A. Rea, to whose zeal and acumen we owe so many important archaeological discoveries, for this information.

At Kodavolu near Chandurti in the Pittapur taluk, Kolanka Estate, Godavari District, Mr. Rea found on a hill called *dānam*  
 10 *dibba* or "mount of wealth" some structural remains which he thinks are a Buddhist *stūpa* and perhaps other buildings. Close to the mount were three rectangular wells cut in the solid rock. They were filled with earth to within a few feet from the surface. The local tradition is that these wells were used for storing water  
 15 or grain. On the inner side of one of them is an inscription in Brāhmī characters. The estampages and photographs I have seen do not make it possible to read the whole with certainty, but everything of importance can be made out.

The inscription covers a space 21" × 18", and the height of  
 20 the individual letters is 1 1/2"—4" (a). The alphabet is of the same character as in the Nāsik inscriptions, and may be assigned to the end of the second or the beginning of the third century A. D. The language is Prākṛit. The palatal *ś* occurs in l. 5. The inscription is distributed over six lines and it runs,—

- 25           1. *śidham raṇo Vasīṭhi-*  
               2. *putasa sāmī-siri-*  
               3. *Caḍasātasa [savacha]re*  
               4. 10 3(?) *he pa 3 diva [dasame?]*  
               5. *amacasa [bhū]miveśo [dhamena]*  
 30           6. *thāpito.*

Success. In the 13th(?) year of the king *svāmīn śrī-Caḍasāta*, the son of *Vasīṭhī*, in the third fortnight of winter, on the tenth(?) day, the earth-dwelling of the minister was rightly established.

35           The term *bhūmiveśa* is not known from other sources. I have asked Mr. Rea if the wells found by him can be graves, and he thinks that quite possible. It is however better to suspend judgment till the site has been excavated.

The inscription here mentioned has been found in the Godavari District, and as far as I know, all the coins of *Caḍasāta* have  
 40 been discovered in the same neighbourhood. It, therefore, seems necessary to infer that he belonged to the eastern branch, and we have no indication that he ever ruled in the western Āndhra country.

Sten Konow.

Die Sāṃkhyasūtras. — R. Garbe hat bewiesen, daß die Sāṃkhyasūtras ein modernes Werk sind (die Sāṃkhyā-Philosophie S. 69 f.; Sāṃkhyā und Yoga — im Grundriß — p. 8). Ich glaubte annehmen zu müssen, daß es zwar eine moderne Kompilation, aber mit Benutzung alter Bestandteile sei (Gött. gel. Anz. 1895, S. 210 f.). Ein Argument zur Entscheidung der Frage, und zwar zu Gunsten der Garbe'schen Ansicht, läßt sich der Upamitibhavaprapaṇcā kathā, welche von Siddharṣi 906 n. Chr. vollendet wurde, entnehmen. Ich lege dasselbe im Folgenden vor.

Im 4. Prastāva seines Werkes gibt Siddharṣi eine Skizze der sechs Darśanas. Das Nyāyasystem beschreibt er durch möglichst wörtliche Anführung der wichtigsten Sūtra, ebenso das Vaiśeṣikasystem, wobei jedoch einige Definitionen aus dem Prasastapāda Bhāṣya gegeben werden. An dritter Stelle steht der Sāṃkhyā-darśana-saṃkṣepārtha. (S. meine Ausgabe in der Bibl. Ind., S. 667.) Obschon nun die einzelnen Sätze genau wie Sūtras aussehen, ist doch kein einziger in den Sāṃkhyasūtras enthalten. Wir müssen nun folgendermaßen schließen. Hätte ein Sāṃkhyawerk in Sūtras vorgelegen, so würde Siddharṣi es sicher benutzt haben, wie er es beim Nyāya und Vaiśeṣika getan hat. Wären ferner die Sāṃkhyasūtras mit Benutzung eines älteren Sūtrawerkes entstanden, so würden sicher einige der grundlegenden Sätze aus diesem in jene übergegangen sein und sich bei Siddharṣi finden. Da dies aber nicht der Fall ist, so sind auch die zu diesem Schluß führenden Voraussetzungen wenigstens unwahrscheinlich.

Siddharṣi hat also wohl jene Sūtra-ähnlichen Sätze selbst gebildet, wobei er einigemale Haribhadra's Ṣaḍdarśanasamuccaya benutzt hat, wie man sich durch Vergleichung der vorzüglichen von Dr. Suali besorgten Ausgabe dieses Werkes in der Bibl. Ind. überzeugen kann.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch erwähnen, daß das von Garbe in der Preface p. VIII zu Sāṃkhyā Sūtra Vṛtti angeführte Indizium für das Alter Aniruddha's, nämlich Aniruddha's Benutzung des Wortes *vyatibheda* in *utpalapatrasatavyatibhedavat*, das erst aus dem Sāhitya Darpaṇa bekannt war, hinfällig ist; denn derselbe Ausdruck *utpaladulaśatavyatibhedavat* findet sich schon im Nyāya-vārtika p. 37 der Ausgabe in der Bibl. Ind. und geht also in das 6. Jahrhundert zurück.

Hermann Jacobi.

Zu Suttanipāṭa 440. — Der Bodhisattva, Māra's Versuchen zurückweisend und zum Kampf gegen seine Heerschaaren entschlossen, sagt:

*esa mūñjaṃ parihare dhir atthu idha jivitaṃ |  
saṃgāme me mataṃ seyyo yaṇ ce jive parājito ||*

Ich wiederhole hier nicht, was der einheimische Kommentar, Windisch, Māra und Buddha, 17 f., ich, ZDMG. LII, 663 Anm.

über die schwierigen drei ersten Worte gesagt haben. Zuletzt hat sich mit ihnen Pischel in seinem inhaltreichen Aufsatz „Ins Gras beißen“, Berl. Sitzungsber. 1908, 459 ff., beschäftigt<sup>1)</sup>. Er übersetzt: „Ich verschmähe das Schilfrohr“; es handle sich um „das  
 5 Bild des Kriegers, der sich in Lebensgefahr des Schilfrohrs zur Rettung bedient“ (nämlich als Zeichen, daß er um sein Leben bittet).

Mir scheint für die Erklärung der Worte den Weg zu zeigen, daß die beiden charakteristischen Elemente der Stelle, *pari-hr* und *muñja*, in vedischen Texten mehrfach nebeneinander erscheinen,  
 10 stehend genug, um diesen Parallelstellen entscheidendes Gewicht zu verleihen. Ich führe an:

Gobhila II, 10, 37 *triḥ pradakṣiṇaṃ muñjamekhalāṃ pariḥaran.*

Kātyāyana Śraut. II, 7, 1 *muñjayoktreṇa trivṛtā pariḥarati.*

Vgl. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer 59, Anm. 5.

15 Śatapatha Brāhm. III, 2, 1, 10 *atha mekhalāṃ pariḥarate.*

§ 13 *muñjavalśenānvastā bhavati.* § 14 *tāṃ pariḥarate.*

Die Sammlung würde sich wohl leicht vermehren lassen. Aber schon diese Stellen scheinen mir genügend zu erweisen, daß es sich im Suttanipāṭa um einen *muñja*-Gürtel handelt, und daß *pari-hr*  
 20 nicht „vermeiden“, „verschmähen“, sondern „(den Gürtel) umlegen“ bedeutet.

Der umgelegte Gürtel konnte dem Umgürteten mystische Kraft mitteilen. Die untereinander eng verwandten, aus dem profanen Dasein mystisch herausgehobenen Zustände des Brahmanenschülers  
 25 und des Opferers resp. seiner Gattin wurden eingeleitet u. A. durch Umlegen eines Gürtels, der am Schlusse der weihevollen Zeit abgenommen bzw. zur Tilgung des ihm innewohnenden Fluidums ins Wasser geworfen wurde<sup>2)</sup>. Noch näher an die im Suttanipāṭa vorliegende Situation führt heran, daß es für Abhicārahandlungen eine  
 30 Dīkṣā gibt, bei der ein Hauptritus darin besteht, daß der Verrichter des Zaubers sich einen Gürtel umbindet (Kauśika Sūtra 47, 14 ff., Caland, Altindisches Zauberritual 160 ff.), welcher im zugehörigen Atharvantext (Av. VI, 133, 2) als *īṣiṇām āyudham*, als *viraghnī* bezeichnet wird; der Zaubernerde sagt in Bezug auf diesen Gürtel  
 35 und auf seinen Feind *andāyinaṃ mekhalayā sināmi*. Es wäre von Interesse, die Rolle des Gürtels sowie die des Schilfgrases (*muñja*) im indischen Glauben weiter zu verfolgen. Für jetzt unternehme ich das nicht und begnüge mich, die hier betrachteten drei Worte, die der Bodhisattva spricht, zu paraphrasieren: „Möge  
 40 er (Māra) immer seinen Muñjagürtel umnehmen, der im bevorstehenden Kampf ihm Sieg bringen soll“. H. Oldenberg.

1) S. dort auch die Lesarten von Lalitavistara und Mahāvastu.

2) Über Verwandtschaft der Geweitheit des Opfers und Schülers siehe meine „Religion des Veda“ 409. Die Zeugnisse der Ritualliteratur über die Umgürtung und das Abtun des Gürtelzaubers sowie die Sprüche über die Zauberkraft des Gürtels dürfen als bekannt vorausgesetzt werden.



## Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre wichtigere Werk eingehend besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Echos d'Orient. 11<sup>e</sup> année, no. 71: Juillet 1908; no. 72: Sept. 1908. Paris.  
Rivista degli studi orientali. Anno I. — Vol. I. Fasc. 3. 4. Roma:  
E. Loescher & C., Lipsia: O. Harrassowitz, 1908.

\*Université Saint-Joseph Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale. III, Fasc. I. Paris: P. Geuthner, London: Luzac and Co., Leipzig: O. Harrassowitz, 1908. 479 S., 7 Taf. 22 fr.

\**Brockelmann, Carl* — Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. In zwei Bänden. I. Band: Laut- und Formenlehre. Berlin, Reuther & Reichard, 1908. XV, 665 S. gr. 8°. 32, geb. 34,50 M.

\**Brockelmann, Carl* — Kurzgefasste vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen. Elemente der Laut- und Formenlehre. (Porta Linguarum Orientalium XXI.) Berlin, Reuther & Reichard, 1908. XII, 314 S. 8 M.

L'Astrologie Chaldéenne. Fasc. 3. Le Livre intitulé «*enuma* (Anu) ilu *Bêl*» publié, transcrit et traduit par *Ch. Virolleaud*. Texte cunéiforme, Ishtar. Paris, P. Geuthner, 1908. 66 (+ 2) S. gr. 8°.

The Book of Exodus with Introduction and Notes by *A. H. Mc Neile*. London, Methuen & Co. (1908). (In: Westminster Commentaries, ed. by *Walter Lock*.) CXXXVI, 247 S. 10 s. 6 d.

*Baraitha di-Mlecheth ha-Mischkan*. Tannaitischer Kommentar zu den Vorschriften über den Bau des Heiligtumes . . . Kritisch beleuchtet und erläutert von *M. Friedmann*. (In: XV. Jahresbericht d. israel-theolog. Lehranstalt in Wien f. d. Schuljahr 1907/1908.) Wien 1908. V, 98 S.

*Thomsen, Peter* — Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur. Auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet. I. Band: 1895—1904. Leipzig u. New-York, Rud. Haupt, 1908. XVI, 204 S.

*Rosanes, Salomon A.* — Geschichte der Juden in Türkei [sic] vom Jahre 1300—1520 nach gedruckten und handschriftlichen Quellen, nebst einem Verzeichnisse der hebr. Bücher, welche bis 1520 in der Türkei gedruckt wurden, von *N. Forges* mit Ergänzungen von *A. Marx* und vom Verfasser. (Hebräisch.) Husiатыn, in Komm. bei L. Schwager & D. Fränkel, 1907. 234 S. 6 M.

- Studia Syriaca.** Fasc. II. Apocryphi Hypomnemata Domini Nostri seu Acta Pilati antiqua versio syriaca quam nunc primum edidit latine vertit atque notis illustravit *Ignatius Ephraem II Rahmani* patriarcha Antiochenus Syrorum. Typis patriarch. in Seminario Scharfensi in Monte Libano. MCMVIII. 23, 38 S. (Zu beziehen durch O. Harrassowitz, Leipzig.)
- \***The Nakā'id of Jarīr and al-Farazdaq** edited by *Anthong Ashley Bevan*. Vol. II. Part I. P. ٥٢٩—٧١٨ + VI S.
- Sechster Band des Kitāb Bagdād von *Aḥmad ibn abī Tāhīr Taifūr*. Herausgegeben und übersetzt von *H. Keller*. I. Teil: Arabischer Text. Leipzig, O. Harrassowitz, 1908. 382 S. autogr. 12 M.
- Armbruster, C. H.** — Initia Amharica. An Introduction to spoken Amharic. Part I. Grammar. Cambridge, University Press, 1908. XXIV, 398 S. 12 s. net.
- Acta martyrum.** Ediderunt [et] Interpretati sunt *I. Balestri* et *H. Hyvernāt*. (Corp. script. christ. orient. — Scriptorum copticarum, ser. III, t. I, I.) Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1907 u. 1908. 252 u. 152 S. 13,20 + 6 M.
- Charpentier, Jarl** — Studien zur indischen Erzählliteratur. I. Pāccekabuddhage-schichten. (Uppsala Universitets Årsskrift 1908. Filosofi, Språkvetenskap . . . 4.) Upsala 1908. IX, 174 S.
- Bacher, Wilhelm** — Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrānī. (Sonderausg. a. d. Jahresber. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest f. d. Schuljahr 1908/9.) Strassburg i. E., K. J. Trübner, 1908. S. 125—206. 1,80 M.
- Gibb, E. J. W.** — A History of Ottoman Poetry. Vol. V. Edited by *Edward G. Browne*. London, Luzac & Co., 1907. VIII, 251 S. 15 s. net.
- Hellenismus.** Monatliches Organ des griechischen National-Vereins „Hellenismos“ hrsg. von den in Deutschland und Oesterreich lebenden Griechen. Verantw. Redakteur *S. Moraitis*. 1. Jahrg., 1. Heft. Leipzig, G. Kreysing, 1908. Abonnement jährlich 6 M.
- Kasasis, Neokles** — Griechen und Bulgaren im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Autoris. Übersetzung. Leipzig, B. Liebisch, 1908. 139 S.
- Inscriptions et pièces de chancellerie chinoises de l'époque mongole.** (Seconde série.) Par *Edouard Chavannes*. Extrait du «*T'oung-pao*», Série II, Vol. IX, No. 3. Leiden, E. J. Brill, 1908. 134 S. u. 30 Taf.
- The Journal of the Siam Society.** Vol. IV. (Part I. II. III.) Bangkok 1907. (Leipzig: O. Harrassowitz.) Jahrg. 25 M.
- Bingham, Hiram** — A Gilbertese-English Dictionary. Boston, American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1908. VIII, 179 S.

Abgeschlossen am 5. XI. 1908.

## Ruyyaka's Alamkārasarvasva.

Übersetzt von

Hermann Jacobi.

(Schluß.)

156 Wenn nach der Analogie vom Stock und Zuckerplätzchen sich eine bestimmte Sache von selbst ergibt, (so ist das die Figur) Arthāpatti (selbstverständliche Annahme).

<sup>1)</sup>[Der Zustand von einem Stock und einem Zuckerplätzchen 5 heißt *daṇḍāpūpikā*, gebildet mit dem Taddhita-Suffix *aka* f. *ikā* (*vuñ*) nach Pāṇ. V, 1, 133 *dvandvamanojñādibhyaś ca*, wobei das Wort nicht Vrddhi nimmt als unter den *gaṇu prṣodarādi* fallend, wie in *ahamahamikā* usw.; so sagen einige. Andere aber erklären: *daṇḍāpūpikā* heißt diejenige Maxime, in welcher *daṇḍa* und *apūpa* 10 vorkommen; wie *ahamahamikā*, in der Bedeutung „daß ich es vermöchte, daß ich es vermöchte!“, ist es mit dem besitzanzeigenden *ka*, *iku* (*than*) gebildet (cf. Pāṇ. V, 2, 115 f.). Andere erklären, *daṇḍāpūpikā* sei „wie *daṇḍa* und *apūpa*“, und nehmen nach Pāṇ. V, 3, 96 *ive pratīkṛtau* das Suffix *kan* an]. 15

Hier ergibt sich nämlich aus dem Benagen eines Stockes durch eine Maus als selbstverständlich, daß das bei jenem liegende Zuckerplätzchen (von ihr) gefressen worden sei; diese Maxime wird mit dem Namen *daṇḍāpūpikā* belegt. Und wie sich hier aus dem Benagen des Stockes das Fressen des Kuchens als selbstverständlich 20 ergibt, ebenso folgt, wenn eine Sache eingetreten ist, eine andere Sache aus der Sachlage, die darin besteht, daß derselbe Modus 157 zugrunde liegt<sup>2)</sup>: das ist Arthāpatti. Und das ist kein syllogistischer Schluß, weil die Gleichheit des Modus keine (tatsächliche) Verbindung (zwischen *hetu* und *sādhyā*) ist, und ohne eine solche kein 25

1) Die eingeklammerte Stelle ist handgreiflich eine Glosse. Grammatische Erörterungen, dazu so lange, wirre und lahme, sind nicht in der Art unseres Autors; vollends vor der Sacherklärung ist sie nicht am Platze. Im Text verbessere *dvandva* für *daṇḍa*, *ahamahamikādāv* für *ahamahamityādāv*, *pratīkṛtau* für *prakṛtau*.

2) D. h. nach demselben Grundsatz, nach dem die eine Sache konstatiert ist (*siddhi*), ist es auch die andere. Komm.

Schluß statthat. — Weil die Arthāpatti ein Modus der Exegeten ist, so wird sie wegen ihrer Gleichartigkeit mit diesem hier besprochen.

Die Arthāpatti ist nun zweifach, jenachdem aus etwas in den Zusammenhang Gehörigem sich etwas nicht Hineingehöriges ergibt, oder umgekehrt. Erstere wie folgt.

„Auch dem Śiva vergingen mit Mühe jene Tage in Sehnsucht“  
 „nach Vereinigung mit der Tochter des Berges; welchen Sklaven“  
 „der Sinne sollten nicht jene Zustände erregen, wenn sie selbst“  
 10 „den HERRN beeinflussen?“<sup>1)</sup>“

Hier gehört das Erlebnis<sup>2)</sup> Śivas in den Zusammenhang und suggeriert ein solches der Menschen, das nicht in den Zusammenhang gehört, als selbstverständlich. Ein Beispiel der zweiten Art:

„Daß die Berge sich nicht beugen, wenn du Starkarmiger den“  
 15 „Bogen spannst, ist wunderbar. Was soll man reden von jenen“  
 „elenden Krähen, die Feinde heißen?“<sup>3)</sup>“

Hier gehört der Vorgang mit den Bergen nicht in den Zusammenhang und er suggeriert den mit den Feinden, der in den Zusammenhang gehört, als selbstverständlich.

20 Zuweilen wird der Grund für die Gleichheit des Modus durch ein Wortspiel angedeutet, z. B.:

„Sein Schmuck ein furchterregender Menschenschädel, seine“  
 „Gesellschaft Bhṛṅgin mit dem zerfallenen Leibe<sup>4)</sup>, seine Habe ein“  
 „einziger alter Stier: das ist der Zustand selbst des Śiva, des Herrn“  
 25 „aller Götter, obschon die Mondsichel auf seinem Haupte thront“  
 „(wenn das Schicksal widrig ist über unserem Haupte), was be-“  
 „deuten dann wir Armen!“

Hier ist in *vidhau vakre* ein Wortspiel. Aus dem nicht in den Zusammenhang gehörigen Vorgang mit Śiva ergibt sich die in  
 30 den Zusammenhang gehörige andere Sache.

Der Gegensatz von zwei gleichmächtigen Sachen 15 ergibt die Figur Vikalpa (Alternative).

Wenn zwei einander widersprechende Sachen, die, weil von derselben Berechtigung, gleich mächtig sind, bei ein und derselben  
 35 Gelegenheit Anwendung (oder Zulassung) gleichzeitig fordern, Gleichzeitigkeit aber wegen ihres gegenseitigen Widerspruchs nicht möglich ist, so ist das ein Vikalpa (Alternative).

Schön ist er, wenn sich unter ihm eine Ähnlichkeit verbirgt.  
 Z. B.: „beugt die Häupter oder die Bogen (beim Spannen derselben),  
 40 legt an eure Ohren meine Befehle oder eure Bogensehnen“ usw.<sup>5)</sup>  
 Hier liegt bei dem von gegnerischen Königen auszuführenden Beugen

1) Kum. Sambh. VI, 95.

2) Lies *vṛttāntaḥ* für *vṛttaḥ*.

3) Harṣac. 7. U. (p. 202).

4) Lies *viśirṇūṅgo* mit Kāvyaṣāradīpā p. 348.

5) Harṣacarita N. S. P. ed. p. 194.

der Häupter und Bogen die gleiche Berechtigung vor. Auch Frieden und Krieg sind hier in derselben Reihenfolge gleichberechtigt, da hinsichtlich des gegnerischen Königs jeder von beiden ausschließliche Beachtung beansprucht. Und da nun die beiden (Frieden und Krieg) einander widersprechen, so können jene beiden (Beugen der Häupter und Bogen) nicht gleichzeitig stattfinden<sup>1)</sup>. Es kommen aber (Frieden und Krieg) hier gleichzeitig in Betracht, weil eine andere Eventualität undenkbar ist. Es liegt also hier ein richtig begründeter Vikalpa vor. Da in dem Beugen die Ähnlichkeit jener beiden liegt, so ist es auch eine poetische Figur<sup>2)</sup>. Und ebenso muß man es sich bei „legt an eure Ohren“ und in andern Fällen zurechtlegen.

Und da diese Figur eine Ähnlichkeit in sich birgt, so erscheint sie zuweilen mit Benutzung des Wortspieles z. B.:

159 „Die Blicke in Liebe Ergebener entzückend, mit dem blauen“ 15  
„Lotus wetteifernd, von den der Versenkung obliegenden zum Objekt“  
„der Meditation gemacht zur Erlangung des Heils (bezw. des Erwünschten<sup>3)</sup>), ein Schatzhaus der Schönheit, Gefallen den Augen“  
„der Lakṣmī bereitend, möge das Augenpaar oder der Leib Hari's“  
„euch des Weltlebens Leid lindern<sup>4)</sup>“.

Hier ist „das Augenpaar oder Leib“ eine Alternative, und da sie das Erhabenste sind, so kommt ihnen gleiche Berechtigung zu<sup>5)</sup>. Und hier steht das Wort „oder“ nicht im Sinne von „und“; denn wenn auch dieser Ausweg an sich möglich wäre, so ist doch ein solcher Gebrauch den guten Dichtern fremd. Man könnte sagen: 25 die Alternative beruht auf einem Gegensatz; wie ist aber hier ein Gegensatz? Das trifft nicht zu. Da die Augen zum Leib gehören, so dürfen sie nicht besonders genannt werden, oder wenn sie genannt werden, so gibt das eine Rivalität zu erkennen, und Rivalität ist Gegensatz. Denn wenn man den Sinn so faßt: die beiden 30 Augen oder der ganze Leib, dann ist der Gegensatz deutlich zu sehen. Hier ist die Alternative mit einem Wortspiel verquickt, weil Genus und Numerus hier doppelsinnig erscheinen.

Somit ist die Figur Vikalpa das Gegenteil vom Samuccaya; und es ist zu bemerken, daß diese von früheren Autoren in ihrer 35

1) Ich übersetze, als wenn im Texte stände etwa *yugapatpravrṭtyasambhavaḥ*. Die Lesart der Ausgabe *pravrṭtim* ist sinnlos, und scheint die Stelle verderbt.

2) Denn ohne diesen Zug der Ähnlichkeit, wodurch die beiden Dinge in Vergleich treten, läge nur eine Redefigur vor, wie z. B. in Bhartṛhari Nṭiś. 74 *nindantu nītinipunāḥ*.

3) *nīte hīṭa*° auf *netre*, *nīṭā ihīṭa*° auf *tanus* bezogen.

4) Von Amṛtadatta cf. Zachariae, Epilegomena zu der Ausgabe des Mañhakoṣa (Sitzungsber. Ak. d. W., Wien CXLI) p. 38. JRAS. 1894, p. 649, 1897, p. 283.

5) Jagannātha, Rasagaṅgādhara p. 488 f., verwirft die technische Erklärung unseres Autors und nimmt *rā* im Sinne von *ivā*.

Besonderheit nicht erkannte Figur (von uns zuerst)<sup>1)</sup> hier dargestellt worden ist.

Die Gleichzeitigkeit von (mehreren) Eigenschaften bzw. Tätigkeiten heißt Samuccaya (Kumulierung).

- 5 Das gleichzeitige Vorhandensein von Eigenschaften wie Reinheit usw., desgleichen von Tätigkeiten ist die Figur Samuccaya. Er stellt sich dar als das Gegenstück zum Vikalpa. Der Reihe nach wie folgt:

„Die Schar aller deiner Feinde zersprengend wurde dein Heer“  
10 „hier flugs heiter und finster wurden, o König, die Antlitze der“  
„Bösen“<sup>2)</sup>.

„Diese schwer zu ertragende Trennung von der Geliebten traf“ 160  
„plötzlich ein und es mußten die Tage angenehm werden durch“  
„ihre Kühle infolge des Heraufziehens frischer Wolken“<sup>3)</sup>.

- 15 Diese Beispiele zeigen den Samuccaya auf zwei getrennte Subjekte verteilt, er kommt aber auch so vor, daß er in einem Subjekt seinen Sitz hat. Z. B.:

„Was sie, in ihrem Herzen den von dir zugefügten frischen“  
„Stachel, genannt Liebe, tragend in ihrem Schmerze tut, das ver-“  
20 „nimm, o Guter: sie liegt darnieder, verdorrt, vergeht, schwatzt“  
„allerlei, verwelkt, zittert, taumelt, wälzt sich, schwindet dahin,“  
„fällt um, kommt wieder zur Besinnung und geht aus den Fugen.“<sup>4)</sup>

Ein ähnliches Beispiel wäre auch für den Samuccaya von Eigenschaften zu geben.

- 25 Einige sagen, daß der Samuccaya nicht nur entweder von Eigenschaften oder von Tätigkeiten auftritt, sondern auch von beiden zusammen; z. B.:

„Niedergeschlagen, zusammengekniffen, himmelnd, lachend, aus-“  
„drucksvoll, halbgeschlossen, geöffnet, sich erweiternd, huldvoll,“  
30 „geschlossen, verliebt, zitternd, stier, mit erhobener Braue, unsted,“  
„schielend, weitoffen, . . . . und tränenerfüllt ist unter dem Ein-“  
„fluß des Affektes ihr Auge, das eine immer anders tätig als das“  
„andere“<sup>5)</sup>.

- Hier sind *ākekara* usw. Eigenschaftswörter, *nyañcat* usw.  
35 Tätigkeitswörter; hier ist also die Gleichzeitigkeit von Eigenschaften sowohl als von Tätigkeiten in Kombination. In *prasādi*, *saprema* usw. ist nach dem Grundsatz, daß in Kompositen und Wörtern, die mit

1) Der Komm. sagt: *anenūsyā granthakṛdupajñatvam eva darśitam*.  
40 Diese Figur findet sich daher noch nicht im Kāvya prakāśa, sie wird aber ebenso definiert von Jayadeva, Candraloka V, 96.

2) Rudraṇa VII, 28.

3) Vikramorvaśī 73 (IV, 6).

4) Ind. Sprüche 4460.

5) Bālarāmāyaṇa II, 19. Ob ich alle Attribute richtig wiedergegeben habe, sei dahingestellt. *majjattaraṅgottaram* verstehe ich nicht. Lies *kampram*, *udbhṛū* mit dem Text der Ausgabe.

Krt- bzw. Taddhita-Suffixen gebildet sind, die Verbindung ausgedrückt sei, die Verbindung ausgesprochen, und insofern sie etwas Abgeschlossenes<sup>1)</sup> ist, (bedeuten jene Wörter) Eigenschaften, darum findet wegen des Eigenschaftswortes Gleichzeitigkeit der Eigenschaften statt.

161 So ist dieser Samuccaya dreifach. Nachdem der eine in drei Arten zerfallende Samuccaya definiert worden ist, wird jetzt der zweite definiert:

Und wenn, obschon ein Ding als Ursache des Erfolges da ist, (auch) ein anderes denselben bewirkt, 10

so ist das ein Samuccaya. Wenn ein Ding als Ursache der Vollendung irgend einer Aufgabe auftritt, dann auch ein anderes mit jenem konkurrierend die Vollendung herbeiführt, so ist das ein anderer Samuccaya. Und derselbe ist nicht in der Figur Samādhi eingeschlossen; wo nämlich das eine Ding schon an sich vollständig 15 genügt, um den Zweck zu erreichen, das andere sich aber unversehens behufs desselben Zweckes einstellt, für diesen Fall wird der Samādhi gelehrt werden. Wo aber viele Ursachen sich zusammen einstellen wie Tauben auf der Tenne, da liegt unser Samuccaya vor. Somit ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Figuren. 20 Dieser unser Samuccaya hat drei Formen: das Zusammenkommen von guten, von nicht guten, von zugleich guten und nicht von guten Dingen. Etwas Gutes i. e. Vorzügliches mit einem hinzukommenden Guten i. e. Vorzüglichem verbunden z. B.:

„Makelloser Geschlecht, hehre Gestalt, gründlich gebildeter“ 25  
 „Geist, hinlängliche physische Kraft, glänzender Reichtum, unge-“  
 „schälerte Macht: das sind wahrhaft herrliche Gaben; durch sie“  
 „verfallen die Menschen leicht in Hochmut; für dich aber, o König,“  
 „sind eben dieselben Zügel?“

162 Hier findet eine Komplikation der Makellosigkeit des vorzüg- 30 lichen Geschlechtes mit anderen vorzüglichen Dingen wie Gestalt usw. statt, von denen jedes für sich Hochmut zu erzeugen imstande (ist und) als mit jenem konkurrierend dargestellt wird.

„Amors Pfeilen nicht zu wehren, der Liebste fern, das Herz“  
 „voll Sehnsucht, die Liebe tief, die Jugend grün, das Leben zäh,“ 35  
 „die Familie ehrbar, unser Geschlecht so schwach, die Jahreszeit“  
 „der Liebe hold, das Schicksal hart, die Freundinnen nicht gewandt:“  
 „wie kann ich eine so niederträchtige Trennung tragen!“<sup>3)</sup>

Hier findet eine Komplikation der Pfeile Amors, die wegen ihrer Unwiderstehlichkeit etwas Schlimmes sind, mit andern Dingen 40 von gleichem Charakter wie Ferne des Geliebten usw. statt. Wenn auch die frische Jugend usw. an sich etwas Gutes ist, so ist sie

1) *siddha* im Gegensatz zu *sādhya*.

2) Cf. Sbh. 2507, wo die zweite Hälfte etwas anders lautet.

3) In den Anthologien wird diese Strophe dem Bhaṭṭa Saṅkuka bzw. Saṅkuka Mayūrasūnu zugeschrieben.

hier doch in ihrem Verhältnis zur Trennung als etwas Schlimmes anzusehen.

Ein zugleich Gutes und nicht Gutes mit einem ebensolchen verbunden:

- 5 „Der Mond am Tage fahl, eine Geliebte verblüht, ein Teich“  
 „der Seerosen bar, eines stattlichen Mannes Mund ohne Beredsam-“  
 „keit, ein Herr aufs Geld erpicht, ein Guter stets im Elend, ein“  
 „Schurke am Fürstenhof: das sind sieben Stacheln in meinem“  
 „Gemüt<sup>1)</sup>“.

- 10 Hier ist der Mond an sich etwas Vorzügliches, aber wegen seiner Fahlheit am Tage etwas nicht Vorzügliches; darum findet hier die Komplikation eines zugleich guten und nicht guten Dinges mit andern von gleichem Charakter wie der verblühten Geliebten statt. Aber man darf *sadasadyoga* nicht so erklären, als ob in  
 15 der Komplikation das eine Ding gut, das andere nicht gut wäre. Man könnte nun einwerfen: der Schurke am Fürstenhof ist etwas nicht Gutes, die übrigen Dinge aber sind (an sich) gut<sup>2)</sup>; wie findet also hier die Verbindung des kumulierten Guten mit einem nicht Guten statt? Das trifft nicht zu. Denn „der Schurke am Fürstenhofe“  
 20 ist vielmehr ein Verstoß gegen die richtige Exposition<sup>3)</sup>, bewirkt aber keine Schönheit, weshalb es hier nicht in Betracht kommt. Darum haben andere<sup>4)</sup> gesagt, daß in dergleichen Fällen der Sinn- 163  
 fehler *sahacarabhinna* vorliege. In unserem Falle hat man es so zu deuten, daß das Gute in dem Aufenthalt am Fürstenhofe, das  
 25 Nichtgute in der Schurkigkeit liege. Es waren die Subjekte als gut, die Prädikate als nicht gut aufgeführt; hier aber (bei dem Schurken) verhält es sich anders; darum ist die Sache nicht ganz fehlerfrei. Warum ist hier nicht wie in dem vorausgehenden Beispiel: „Amors Pfeilen schwer zu wehren“ usw. die gleiche Verbindung  
 30 von Gutem und nicht Gutem? Hier soll gesagt werden, daß etwas an sich Gutes nicht gut sei, dort daß es überhaupt nicht gut sei; das macht den Unterschied zwischen beiden aus. Darum wird hier auch alles zusammengefaßt mit den Worten: „das sind sieben Stacheln in meinem Gemüt“, weil das, was als schön in es einge-  
 35 drungen ist, Schmerz verursacht. In der anderen Strophe aber (wird mit Worten:) „wie kann ich ertragen“ (alles zusammengefaßt) in dem Gedanken, daß jene Dinge in jeder Hinsicht nicht gut seien. So hat jede der drei Formen ihr abgegrenztes Feld.

Wenn durch Hinzutreten einer andern Ursache  
 40 ein Produkt leicht zustande kommt, so ist das *Samādhi*.

Wenn die von jemand in Angriff genommene Aufgabe durch

1) Bhartṛhari Nīṭis. 45, cf. Ind. Spr. 6434.

2) Lies *tu śobhanā itī*, wie auch aus dem Komm. erhellt.

3) *prakramabhāṅga*.

4) *Kāvyaṭṭhāṅga* VII, 9. Der genannte Fehler besteht darin, daß heterogene Dinge wie homogene behandelt werden.



das Hinzutreten einer andern Ursache leicht zustande kommt, so heißt das Samādhi wegen *samyag* (richtiger) *ādāna* (Hervorbringung). Diese Figur wird unmittelbar nach dem Samuccaya wegen ihrer Ähnlichkeit mit ihm behandelt; ihre Verschiedenheit von ihm ist oben gezeigt worden. Beispiel: 5

„Als ich mich ihr zu Füßen werfen wollte, um ihren Zorn“  
 „zu besänftigen, da erhob sich glücklicherweise dienstfertig dieses“  
 „Donnergerolle<sup>1)</sup>“.

Die Ursache für die beabsichtigte Besänftigung des Zornes ist 164  
 der Fußfall; um diese Aufgabe leicht auszuführen, wird eine andere 10  
 Ursache, das Donnergeroll, hinzugefügt; und daß das Ziel leicht  
 erreicht werde, erhellt aus dem Worte „dienstfertig“ (*upakārāya*).

Nachdem so die auf einem Prinzip der Satzökonomie<sup>2)</sup> beruhenden  
 Figuren gelehrt worden sind, werden jetzt die auf einem Prinzip  
 des praktischen Lebens beruhenden Figuren genannt. 15

Wenn bei der Unfähigkeit, den Gegner zu schädigen,  
 ein ihm Angehöriger geschädigt wird, so heißt das  
 Pratyāṅga.

Wenn ein Schwacher seinem starken Gegner nichts anhaben  
 kann und er dann, um ihm zu schaden, einen ihm angehörigen 20  
 Schwachen schädigt, so heißt das Pratyāṅga. Das Substitut  
 (*pratinidhi*) des Heeres (*anika*) wird *pratyāṅga* genannt. Wegen  
 ihrer Ähnlichkeit damit heißt diese Figur Pratyāṅga. Wie nämlich,  
 wenn das Heer angegriffen werden soll, und, weil man dazu nicht  
 imstande ist, etwas, das als dessen Substitut gelten kann, angegriffen 25  
 wird, ebenso wird hier, wo der Gegner besiegt werden sollte, ein  
 ihm angehöriger Schwacher geschädigt; das ist die Bedeutung. Der  
 Zweck ist, die Stärke als in dem Gegner liegend zu verherrlichen.  
 Z. B.:

165 „Rāhu, unvermögend dem Viṣṇu etwas anzuhaben, in Feindschaft“ 30  
 „ob der erlittenen Leibesstrafe, bedrängt noch jetzt eifrig den Mond,“  
 „dessen Form seinem lieblichen Antlitz ähnelt<sup>3)</sup>“.

Hier ist Rāhu gegenüber der HERK ein mächtiger Gegner,  
 und der ihm kraft der Ähnlichkeit mit seinem Antlitz angehörige  
 Schwache der Mond; aus dessen Schädigung erkennt man die Er- 35  
 habenheit des HERRN.

Wenn der Vergleichsgegenstand getadelt wird  
 oder man ihn zum verglichenen Gegenstand macht,  
 so ist das ein Pratīpa.

Wenn der Vergleichsgegenstand durch die Frage nach seiner 40  
 Berechtigung getadelt d. h. untersucht wird, sofern der verglichene  
 Gegenstand das leisten kann, was der Vergleichsgegenstand leisten  
 sollte, so ist das ein Pratīpa. Der verglichene Gegenstand wird

1) Kāvyaḍarsa II, 299.

2) Lies *vākya*° für *bāhya*°, cf. Note 5 zu S. 453 oben.

3) Śiṣup. XIV, 78.

als *pratīpa* bezeichnet, weil er sich zu dem Vergleichsgegenstand gegensätzlich verhält. Wenn man einen Vergleichsgegenstand, der als solcher gang und gäbe ist, zum verglichenen Gegenstand macht, um ihn in der Achtung herabzusetzen, weil man einen andern (würdigeren) Vergleichsgegenstand aufstellen möchte, so ist das ein zweites *Pratīpa*, insofern auch hier der oben ausgesprochene Gesichtspunkt (für seine Benennung) zur Geltung kommt.

Der Reihe nach wie folgt:

(Die Beschreibung Śrīkaṇṭha's in Harṣac. p. 98): „wo das Auge 166  
10 der Frauen ihr angeborener Muṇḍamālā-Schmuck, die Kränze aus blauen Lotusblumenblättern aber nur eine Last war“ usw.

[Oder wie in der Strophe (oben p. 149): „Als der Schöpfer dich, o König, der Schönheit Heim“ usw. Oben wurde gezeigt, daß hier auch ein *Yathāsaṃkhyā* vorliegt<sup>1)</sup>].

15 „Ei, komm doch, Schöne, leih dein Ohr, höre deine Schande:“  
„mit deinem Antlitz, o Schlanke, vergleichen die Leute den Mond.“

Hier wird der als Vergleichsgegenstand gang und gäbe Mond, um ihn herabzusetzen, zum verglichenen Gegenstand gemacht. Der Grund ist hier, daß man das Antlitz als Vergleichsgegenstand (d. h. 20 daß mit ihm der Mond verglichen werde) hinstellen möchte.

Zuweilen ist eine geläufige Ähnlichkeit der Grund zur Herabsetzung, z. B.:

„Warum, Liebe, bist du so unerträglich stolz auf deine zwei“ 167  
„Augen? Sind denn nicht wie sie überall in den Teichen blaue“  
25 „Lotusse?“<sup>2)</sup>

Hier bewirkt die Aufstellung als Vergleichsgegenstand<sup>3)</sup> die Herabsetzung von etwas ganz Vorzüglichem<sup>4)</sup>. Nach dieser Norm gilt als *Pratīpa*, wenn etwas wegen seiner ganz hervorragenden Eigenschaften nicht als verglichener Gegenstand fungieren kann, nun 30 aber als Vergleichsgegenstand<sup>5)</sup> behandelt wird. Z. B.:

„Brüste dich nicht, liebes Hālāhala, du seiest Herr und Haupt“  
„der Schlimmen: sind nicht deinesgleichen reichlich hier auf Erden“  
„die Reden der Bösen?“

Hier wird das Hālāhala, dessen Fehler so groß sind, daß es 35 als verglichener Gegenstand nicht gedacht werden kann, als Vergleichsgegenstand dargestellt.

Die Verdeckung einer Sache durch eine andere heißt *Mīlita*.

1) Die eingeklammerte Stelle scheint ein Zusatz zu sein. Denn da die beiden *Pratīpa*'s *kramena* belegt werden sollen, so hätte es keinen Sinn, zwei Beispiele für die erste Art anzuführen. 2) Rudraṭa VIII, 78.

3) Lies *upamānatvapradurbhāva*, wie sich aus dem Komm. ergibt.

4) Nämlich: *netrayugalasya*, Komm.

5) Ich verändere hier den Text nach den zur Erläuterung des Beispiels gegebenen Worten. Dem Komm. scheint allerdings schon unsere entschieden verderbte Lesart vorgelegen zu haben.

Wenn ein Ding ein anderes durch eine ihm eigentümliche oder auch zufällige Eigenschaft verdeckt, dann wird das der Sache entsprechend Mīlita genannt. Und das ist nicht die Figur Sāmānya. Denn diese besteht darin, daß wegen einer gemeinsamen Eigenschaft der Unterschied (zweier Dinge) nicht wahrgenommen wird; hier 5 aber wird ein Ding von geringerer Qualität durch eines von höherer in den Schatten gestellt. Somit ist ein großer Unterschied zwischen diesen beiden Figuren.

Durch eine dem Dinge eigentümliche Eigenschaft z. B.

„Die Augen in ihren Außenwinkeln unstet, beim Sprechen“ 10  
 „liebliche, undeutliche Laute, der Gang schleppend und voll An-“  
 „mut, das Antlitz äußerst lieblich: so präsentieren sich aus eigener“  
 „Anlage die zarten Körper der Gazellenäugigen derart, daß hier“  
 „die Wirkung des Rausches, obgleich er sich zeigt, nicht bemerkt“  
 „wird“. 15

169 Hier wird durch die Beweglichkeit der Augen, eine natürliche Eigenschaft, die durch die Wirkung des Rausches erzeugte Beweglichkeit der Augen verdeckt.

Durch eine zufällige Eigenschaft z. B.:

„Auch ein Kenner würde nicht bei deinen Feinden mit ihrem“ 20  
 „zitternden, schauernden Leibe, da sie immer in Schluchten des“  
 „Himālaya, besorgt vor deinem Hereinbrechen, willenlos leben, die“  
 „Furcht erkennen können“.

Die aus dem Aufenthalt in den Schluchten des Himālaya sich ergebende Kälte bringt als Akzidenz Zittern und Schauern („Gänsehaut“) hervor, welche die durch die Furcht bewirkten gleichen 25 Symptome verdeckt. Und wegen des Verdeckens hat die Bezeichnung Mīlita statt.

Wenn eine in den Zusammenhang gehörige Sache mit einer andern wegen der Gleichheit der Eigenschaften durchaus gleich wird, (so ist das die Figur) 30 Sāmānya.

Wenn eine in den Zusammenhang gehörige Sache mit einer nicht hinein gehörigen wegen des Besitzes gemeinsamer Eigenschaften als durchaus gleich d. h. wegen Nichtbemerken des Unterschiedes 35 als wesenseins geworden, dargestellt wird, so ist das wegen des Besitzes gleicher (*samāna*) Eigenschaften die Figur Sāmānya. Und es ist das keine Apahnuti, weil nicht, indem etwas geschildert wird, es als etwas anderes dargestellt wird. Z. B.:

„Die Leiber mit Sandelpulver gepudert, mit blanken Perl-“ 40  
 „schnüren geschmückt, die Gesichter leuchtend von schneeweißem“  
 „Elfenbein-Ohrschmuck, in leuchtend reinen Gewändern: so gehen“  
 „jetzt, da der Mond in weitem Glanze die Erde weißt, unbemerk-“  
 „bar geworden, munter und sonder Furcht zu ihres Liebsten“  
 „Wohnung die lockeren Mädel“. 45

170 Hier wird die Nichtwahrnehmung der Verschiedenheit des

Mit-Sandel-pulver-gepudertseins usw. von dem Mondschein durch die Worte „unbemerkt geworden“ angezeigt.

Unter Aufgabe der eigenen Eigenschaft Aneignung einer höheren (heißt) Tadguṇa.

- 5 Wo ein Ding von nicht hervorragender Eigenschaft sich diejenige eines ihm nahen vorzüglichen Dinges aneignet, da liegt die Figur Tadguṇa vor, so benannt weil „des vorzüglichen Dinges Eigenschaften in ihm sind“. Und das ist kein Milita. Denn in letzterem wird das in Rede stehende Ding als durch ein anderes  
10 verdeckt aufgefaßt, in unserer Figur aber wird das in Rede stehende Ding, dessen eigenes Wesen unverborgen bleibt, als durch die Eigenschaft eines andern koloriert aufgefaßt. Dadurch unterscheiden sich beide voneinander. Z. B.

- „Wo (i. e. auf dem Aufgangsberge) die wie Bambus-“  
15 „sprossen dunkeln (Smaragden) mit ihrem rings erstrahlenden Glanze“  
„die Sonnenrosse, die durch die Morgenröte ihre Farbe verändert“  
„hatten, zum Wiederannehmen ihres eigenen Glanzes brachten<sup>1)</sup>“.

- Hier eignen sich die Sonnenrosse die Farbe Aruṇa's an, und diese den Glanz der Smaragde; somit findet sich hier das Merk-  
20 mal des Tadguṇa.

Wenn ein Ding, obschon Veranlassung dazu wäre, nicht sich den Eigenschaften (eines andern) angleicht, (so ist das die Figur) Atadguṇa.

- Bei Gelegenheit des Tadguṇa wird dessen Gegenteil Atadguṇa  
25 besprochen. Hier wäre es berechtigt, daß ein Ding von minderer Eigenschaft sich diejenige eines vorzüglicheren auf Grund von dessen Nähe aneignete; wenn aber trotz der Veranlassung dazu, nämlich der Nähe des Dinges von hervorragender Eigenschaft, Nichtangleichung  
30 an dessen Wesen: die hervorragende Eigenschaft, d. h. Nichtangleichung durch das Ding von minderer Eigenschaft stattfindet, so ist das die Figur Atadguṇa, so benannt weil „des vorzüglichen Dinges Eigenschaften nicht in ihm sind“. Oder wenn Nichtangleichung an das Wesen eines hinzugezogenen Dinges (überhaupt) trotz der Veranlassung dazu statthat, so ist auch das ein Atadguṇa,  
35 so benannt weil „des hinzugezogenen Dinges Eigenschaften nicht in ihm sind“. Der Reihe nach wie folgt:

- „Obschon du ein *dhavala*<sup>2)</sup> bist, o Schöner, so hast du doch“  
„mein Herz gerötet (oder erobert); wenn auch aufgenommen in“  
„meinem von Röte (oder Liebe) erfüllten Herzen wirst du, o“  
40 „Liebenswürdiger, doch nicht rot (oder verliebt)<sup>3)</sup>“.

„Das Wasser der Gaṅgā ist weiß, das der Yamunā rußfarbig:“  
„in beiden tauchend, o Schwan, wird diese deine blendende Weiße“  
„nicht erhöht und nicht vermindert<sup>4)</sup>“.

1) Śīsup. IV, 14.

2) Ein Vorzüglicher (DK. V, 57 = *yo yasyām jātūv uttamah*) und „weiß“.

3) Hāla 667.

4) Ind. Sprüche 2101.

. In dem ersten Beispiele wird der mit dem Ausdruck *dhavala* bezeichnete Geliebte trotz der Berührung mit dem sehr roten Herzen nicht, wie doch zu erwarten wäre, rot; es liegt also ein Atadguṇa vor. In dem zweiten tritt trotz der Berührung mit dem Wasser der Gaṅgā und Yamunā nicht deren Wesen ein; also durchaus Atadguṇa. Weil aber hier auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung kein Gewicht gelegt ist, so findet die Figur Viṣama darauf keine Anwendung.

- 172 Wenn aus einer Antwort die Frage erraten wird und wenn mehrmals eine unerwartete Antwort gegeben wird, (so ist das die Figur) Uttara.

Wo eine nicht ausgesprochene Frage aus der ausgesprochenen Antwort erraten wird, liegt ein Uttara vor; und das ist kein Anumāna, weil (die technischen Erfordernisse eines Schlusses wie) *pakṣadharmatā* usw. nicht gegeben werden. Und wo auf eine Frage eine unerwartete Antwort folgt, und zwar nicht nur einmal, weil uns das an sich keine Schönheit würde empfinden lassen, also wenn es mehrmals hintereinander gesetzt wird, da liegt ein zweites Uttara vor. Und das ist keine Parisamkhyā, weil es hier nicht darauf abgesehen ist, daß eins (das in der Antwort Gegebene) alles andere (als Antwort mögliche) ausschließe. Der Reihe nach, wie folgt:

- 173 „Da ich in unserem Hause allein als junge Frau bin und der“  
 „Hausherr verweist ist, wen kannst du hier um Herberge bitten!“  
 „Ist nicht meine arme Schwiegermutter blind und taub, du törichter“  
 „Wanderer?“<sup>25</sup>  
 „Was ist furchtbar? Der Gang des Schicksals. Was ein“  
 „Gewinn? Wenn jemand (unsere) Vorzüge anerkennt. Was Wonne?“  
 „Ein braves Weib. Was Leid? Die bösen Leute“.

Im ersten Beispiel errät man aus der Antwort die Frage: kann ich hier Herberge haben<sup>2)</sup>? Im zweiten wird paarmal nacheinander auf eine Frage eine Antwort gegeben, die unerwartet ist, weil man auf „Gang des Schicksals“ usw. nicht so leicht verfällt.

Des weiteren werden Figuren definiert, bei denen es sich um das Verständnis eines verborgenen Sinnes handelt.

Wenn eine ganz feine Sache erkannt und dann kund getan wird, so (ist das die Figur) Sūkṣma.

Wenn eine feine, von Leuten mit grobem Verständnis nicht erkennbare Sache von Scharfsinnigen aus einer Gebärde oder dem Habitus erkannt wird und dies dann einem Schlaunen kund getan wird, so ist das die Figur Sūkṣma. Aus einer Gebärde z. B.:

„Als die schlaue Dirne merkte, daß der Galan die Zeit zum“  
 „Stelldichein wissen wollte, schloß sie ihre Lotusblume, wobei ihr“  
 „lächelndes Auge ihm die Absicht verriet“.

1) Rudraṭa VII, 41.

2) Sonderbar ist, daß der Text den Imperativ *ḍīyatām* hat, und der Satz doch als Frage bezeichnet wird.

Hier wird die auf die Zeit zum Stelldichein gerichtete Absicht durch die Gebärde des Galan wie Bewegung der Brauen erkannt und durch das zur Nachtzeit stattfindende Schließen der Lotusblume kundgetan.

5 Aus dem Habitus, z. B.:

174

„Als eine sah, daß am Halse ihrer Freundin der Safran von einer Reihe aus dem Antlitz geträufelter Schweißtropfen verwischt war, da zeichnete sie lächelnd in ihre Hand die Figur eines Schwertes, damit ausdrückend, daß die Schlanke wie ein Mann getan hatte“.

10 Hier wird aus dem Habitus, nämlich<sup>1)</sup> aus der von den Schweißtropfen bewirkten Verwischung des Safrans, *coitus inversus* erkannt und dadurch kundgetan, daß die dem Manne anstehende Schwertklinge in die Hand gezeichnet wird.

Wenn eine offenbar gewordene Sache verdeckt  
15 wird, (so ist das die Figur) Vyājokti.

Wenn eine verborgene Sache aus irgendwelchem Grunde offenbar geworden, d. h. an den Tag gekommen ist und dann durch Vorschützen einer andern plausibeln Sache verdeckt d. h. geleugnet wird, so heißt die Figur Vyājokti, weil darin ein Vorwand (*vyāja*),  
20 nämlich das Vorschützen einer andern Sache, ausgesprochen wird (*vacanam*). Z. B.:

„Schützen möge euch Śiva, wie er, verwirrt durch den Wonne-schauer, der ihn beim Ergreifen der Hand der ihm vom Gebirgskönige“  
„zugeführten Pārvatī überlief, und erregt über seine gestörte Hin-“  
25 „gabe an die ganze Handlung sagte: „ei wie eisk sind die Hände“  
„des Schneeberges“, wobei ihn die Weiber Himavats, die Götter-“  
„mütter und die Gaṇas verschmitzt ansahen“.

Hier wird die verliebte Empfindung, die der Woneschauer usw. verriet, durch das Vorschützen von Kälte verleugnet. Wenn es auch  
30 zunächst abgelehnt und dann durch die Erwähnung des Lächelns als offenbar geworden aufgezeigt wird, so wird doch bei der Darstellung unserer Figur nur die Ablehnung ins Auge gefaßt. <sup>2)</sup> [Ist nun nicht in der Stelle über die Apahnuti festgesetzt worden: wie

1) Der Text ist nicht in Ordnung; ich übersetze, als wenn *bhinnavarūpena* dastände. Obgleich diese Verbesserung für *rūpabhinnena* als Konjekturen gewagt ist, so kann doch darüber kein Zweifel sein, daß dem Sinne nach etwas derartiges im Text gestanden hat.

2) Die eingeklammerte Stelle halte ich für eine Glosse. Denn die beiden Arten der Apahnuti werden nicht in dem Abschnitt, der über die Apahnuti handelt, sondern in demjenigen über Śleṣa genannt. Zudem kann die Stelle auch inhaltlich nicht von unserm Autor herrühren. Denn welcher Autor würde eine solche Erklärung abgeben: oben habe ich etwas gesagt, und jetzt sage ich etwas dem Widersprechendes. Oben bin ich dem Udbhata gefolgt, hier aber nicht! Der letzte Satz, den ich nicht zur Glosse rechne, würde in dem Zusammenhang, in dem er steht, ganz albern sein; denn er würde besagen: weil es eine Vyājokti gibt etc. Aber es sollte doch erst bewiesen werden, daß es eine gibt. Ihre Berechtigung ist aber vom Autor ausgesprochen. Denn *apahnava* ist etwas anderes als *apahnava*. In dem Sinne sagt der Kommentar: „in der

die Ablehnung zum Zwecke einer Ähnlichkeit ein Apahnuti ist, so ist auch die Ähnlichkeit zum Zwecke einer Ablehnung eine Apahnuti? In der Vyājokti findet sich die letztere Art. Wie kann sie also hier als eine besondere Figur genannt werden\*. Ganz recht. Was an jener Stelle gesagt wurde, wurde auf Grund der Lehre Udbhaṭa's 5 gesagt. Denn nach dessen Ansicht gibt es keine Figur namens 175 Vyājokti.] Weil aber hier diese (d. h. die Ablehnung) da ist, so ist unsere Figur als eine besondere aufgeführt, da ja die Apahnuti etwas anderes ist.

Wenn ein in bestimmtem Sinne gesprochener 10 Satz durch Betonung oder Śleṣa in anderem Sinne genommen wird, (so ist das die Figur) Vakrokti.

Wegen der gleichen Benennung als eine *ukti* wird diese Figur unmittelbar nach der Vyājokti erklärt. Wenn ein von einem Sprecher in einem Sinne gesprochener Satz von einem andern Sprecher 15 unter Anwendung der Betonung oder des Śleṣa anders, d. h. mit Hineinlegung andern Sinnes, genommen wird, so ist eine solche Rede eine Vakrokti.

Durch Anwendung der Betonung, z. B.:

„Abhängig vom Vater (*guru*) im Begriff in ein fernes Land“ 20  
„zu gehen, Freundin, wird jener nicht kommen zur Frühlingszeit,“  
„die lieblich ist durch Bienenschwärme und den Kuckuck!(!)“

Hier wird dieser Satz von der Geliebten im Sinne einer Verneinung seines Kommens gesprochen, von der Freundin durch Anwendung der Betonung<sup>1)</sup> bejahend gewendet. Infolge der Betonung 25 bekommen Bejahung und Verneinung umgekehrte Bedeutung.

176 Der Śleṣa ist dreifach: ohne oder mit Worttrennung, oder mit beiden. Auf Grund des Śleṣa ohne Worttrennung, z. B.:

„Ach, wer hat dir einen so grausamen (*daruṇā*) Sinn (*buddhi*)“  
„gegeben? Die Buddhi besteht aus den drei Guṇa's, niemals aber“ 30  
„aus Holz!“

Hier ist *daruṇā* zuerst als Nominativ genommen und wird dann durch Śleṣa als Instrumental gedeutet.

Auf Grund des Śleṣa mit Worttrennung, z. B.:

„Du, Träger des Hālāhala, betäubst meinen Sinn, wenn ich“ 35  
„dich umarme“. „Ich habe keinen Wein (*hālā*) noch einen Pflug“  
„(*hala*): Einfalt! wie wäre ich ein Pflüger?“ „In Wahrheit bist“  
„du doch ein Pflüger, dieweil du *govāhana* (dein Reittier, den“  
„Stier, und Antreiben der Ochsen) liebst. Der so in der Vakrokti“  
„von der Tochter des Schneegebirges übertroffene und darob lachende“ 40  
„Hara schütze euch“).

Apahnuti wird, um die hinzugehörige Sache zu erheben, die herbeigezogene aufgenommen; hier aber wird die schon offenkundige hinzugehörige Sache durch eine herbeigezogene andere versteckt\*.

1) Durch fragende Betonung des Wortes „nicht“.

2) Ratnākara's Vakroktipāñcāśikā v. 2, Kāvya-mālā part I, p. 102.

- Auf Grund des Śleṣa mit und ohne Worttrennung wie folgt:
- „<sup>1)</sup>Vijaya, zu geschickt ist Tryakṣa (Śiva), ich kann mit ihm\*  
 „nicht spielen“. „Zum Siegen bin ich geschickt, aber ich habe\*  
 „nicht drei Würfel (*tryakṣa*); zwei Würfel sind in meiner Hand!“
- 5 „Was soll mir das Würfelspiel?“ „Dann gehe er, wenn du\*  
 „den Gaṇeśa (= *medurodara*) nicht magst!“ „Wer haßt denn den\*  
 „Vināyaka?“ Die Schlangenwelt, weißt du das nicht, (haßt den\*  
 „*vi-nāyaka*, Fürst der Vögel, Garuḍa)“.
- „Wenn ich den Mond nicht kriege, hab ich keine Freude;“ 177
- 10 „warum hintergehst du mich so?“ „Wenn es der Devī so beliebt,\*  
 „dann, Nandin, rufe den Rāhu (= *candragrahaṇa*)!“
- „Ach, wem machte wohl Freude die Gegenwart Rāhu's des\*  
 „scharfzahnigen, des schreckenerregenden?“ „Wenn du sie nicht\*  
 „magst, dann lege ich sofort ab die Halsbandschlange (*hārāhi*).“
- 15 „Was wäre das für ein Spiel mit dir, dem schätzlosen, schämst\*  
 „du dich nicht?“
- „Was sollen denn die Vasus? siehst du nicht dort die Götter\*  
 „und Asuren sich verneigen?“
- „Was gebrauchst du als Siegel<sup>2)</sup>? ich kenne dein Wappen\*  
 20 „(*aṅka*) nicht“. „Nachdem du tausend göttliche Jahre (auf meinem\*  
 „Schoße *aṅka*) gesessen hast, dürftest du das nicht sagen“.
- „<sup>3)</sup>Während Paśupati gegen sie zweideutige Wendungen ge-  
 „braucht wie zarte Schlingen, da flackerten freudig die Augen-  
 „sterne in Bhavānī's Antlitz, und so möge sie euch schützen<sup>3)</sup>.“
- 25 Das Wort *vakrokti* bedeutet zwar auch poetische Figur über-  
 haupt, wird aber hier als Bezeichnung einer speziellen Figur gebraucht.
- Die treue Schilderung einer feinen Eigenart  
 eines Dinges heißt Svabhāvokti.
- Nicht jede Schilderung der Eigenart eines Dinges ist eine  
 30 poetische Figur, weil in dem Falle jedes Gedicht eine Figur wäre.  
 Denn es gibt kein Gedicht, in dem nicht die Eigenart eines Dinges  
 geschildert würde. Darum ist „fein“ zugesetzt. Fein ist, was nur  
 der Poesie zugänglich ist. Darum ist die treue, d. h. nicht zu  
 wenig und nicht zu viel gebende, Schilderung nur einer solchen  
 35 Eigenart eines Dinges, welche nur von einem Poeten aufgestellt ist, 178  
 die Figur Svabhāvokti. Sie wird hier behandelt, da es sich um  
 Redewendungen handelt, die als *ukti* bezeichnet werden. Ihr Unter-  
 schied von den beiden Figuren Bhāvika und Rasavat wird bei  
 Gelegenheit des Bhāvika festgestellt werden. Z. B.:
- 40 „Das bei der Anordnung der Haartracht der Schönen durch\*  
 „das Kratzen der schnabelförmig zusammengelegten Nägel gebildete\*  
 „-----“

1) Von Śrīmayūra nach Sbh. 123—129. Cf. Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien p. 66.

2) *mukhā* ist wohl verlesen aus *mudrām*. Die Situation ist wohl die, daß Pārvatī Śiva's Siegelring besetzen will.

3) Ich übersetze nach der Lesart in Sbh. 129 *ittham paśupati*.



„Knacken gemischt mit ihrem Sit-Laute möge sein ein Ohren-“  
 „schmaus des Glücklichen, der seine Augen halb schließt bei dem“  
 „Nektarbad der Umarmung, die auf ihrem Rücken sich an-“  
 „schließend von der Fülle der vollen Brüste (gewissermaßen)“  
 „überfloß<sup>1)</sup>.“

5

Wenn vergangene oder zukünftige Dinge gleichsam leibhaft vor Augen treten, so ist das die Figur Bhāvika.

Wenn vergangene oder zukünftige, d. h. gewesene oder noch bevorstehende Dinge, insofern sie als nicht in der Sphäre des Alltäglichen liegend besonders merkwürdig sind und dazu in einer von verwickelter Konstruktion freien Sprache dargestellt werden, gleichsam leibhaft vor Augen treten, so ist das die Figur Bhāvika. Das ist: des Dichters *bhāva*, d. h. Gedanke, hat seinen Reflex in dem Gemüt des Hörers; oder *bhāva* bedeutet *bhāvanā*, das fortgesetzte Bewußtmachen (oder Festhalten) derselben Vorstellung, und das findet bei dieser (Figur) statt.

Diese Figur ist nun nicht identisch mit dem Bhrāntimat (cf. p. 44), weil in ihr das Vergangene bzw. Zukünftige doch als vergangen bzw. zukünftig (und nicht irrtümlich als gegenwärtig) erscheint. Noch ist sie (Mitteilung) einer bloßen Tatsache wie „einst war Rāma“; denn man bemerkt in dem Vergangenen bzw. Zukünftigen eine deutliche hinzutretende Eigenschaft wie klar-vor-Augen- stehen usw.<sup>2)</sup>. Noch ist sie eine Atīśayokti (cf. p. 65), weil man nicht eine Sache für etwas anderes ansieht. Denn man sieht das Vergangene bzw. Zukünftige nicht an für etwas Nichtvergangenes bzw. Nichtzukünftiges, oder umgekehrt, auch nicht etwas Wahrnehmbares (*pratyakṣa*) für etwas Nichtwahrnehmbares, oder umgekehrt. Denn die Wahrnehmbarkeit (oder Augenfälligkeit) ist nicht lediglich Eigenschaft des Dinges als solches, weil sie demselben zukommt im Verhältnis zu seiner Erkenntnis. So heißt es: Etwas ist Gegenstand der Wahrnehmung, dessen Vorhandensein und Abwesenheit dem Vorhandensein und der Abwesenheit der entsprechenden Vorstellung genau entspricht<sup>3)</sup>. Allein bei der Wahrnehmbarkeit des Dinges wirken die im Beobachter ruhenden Bedingungen mit. Diese bestehen bei der gemeinen Erfahrung in den Sinnesorganen, Auge usw.; bei der Erkenntnis übersinnlicher Dinge seitens

1) Ob ich die Strophe richtig verstanden, ist mir zweifelhaft. In der dritten Zeile habe ich verbessert *pr̥ṣṭhaśliṣyadavāmanastanabharotsekya*. Die Situation denke ich mir folgendermaßen: Sie sitzt auf seinem Schoße (*aṅkapālī*) und er bringt mit seinen Nägeln ihre zerwühlten Haare in Ordnung, ehe ein Kamm angewandt werden kann; wenn er ihr dabei weh tut, macht sie *sit*, d. h. sie zieht die Luft durch die aufeinandergebissenen Zähne ein.

2) Tilge *gatasya* hinter *pratyakṣatvādi*.

3) Diese Definition scheint aus buddhistischer Quelle zu stammen; etwas inhaltlich genau Entsprechendes findet sich Nyāyabinduṣaṅkara I, 13.

der Yogins bestehen sie in der *bhāvanā*<sup>1)</sup>, und seitens der Erfinder dichterischer Stoffe in dieser allein. Und diese *bhāvanā* wird (bei den Dichtern) veranlaßt durch die dem Gegenstand zukommende<sup>2)</sup> besondere Merkwürdigkeit, weil besonders merkwürdige Dinge mit  
 5 Aufmerksamkeit im Gemüt festgehalten werden.

Auch darf man nicht sagen, daß unsere Figur darum, weil in ihr der Begriff von „gleichsam“ enthalten ist, insofern vergangene bezw. zukünftige, also nicht wahrnehmbare Dinge, gleichsam als  
 10 wahrgenommene<sup>3)</sup> angeschaut werden, eine unausgesprochene Utprekṣā<sup>4)</sup> sei, weil diese in der Identifizierung, einer Art von Dafürhalten<sup>5)</sup>, besteht. Denn das Nichtwahrnehmbare wird nicht für  
 15 Wahrgenommenes gehalten, sondern von den Erfindern dichterischer Stoffe als etwas Wahrgenommenes angeschaut. Auch bedingt der im Gegenstand selbst liegende Begriff von „gleichsam“ nicht eine  
 20 Utprekṣā, weil diese vielmehr als ein Dafürhalten Eigenschaft des Auffassenden ist . . .<sup>6)</sup>. Im Gebiete der Poesie ist aber der Anwender (einer Vorstellungsform) zugleich der Auffassende.

Auch läßt sich nicht deshalb, weil aus der Anschauung der besonders merkwürdigen Sache sich die Empfindung direkten Wahr-  
 25 nehmens von Vergangenen bezw. Zukünftigen ergebe, behaupten, daß es ein Kāvyaśiṅga wäre. Denn die Auffassung hat nicht die Form von Grund und Folge, sondern man schaut (den Gegenstand) nach Art der Yogin's als direkt wahrgenommen an.

Auch kann man nicht deshalb, weil man etwas als vor Augen  
 25 stehend mit ästhetischem Genuß anschaut, behaupten, daß es die Figur Rasavat sei<sup>7)</sup>. Denn diese findet da statt, wo man als Mensch (d. h. als eins mit der Menschheit, auf Grund eines Gemeinsinnes) die Gemütsvorgänge Liebe usw. und auf Grund derselben auch die

1) Bei den Yogin's also in fortgesetztem Festhalten derselben Vorstellung, bei den Dichtern läuft dies auf die produktive Einbildungskraft hinaus.

2) Ich übersetze, als wenn im Texte *vastugatā*<sup>o</sup> stände. Zur Not ließe sich *rastugatyā* beibehalten: „soweit der Gegenstand in Betracht kommt“.

3) Lies *pratyakṣataye'va*.

4) Vgl. oben p. 57.

5) Lies *abhimāna*<sup>o</sup>; das folgende *rūpūkhyā* scheint nicht ganz in Ordnung zu sein.

6) Das hier folgende Zitat kann ich nicht identifizieren. Ich glaube, daß *yoktir* in *yoktur* (= *prayoktur*) verändert werden muß, und *dharma* in *dharmaḥ*.

7) Hier kommen zwei termini vor, die genauer bestimmt werden müssen, als es durch die Übersetzung möglich ist. *hrdayasamvādu* ist, wie der Komm. p. 181 erklärt, zweifach: 1. auf äußere Dinge bezüglich, wenn jeder von dem geschilderten Gegenstand sich sagt: ja so ist er! 2. auf Gemütsvorgänge bezüglich, wenn sie so geschildert werden, daß der Leser oder Hörer sie gewissermaßen als seine eigenen mitempfindet und von der betreffenden Person sich sagt: ja das geht in ihr vor! *sādhūraṇya* ist das Mitempfinden (auch *tanmayi-bhavana* genannt, Candrikā zu Dhvanyāloka p. 27), wobei der Unterschied zwischen einem selbst und der geschilderten Person, sowie Raum und Zeit aufgehoben sind. Vgl. auch diese Zeitschrift LVI, S. 395. — Dem *sādhūraṇyena* wird im folgenden Satze *tāṭasthyena*, und *sphuṭatvena* dem *hrdayasamvādu-tayā* entgegengesetzt.

Faktoren usw. als wahr (d. h. mit der inneren Erfahrung übereinstimmend) empfindet ähnlich wie bei der Erkenntnis der transzendenten Einheit (*advaita*). In unserer Figur aber schaut man als objektiver Beobachter Vergangenes und Zukunft klar und deutlich an, wie eine allwissende Person. Wenn aber nach dieser deutlichen Anschauung allgemeinemenschliches Empfinden eintritt, so kann dann auf Grund der deutlichen Anschauung nachträglich die Figur Rasavat statthaben.

Auch ist unsere Figur nicht darum, weil darin das wahre Wesen eines schönen Dinges beschrieben wird, mit der Svabhāvokti identisch. Denn in ihr wird, wenn die feineren Eigenschaften eines Gegenstandes unserer Erfahrung geschildert werden, die Wahrheit auf Grund des Gemeinsinnes<sup>1)</sup> anerkannt; in unserer Figur aber werden transcendente Dinge vom objektivem Standpunkt aus als klar und deutlich angeschaut<sup>2)</sup>. Wenn aber in gewissen Fällen auch Gegenstände unserer Erfahrung klar und deutlich angeschaut werden, so liegt eine Komplikation von Bhāvika und Svabhāvokti vor<sup>3)</sup>. Auch stimmen die Figuren Svabhāvokti und Rasavat nicht durch die Anerkennung der Wahrheit an sich (*hrdayasamvādamātreṇa*) überein; denn Svabhāvokti besteht in der Wahrheit (*saṃvāda*) des Gegenstandes und die Figur Rasavat in der Übereinstimmung des Gemütsvorganges<sup>4)</sup>. Wo beide Arten von Wahrheit (oder Übereinstimmung) auftreten, da liegt eine Komplikation vor; wo feinere Eigenschaften des Gegenstandes geschildert werden, die Svabhāvokti; im andern Falle die Figur Rasavat.

Auch ist unsere Figur nicht darum, weil in ihr der Inhalt infolge der nicht verwickelten Ausdrucksweise sofort zur Kenntnis gebracht wird, mit der Charakterart ‚Klarheit‘ identisch. Denn diese besteht in dem sofortigen Zurkenntnisgelangen als einer Eigenschaft des Ausgesprochenen, sei dies nun klar und deutlich oder so nicht, unsere Figur aber darin, daß man das sofort zur Kenntnis Gebrachte<sup>5)</sup> klar und deutlich anschauet.

Somit ist unsere Figur von allen übrigen verschieden. Und in der Literatur findet sie reichlich Verwendung, z. B.

„Heil dem heil’gen Fürst der Yogin’s, dem erhabenen Krug-  
geborenen, der in einer Hand voll Wassers Fisch und Schildkröt“  
sah, die Götter.“

Oder wie im Anfang des Harṣacarita in der Versammlung bei

1) Dann geht also der Leser oder Hörer gewissermaßen im Gegenstande auf und vergißt seine eigene Person, während er bei dem Bhāvika sich als Beobachter fühlt.

2) Lies *pratīteḥ* und ergänze im Folgenden *pratītau* hinter *sphuṭatvena*.

3) Als Verblindung oder als Mischung, cf. p. 192 und 197.

4) Siehe letzte Anm. auf voriger Seite.

5) Statt *samarpakasya* muß wohl *samarpitasya* gelesen werden. Siehe den Komm. zu unserer Stelle: *jhagity arthasamarpanam prasādaḥ, jhagiti samarpitasyaṛthasya sphuṭatvena pratītir bhāvikaṃ*.

Brahman in der Schilderung der Göttin<sup>1)</sup>; denn dabei sieht man leibhaftig ihre Erscheinung klar und deutlich. Und ebendasselbst<sup>2)</sup> in der Schilderung des Zornes des Muni und in der Schilderung des Pulinda<sup>3)</sup>.

- 5 Hierbei ist aber folgende kleine Untersuchung angebracht<sup>4)</sup>.  
Zuweilen tritt nämlich das Geschilderte infolge der Schilderung (dem Leser) vor Augen, zuweilen aber wird das vor Augen Tretende geschildert; ersteres wie oben mit Beispielen belegt, letzteres z. B.:  
„Auch ohne Sonnenschirm wird er wie von weißen Sonnen-“  
10 „schirmen umgeben erblickt, auch ohne Wedel wird dieser, wer“  
„es auch sei, wie von einem wirklichen Wedel der Anmut ge-“  
„fächelt<sup>5)</sup>.“

Unsere Figur fällt in das Gebiet der ersteren Art, nicht in 183  
das der anderen; denn die vom Dichter (dem Stoffe) verliehenen  
15 Eigenschaften geben eine Figur ab, nicht die in dem Gegenstande selbst liegenden, wie die Schönheit des Mondes usw. Und weiter<sup>6)</sup>:  
in Bhāmaha's Definition „... und die nicht verwickelte Ausdrucksweise nennen sie als die Ursachen dieser Figur“ sowie in derjenigen  
Udbhaṭa's „.... bei Nichtverwickeltheit der Sprache hat das Bhāvika  
20 statt“ (gilt) die Darstellung in einer von verzwickter Konstruktion freien Sprache als das, was uns die Anschaulichkeit gibt; wie könnte das diese Wirkung haben, wenn in den im Gegenstande selbst ruhenden Eigenschaften<sup>7)</sup> das Bhāvika läge? Demgemäß ist,  
weil in den Fällen der obigen Art die dem Gegenstande an sich  
25 zukommende Vorzüglichkeit geschildert wird, das nicht diese Figur. Wenn aber eine im Gegenstande selbst liegende Schönheit, die vom Dichter oder einer von ihm eingeführten Person so geschildert wird, daß sie zum Gemeingut der Nachfolger wird, nach Art der Svabhāvokti als Figur hingestellt wird, dann ist auch diese Art  
30 nicht gar zu schwer unterzubringen. Darum aber wird von andern<sup>8)</sup> das Bhāvika auch nur so definiert: „wo vergangene bzw. zukünftige Dinge gleichsam sichtbar gemacht werden, da ist das Bhāvika“. Weil diese Figur mit der Svabhāvokti eine gewisse Ähnlichkeit hat, wird sie direkt nach letzterer behandelt.

1) Lies *devī* statt *veda*. Gemeint ist p. 8f.

2) p. 9f. 3) p. 231f.

4) Nach dem Komm. hat keiner vor unserm Autor sie angestellt, während die vorausgehenden Erörterungen *cirantanoktanītyā* seien.

5) Navasāhasāṅka IV, 31.

6) Cf. JRAS. 1897, p. 285. Die vollständigen Verse lauten:

*citrodāttādbhūtārthatvaṁ kathāyāḥ svabhīmitāḥ |*  
*śabdānūkulatā ceti tasya hetūṁ pracakṣate ||*  
*pratyakṣū iva yatrārthā drśyante bhūtabhāvinaḥ |*  
*atyadbhūtāḥ syāt tad vācām anākūlyena vācikaṁ ||*

cf. Ekāvalī, Notes p. 710.

7) Lies *sannivesadharmā* für *sannivesadharmi*.

8) Kāvya prakāśa X, 28. Hier ist nämlich nicht von *śabdānūkulatva* die Rede, wodurch Fälle von der zuletzt beschriebenen Art in die Definition mit einbegriffen werden.

Die Schilderung einer großartigen Sache ist Udātta.

In Svabhāvokti und Bhāvika wird die Sache der Wahrheit gemäß geschildert; im Gegensatz dazu ist für das Udātta, das in 184 einer erdichteten Sache besteht, Gelegenheit gegeben. Wenn ein 5 mit unerdenklicher Herrlichkeit ausgerüstetes Ding geschildert wird auf Grund der Einbildungskraft des Dichters, so ist das ein durch Reichtum charakterisiertes Udātta. Z. B.:

„Wenn in den Wohnungen der Gelehrten die Perlen der“  
„beim Spiel zerrissenen Halsbänder morgens vom Besen an den“ 10  
„Hofrand zusammengekehrt und von der Lackschminke der Füße“  
„schlendernder Knaben gerötet von zahmen Papageien, die sie von“  
„weitem für Körner von Granaten halten, verschleppt werden, so“  
„hat das König Bhoja mit seiner Freigebigkeit getan.“

Und wenn Begebenheiten großer Männer einen 15 untergeordneten Bestandteil (der Schilderung) bilden, (heißt die Figur Udātta)<sup>1)</sup>.

Wegen der Gleichheit des Namens Udātta wird sie hier genannt. Wenn Begebenheiten großer Männer von berühmten Taten als Teil eines Gegenstandes, der als das Ganze zu betrachten ist, 20 dargestellt werden, so ist das ein Udātta, weil die Taten großer Männer etwas *udātta*, Berühmtes sind. Z. B.:

„Dies ist jener Wald, in welchem Rāma weilend in dem Be-“  
„streben, das Versprechen Daśaratha's zu verwirklichen, nur mit“  
„Hilfe seiner Arme die Vernichtung der Rākṣasa bewirkte<sup>2)</sup>.“ 25

Hier, wo der Wald beschrieben werden sollte, sind die Taten Rāma's als ein untergeordneter Teil beschrieben.

185 Wenn Stimmung, Gefühl, deren Schein und deren Erlöschen zur Darstellung gelangen, (so ergibt das der Reihe nach die Figuren) Rasavat, Preyas, Ū- 30 jasvin und Samāhita.

Da im Udātta die Begebenheit eines großen Mannes als Vorstellung<sup>3)</sup> erscheint, und da Stimmung usw. doch nichts anderes als bestimmte Gemütsvorgänge sind, so ist hier der Ort, von diesen (Stimmungen usw.) als Figuren zu handeln. Darum sind 35 auch ihrer vier gleichzeitig definiert. Der durch Faktoren, Effekte und Konkurrenten<sup>4)</sup> manifestierte bestimmte Gemütsvorgang wie Liebe usw. heißt Stimmung (*rasa*), der durch Effekte und Konkurrenten verwirklichte, wie Verzagen usw. in ihren 33 Formen<sup>5)</sup> heißt Gefühl (*bhāva*), und ebenso Liebe usw., wenn auf einen 40

1) Rudraṭa nennt diese Figur Avasara. K. A. VII, 103.

2) Rudraṭa VII, 104.

3) *cittavṛtti*, Fluxion der Denksubstanz, bezeichnet bekanntlich alle geistigen oder Bewußtseinsvorgänge.

4) Vgl. diese Zeitschrift LVI, S. 394.

5) Siehe Bharata VII. Daśarūpa IV, 7. Kāvyaaprakāśa IV, 31 ff. etc.

Gott usw. gerichtet. Deren Schein ist scheinbare Stimmung und scheinbares Gefühl; der Schein besteht in der Unangemessenheit infolge der Richtung auf ein unpassendes Objekt. Deren Erlöschen bedeutet den Zustand des Schwindens als ein Aufhören 186  
 5 der genannten Arten<sup>1)</sup>. Da nun unter diesen bei der Stimmung als Erreichung des Klimax<sup>2)</sup> ein Zustand des Schwindens nicht möglich ist, so kommt letzterer nur den beiden übrigen Arten (Gefühl und deren Schein) zu. In der Reihenfolge, wie diese (vier) dargestellt werden, ergeben sie die (vier) Figuren Rasavat usw.  
 10 Wo im Darstellen als einer Tätigkeit Stimmung ist, das ist Rasavat. Ähnliches gilt von Preyas (= *priyatara*) als darstellender Tätigkeit. Ebenso wo *ūrjas* Gewalt ist, da ist die Darstellung *ūrjasvin*. Weil sie in Unangemessenheit sich betätigt, so ist sie gewaltsam. Samāhita ist Beilegung (*parihāra*), und diese . . .<sup>3)</sup> betrifft die  
 15 (beiden oben) genannten Arten, als ein Synonym von Prasāma.

In demjenigen Systeme<sup>4)</sup>, in dem die als Satz sinn auftretenden Stimmungen die Figuren Rasavat usw. sind, da liegt in dem zweiten Falle, wo es sich um Stimmungen usw. handelt, die (dem Satz sinn) subordiniert sind, die Figur Udātta vor.

20 Nach der (andern) Ansicht<sup>5)</sup> finden die Figuren Rasavat usw. statt, wenn es sich um Stimmungen handelt, die etwas andern subordiniert sind; weil aber das übrige Gebiet vom *rasadhvani* (Stimmung als „Ton“) eingenommen ist, ist keins mehr für die Figur Udātta (in dem oben genannten Sinne) übrig. Dessen Gebiet ist  
 25 ja von dem Rasavat usw. eingenommen.

Ein Beispiel für Rasavat:

„Was lachst du? Nicht wirst du mir aufs neue entrinnen,“ 187  
 „da ich dich nach so langer Zeit wieder zu sehen bekommen habe.“  
 „Woher, Hartherziger, deine Reiselust? Wer treibt dich von hier?“  
 30 „fort?“ Also redeten im Traume, als sie den Geliebten zu um-  
 „halsen wählten, und weinten dann laut, als sie mit leeren Armen“  
 „erwachten, die Frauen deiner Feinde.“

Dies Beispiel paßt zu beiden Lehrmeinungen: den Satz sinn bildet die traurige Stimmung, subordiniert ist die erotische: Liebes-

1) Lies *uktaparakūrāṇām*. Im Komm. wird von *rasa* als *uktaparakāra* gesprochen.

2) *paravīṣṭrānti*, Höhepunkt, Endziel, Selbstzweck.

3) Hier lasse ich *prakṛatvād* unübersetzt. Der Kommentar sagt dazu: „Darum ist der Gedanke: hier ist ein anderer Gegenstand das *prakṛta*“. Wie aber diesen Sinn in den Ausdruck legen?

4) Die den „Ton“ *dhvani* leugnen, nach dem Komm. Dahin gehört Daṇḍin *Kāvyaḍarśa* II, 275 ff.

5) Streiche das zweite *rasavadādhyaṭamkūrah*. Die Berechtigung dieser Veränderung ergibt sich aus den Ausführungen des Komm. p. 188 zu *etanmata-draya iti*.

6) *tanmate*; hiervor muß etwas ausgefallen sein des Inhaltes *yeṣāṃ tu kāvyātmabhūtā rasādayas*.

schmerz<sup>1)</sup>. So wären auch Beispiele für die übrigen Stimmungen anzuführen. Bei den übrigen Figuren Preyas usw. geben wir Beispiele ohne Rücksicht auf den Unterschied (ob Hauptsache oder subordiniert).

Die Figur Preyas z. B.:

189 „Als sie, die während des Zusammenpressens ihres üppigen“  
 „Busens bei der ungestümen Umarmung ein Wonnenschauer über-“  
 „lief, und der die Hülle des herrlichen Hintern herabglitt im“  
 „Übermaße heftiger Neigung, mit dünner Stimme hervorstammelte:“  
 „nein, nein, Unwiderstehlicher, nicht zu sehr, nicht zu arg.“<sup>10</sup>  
 „schlief sie da, oder verschied sie, oder verschmolz sie mit meinem“  
 „Gemüte, oder schmolz sie dahin?“<sup>5</sup>

Hier ist bei dem Frauenzimmer die Konkurrente namens Freude.

Ferner:

„Wo soll mein durch den Nektartrank deines Antlitzes ver-“<sup>15</sup>  
 „wöhnter Blick noch Genügen finden; woher noch ein Gegenstand“  
 „für meine, nur deine Reden zu hören aufmerksame Ohren kommen;“  
 „wie sollen diese meine, von deiner Umarmung ganz erfüllten“  
 „Glieder ruhen? Ach, durch die Trennung von dir sind wir jetzt“<sup>20</sup>  
 „in elende Lage geraten“<sup>3)</sup>.

Hier ist das Begleitgefühl, trübe Gedanken. Es ist das die (auch) Bhāva genannte Figur. Das Gefühl wird als bestehend geschildert; als erlöschend oder auftauchend soll es nachher behandelt werden.<sup>25</sup>

Ein Beispiel von Ūrjasvin:

„Nachdem mir zu Gehör gekommen<sup>4)</sup> wie ein betörender“  
 „Zauberspruch um mich von fern herbeizulocken, der Name von“  
 „ihr, ohne die mein Sinn keinen Moment Ruhe findet, wann wird“  
 „wohl mir, dem an arg geschlagenen liebeskranken Gliedern Leiden-“<sup>30</sup>  
 „den, die Wonne sie zu fassen zu teil? Davon habe ich keine“  
 „klare Kunde.“

Hier machen sich der begehrlche Liebesschmerz des Rāvaṇa (als Stimmung) und seine Sehnsucht als Begleitgefühl unangemessen geltend.<sup>35</sup>

Ein Beispiel des Samāhita:

190 „Die Röte deiner Augen von deutlichen Tränen getrübt ist“  
 „geschwunden, und beruhigt hat sich zugleich mit dem Verziehen“  
 „der Brauen das Zucken der Unterlippe: obschon dein Zorn,“

1) Nach der Ansicht derer, welche den „Ton“ leugnen, ist hier die traurige Stimmung die Figur Rasavat, der Liebesschmerz aber Udātta, nach der gemeinen Ansicht aber ist die traurige Stimmung *Rasadhvani*, und der Liebesschmerz die Figur *Rasavat*. So der Komm.

2) Amaruka 40. Ich übersetze nach der Lesart *sneha* für *sveda* in der Ausgabe Kāvyaṃālā Nro. 18.

3) Śārngadharaṇapaddhati 3501 anonym., mit einigen Varianten.

4) Lies *yāte* für *jāte*, und *yām* für *yā*.

„o Leidenschaftliche, vergangen ist, so läßt er doch wegen seiner“  
 „argen Zwerghaftigkeit<sup>1)</sup> ein anderes Gefühl bei dir nicht zur“  
 „Herrschaft gelangen.“

Hier handelt es sich um das Erlöschen des Zornes. In ähnlicher Weise ist auch sonst zu exemplifizieren.

Das Auftauchen eines Gefühls, der Widerstreit zweier und die Verkettung mehrerer Gefühle sind besondere Figuren.

(*bhāvodaya*) der Zustand des Auftauchens ist *udaya*, des Gefühls (*bhāva*), wie es oben (p. 185) definiert wurde; *sandhi* ist die Darstellung zweier widerstrebender Gefühle als miteinander rivalisierend, *śabalatā* ist die Darstellung vieler in der Weise, daß jedes das vorhergehende aufhebt. Diese sind besondere, von Rasavat usw. verschiedene Figuren. 191

15 Dies wird gelehrt<sup>2)</sup>, weil Udbhata und Andere sie nicht als besondere Figuren aufgeführt haben, andererseits um sie als verschieden von „Verbindung“ und „Vermischung“ zu zeigen. Alle diese (bisher behandelten) Figuren sind für sich in ihrer Reinheit Figuren für sich; darum wird jede als von allen übrigen unterschieden gelehrt. Denn die „Verbindung“ und die „Vermischung“  
 20 bestehen in der Verknüpfung von Figuren; die Verschiedenheit von diesen beiden wird also hier gelehrt.

Ein Beispiel für das Auftauchen eines Gefühls:

„Bei der Anrede mit dem Namen einer Nebenbuhlerin dreht“  
 25 „die auf demselben Lager ruhende Schöne dem Geliebten plötzlich“  
 „im Zorn den Rücken; ungeachtet er ihr Schmeicheleien sagt,“  
 „achtet sie ihn nicht in ihrer Erregung; als er sich still verhielt,“  
 „da befürchtete sie, er möchte eingeschlafen sein, und sah ihn“  
 „wieder mit schneller Wendung des Halses an“<sup>3)</sup>.

30 Hier handelt es sich um Auftauchen der Sehnsucht.

Ein Beispiel für den Widerstreit zweier Gefühle:

„Mit der linken Hand den Tränenstrom aus seines Weibes“  
 „Augen, mit der rechten die Schwertklinge abwischend war ein“  
 „Krieger in Verlegenheit, was zu tun.“

35 Hier ist das Zuneigung genannte Gefühl Liebe in Verbindung mit der Kampfbegierde. 192

Ein Beispiel für die Verkettung der Gefühle:

„Es ist etwas Verbotenes (1) und ich bin ein Mitglied des“  
 „Mondgeschlechtes; könnte ich sie doch noch einmal sehen (2)!“  
 40 „Die eigene Weisheit wehrt mir Fehlritte (3); ach, selbst im Zorn“

1) Soll das nur bedeuten, daß noch ein kleiner Rest übrig ist, oder ist dabei auch ein Hintergedanke an die Boshaftigkeit der Zwerge? Da die Strophe sonst nicht überliefert ist, so ist der Wortlaut nicht über allen Zweifel erhaben. Man könnte den Anfang auch übersetzen: in deinen Augen sitzt noch die Röte etc.

2) Nämlich alle drei Figuren auf einmal.

3) Amaruka 22. (Ind. Sprüche 1379.)



„war ihr Antlitz lieblich (4). Was werden die makellosen weisen“  
„Männer sagen (5)? Auch im Traum kommt sie nicht zu mir (6).“  
„Herz, ermanne dich (7)! Welcher wahrhaft glückliche Jüngling“  
„wird ihre Lippe kosten (8)<sup>1)</sup>“

Hier findet sich Verkettung von 1. *vitarka*, 2. *autsukya*, 3. *mati*, 4. *smṛti*, 5. *śānkā*, 6. *dainya*, 7. *dhṛti*, 8. *cintā*<sup>2)</sup>.

Hiermit sind die auf Gemütsvorgänge bezüglichen Figuren behandelt.

Jetzt werden zwei Figuren gelehrt, die durch die Verknüpfung aller bisher gelehrtten Figuren hervorgerufen werden. Die Verknüpfung ist dabei zwiefach, entweder nach Art der Verbindung, oder nach Art der Inhärenz. Die Art der Verbindung liegt da vor, wo die (verknüpften Figuren) deutlich getrennt bestehen, die Art der Inhärenz dort, wo sie nicht deutlich getrennt sind. Wenn sie deutlich getrennt sind, so verhalten sie sich wie Reis- und Sesamkörner, andernfalls wie Milch und Wasser. Wir tragen sie der Reihe nach vor:

Wenn bisher gelehrtte Figuren wie Reis- und Sesamkörner gemischt sind, so liegt die Verbindung (Saṃsṛṣṭi) vor.

Wenn von den (bisher) gelehrtten Figuren einige, wie es sich gerade trifft, in derselben zusammenhängenden (Stelle) gebraucht werden, (so fragt es sich), ob jede für sich nur ihrem eigenen Zweck dient, oder ob daraus eine neue Figur entsteht. Das steht jetzt zur Untersuchung. Wie Schmucksachen aus Gold, Edelsteinen usw. zwar jedes für sich eine Schönheit hervorrufen, aber durch deren Kombination eine Schönheit besonderer Art entsteht, ebenso empfinden wir eine Schönheit besonderer Art, wenn mehrere Figuren miteinander in Verbindung treten. Somit steht fest, daß (durch die Kombination mehrerer Figuren) eine neue Figur entsteht und daß jene nicht jede für sich ihrem eigenen Zweck dienen. Und wenn auch eine neue Figur entsteht, so erkennt man (die einzelnen Komponenten) entweder nach Art der Verbindung deutlich getrennt<sup>3)</sup>, oder nach Art der Inhärenz nicht deutlich getrennt<sup>3)</sup>, sodaß zwei Arten (unterschieden werden müssen). Im ersteren Falle liegt die Verbindung (Saṃsṛṣṭi) vor, im letzteren die Vermischung (Saṃkara). Darum bringt das Verhältnis von Reis- und Sesamkörnern und dasjenige von Milch und Wasser beide ihrem Wesen nach zur Anschauung.

Die Verbindung, die nach dem Verhältnis von Reis- und Sesamkörnern besteht, ist von dreierlei Art, je nachdem sie auf

1) Vgl. Dhanyāloka p. 166. Übersetzung, Note 1.

2) Der Komm. erklärt, daß die gegebenen drei Beispiele passen, wenn man nicht den *dhvani* gelten lasse, für die Anhänger der *dhvani*-Lehre gibt er andere Beispiele.

3) Oder für sich bestehend.

Lautfiguren, auf Sinnfiguren und auf beiderlei Figuren beruht. Die Verbindung von Lautfiguren, z. B.:

- „Eine Andere, reizend in ihrer Ängstlichkeit vor den Bienen,“  
 „die vom Wohlgeruch ihres Mundes angezogen sie umschwirrten, mit“  
 5 „Augen, welche ihre Locken verwirrten, brachte, wie sie sich hin“  
 „und her wandte, ein süßes Geklingel des Gürtels hervor<sup>1)</sup>.“

Hier ist eine Verbindung zwischen den beiden heterogenen (Lautfiguren) Alliteration und Vollreim, und ebenfalls zwischen den homogenen Vollreimen (a) *lakalo-lakalo* (la) und *kalola-kalola*.

- 10 Die Verbindung von Sinnfiguren z. B.:

- „Herrin, es weicht die Nacht, öffne schnell dein Auge mit“  
 „seiner lebhaften Pupille wie die Lotusstaude ihre Blüte mit der“  
 „(darin gefangenen) Biene; sieh, glanzlos, gleichsam beraubt durch“  
 „deines Antlitzes Pracht, verschwindet jetzt der Mond vom Himmel!“

- 15 Hier liegt eine Verbindung von Vergleich und Utprekṣā vor, 19' die gleichartig<sup>2)</sup> sind.

„Das Dunkel salbt gleichsam die Glieder ein, der Himmel“  
 „regnet gleichsam Augenschminke; wie der Dienst bei schlechtem“  
 „Herrn ist die Sehkraft nutzlos geworden“ Kāvyaḍ. II, 362).

- 20 Hier liegt die Verbindung von Vergleich und Utprekṣā vor, die ungleichartig<sup>3)</sup> sind.

- „Möge Gelingen mir verleihen Ambikā's Lotusfuß, entzückend“  
 „durch liebliches Spangengeklirr, den sie mit Wucht auf das Haupt“  
 „Maṇiśāsura's setzte, während der wonnestrahrende Indra seinen“  
 25 „Kranz ihr zuwarf<sup>3)</sup>.“

- Hier ist eine Verbindung von Vergleich und Alliteration. Daß Lotusfuß (*pādāmbuja*) als Vergleich (nicht als Metapher) zu nehmen ist, beweist seine Verbindung mit dem Worte „Spangengeklirr“, die eine Metapher (Fußlotus) unmöglich macht, und verhilft dem  
 30 Vergleich, als der einzig übrigen Möglichkeit, zur Anerkennung<sup>4)</sup>. So hätten wir denn die drei Arten der Verbindung festgestellt.

Jetzt wird die Mischung nach der Art von Milch und Wasser vorgetragen.

- Wenn aber wie Milch und Wasser, so liegt die  
 35 Vermischung (Saṃkara) vor

i. e. gemischt sind. Vermischung liegt vor, wenn die Getrenntheit nicht deutlich oder die Nichtgetrenntheit deutlich ist, und zwar können die Figuren so gemischt sein, daß die eine der andern 19f

1) Mūgha 6, 14, Der Vers lautet dort:

*vadanasaṃśalobhāparibhramadbhramarasambhramasambhṛtasobhayā |*  
*calitayā vidadhe kalamekhalākakalo 'lakalolādrśā 'nyayā ||*

2) *śajātiya* soll hier wohl heißen, die demselben Zweck dienen, indem sie dieselbe Sache, das Weichen der Nacht, illustrieren.

3) Pañcastavi III, 1, Kāvyaṃālā 1897. Im Text *manthara* statt *sundara*.

4) *prasādayati*. Vielleicht muß man *prasādhayati* lesen, wie auf der folgenden Seite in gleichem Sinne *prasādhika* gesagt wird; dann wäre zu übersetzen: und stempelt es zu einem Vergleich.

subordiniert ist, oder daß es zweifelhaft ist, welche Figur vorliegt, oder daß in demselben Passus ihrer zwei stecken; nach welchen drei Möglichkeiten drei Arten der Vermischung entstehen. Der Reihe nach wie folgt:

„Die Finsternis mit seinen Strahlen, wie schwellende Haare“<sup>5</sup>  
 „mit den Fingern, zurückdrängend küsste der Mond gleichsam das“  
 „Antlitz der Nacht, die ihre Lotusaugen schließt<sup>1)</sup>.“

Der Vergleich „wie mit den Fingern“ stempelt den Ausdruck *sarojalocana* zu einem Vergleich. *rajanimukham* (Anfang der Nacht = Antlitz der Nacht) ist eine auf Wortspiel beruhende<sup>10</sup> Hyperbel, weil hyperbolisch die beiden Bedeutungen (von mukha): Anfang und Gesicht, ununterschiedlich genommen sind. So stehen beide (Hyperbel und Vergleich) im Verhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen. [Und in gleicher Weise (haben wir) eine im ganzen Verse ausgesprochene Samāsokti]<sup>2)</sup>. Die von Vergleich und Wort-<sup>15</sup>spiel unterstützte Hyperbel unterstützt ihrerseits die mit den Worten „küßt gleichsam“ ausgesprochene Utprekṣā, weil diese kraft jener zur Entstehung gelangt. Und indem sie (so) zur Entstehung gelangt, verleiht sie jenen, die ihr zur Entstehung verholfen, ihren Reiz, wodurch das Verhältnis des Ganzen zu seinen<sup>20</sup> Teilen begründet ist.

<sup>3)</sup>[Oder wie:

„Daß Vivasvat, obgleich bekannt in der Welt als *trayimaya*“  
 „(oder vedenfest), zur *vāruṇī* (Westen oder Wein) ging, darum“  
 „mein' ich, stürzte er vom Astaberge und drang deshalb eben, um“<sup>25</sup>  
 „sich zu reinigen, in das Vāḍavafeuer ein.“

Hier liegt in der ersten Vershälfte ein Wortspiel vor, das dem Widerspruch zur Entstehung verhilft. Nach anderer Ansicht sind Widerspruch und Wortspiel zwei besondere Figuren; davon wird in der zweiten Vershälfte die durch die Worte „mein' ich“<sup>30</sup> ausgedrückte Utprekṣā unterstützt. Somit besteht hier das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Denn was als Ursache hier vermutet wird, darin ist das den Widerspruch bedingende Wortspiel angebracht, und in der Wirkung, welche die Veranlassung zu der Utprekṣā ist, sind das Fallen und Sich-Ins-Feuer-Stürzen,<sup>35</sup> obgleich es in Wirklichkeit anders ist (nämlich „Untergehen“ und „Im-Ozean-Verschwinden“), mit dem Andererseits (nämlich mit „Fallen“ und „Sich-Ins-Feuer-Stürzen“) als ununterschiedlich

1) Kum. S. VIII, 63. Im Svartatīlaka p. 51 ausdrücklich dem Kālidāsa zugeschrieben.

2) Ich habe diese Stelle eingeklammert, weil ich sie für eingeschoben halte. Denn sie läßt sich mit dem folgenden in keinerlei Zusammenhang bringen, da nur von der Utprekṣā die Rede ist.

3) Die eingeklammerte Stelle halte ich für einen Zusatz, weil die Strophe schon oben p. 99 gegeben und diskutiert wurde. Wie könnte übrigens eine Vermischung von Virodha und Śleṣa vorliegen, wenn durch den Śleṣa der Virodha außer Geltung gesetzt wird?

identifiziert. Darum ist hier die Vermischung nach dem Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen. Eine auf diesem Verhältnis beruhende Vermischung besteht nun nicht in dem Wortspiel, das dem Widerspruch zur Entstehung verhilft, zwischen dem Wortspiel  
 5 und dem Widerspruch, und ebenfalls nicht zwischen der Utprekṣā 199  
 und der Hyperbel, die in der Veranlassung (zur Utprekṣā) enthalten ist, weil beide Figuren (das Wortspiel und die Utprekṣā) nicht ohne jene beiden (Widerspruch bzw. Hyperbel) eintreten; weil sie also ohne letztere nicht möglich sind, benehmen sie letzteren die  
 10 Geltung<sup>1)</sup>, (hier als selbständige Figuren gerechnet zu werden). Man muß nun nicht glauben, daß, weil das Wortspiel auch ohne den Widerspruch vorkomme, es deshalb eine Möglichkeit seines Vorkommens gäbe, (die du eben bestrittest). Denn wir sagen nicht, daß es ohne Widerspruch kein Wortspiel gibt; sondern weil  
 15 es nie ohne andere Figuren auftritt, so benimmt es ihnen die Geltung, weil es sonst keine Möglichkeit seines Vorkommens hätte; und da unter jenen auch der Widerspruch ist, so verliert auch er seine<sup>2)</sup> Geltung. So ist alles in Ordnung.]

So haben wir die Vermischung von Sinnfiguren vorgetragen.  
 20 Die Vermischung von Lautfiguren aber wird von einigen folgendermaßen exemplifiziert:

*rājati taṭi 'yam abhīhata-dā na va rā sā ti pā ti sā rā va na dā |  
 gajāta ca yūtham avīrata-dā na va rā sā ti pā ti sā rā va na dā ||* <sup>3)</sup>

„Herrlich ist, o Verhinderer des Schlachtgeschreis der Dānaver,“  
 25 „dieses Ufer, an dem der tosende Bach vorbeieilt, und es schützt“  
 „die feste Wälder vernichtende Elefantenmasse, ausgezeichnet durch“  
 „steten Brunstsaft, die Herde“.

Hier sind die Lautfiguren Vollreim und *anulomapratiloma* mit einander in Vermischung nach dem Verhältnis des Ganzen zu seinen  
 30 Teilen, weil sie in gegenseitiger Abhängigkeit stehen. Jedoch ist das nicht recht befriedigend, weil zwei Lautfiguren, ebensowenig wie zwei Lautgruppen, einander beeinflussen können und darum nicht im Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen stehen. Darum ist hier die (Annahme einer) Verbindung von zwei Lautfiguren  
 35 vorzuziehen, wie früher ausgeführt. Oder es liegt die dritte Art von Vermischung vor, insofern zwei Lautfiguren in ein und derselben Stelle auftreten.

So ist die eine Art dargelegt; die zweite Art aber heißt die Vermischung, wo ein Zweifel (obwaltet). Wo ein positiver Grund  
 40 weder für noch gegen die Annahme einer von zwei Möglichkeiten vorhanden ist, da besteht der Zweifel zu Recht; daher ist hier die Vermischung durch Zweifel. [Z. B.<sup>4)</sup>]:

1) Siehe oben p. 97. 2) Tilge *na*. 3) Haraviṣṭa V, 137.

4) Die eingeklammerte Stelle scheint ebenfalls ein Zusatz zu sein, da Beispiel und Erklärung schon oben p. 128 gegeben waren. Die Erklärung ist

200 „Der mich zur jungen Frau machte, derselbe ist noch mein“  
 „Geliebter, gleich geblieben sind die Frühlingsnächte, und die“  
 „üppigen Kadambawinde, duftend von blühendem Jasmin, sind noch“  
 „die gleichen, und auch ich bin noch dieselbe; jedoch sehnt sich“  
 „mein Herz nach dem tändelnden Liebesspiel unter dem Vetasi-“ 5  
 „baume am Ufer der Revā<sup>1)</sup>.“

Hier ist eine zweifelerregende Vermischung zwischen einer Vibhāvanā und einer Viśeṣokti. Nämlich eine Vibhāvanā, insofern Sehnsucht entstehen soll, obschon die Ursache derselben fehlt, was mit den Worten „der mich zur jungen Frau machte“ als ein Wider- 10 spruch mit der Ursache stehend ausgesprochen ist. Und ebenso liegt eine Viśeṣokti vor, insofern Freiheit von Sehnsucht<sup>2)</sup> nicht eintritt, obgleich die Ursache für die Freiheit von Sehnsucht<sup>3)</sup> durch (den Umstand gegeben ist, der ausgesprochen wird mit den Worten) „der mich zur jungen Frau machte“; und dieses Nichtein- 15 treten wird in „mein Herz sehnt sich“ durch das Eintreten des Gegenteils ausgesprochen. Und darum wurde oben<sup>3)</sup> gesagt, daß beide Figuren hier undeutlich sind. Und da sich für keine der beiden Figuren Beweis *pro* oder *contra* findet, so ist es eine zweifelerregende Vermischung.] 20

Oder z. B.:

„Auf dessen Antlitz-Mond die frische Jugend unter dem Scheine“  
 „des Bartes hinschrieb Amors Beschwörungsformel, die das Siegel“  
 „hartnäckigen Schmolzens loser Dirnen schmelzt.“

Hier ist man im Zweifel, ob ein Vergleich *vaktram candra* 25 *iva*, oder eine Metapher *vaktram eva candra* vorliegt<sup>4)</sup>, weil das Kompositum (*vaktracandra*) beides bedeuten kann. Nach der Regel Pāṇ. 2, 1, 56: „*vyāghra* usw. werden mit dem Verglichenen komponiert, wenn das tertium comparationis nicht ausgesprochen ist“, enthält das Kompositum einen Vergleich, weil *vyāghra* usw. ein 30 *ākṛtigāṇa* ist. Das Kompositum enthält aber eine Metapher, wenn man es unter *mayūravayamsaka* usw. (2, 1, 72) bringt; weil auch *mayūravayamsaka* usw. ein *ākṛtigāṇa* ist. Da also hier ein Grund *pro* oder *contra* fehlt, so liegt eine zweifelerregende Vermischung vor.

201 Wo aber ein Grund *pro* oder *contra* bezüglich der Annahme einer bestimmten Figur vorliegt, da ist die betreffende Annahme notwendig. Grund *pro* ist was dafür spricht, Grund *contra* was dagegen spricht. Grund *pro*, z. B.:

dort klarer und ist an jener Stelle wohl auch deshalb die ursprüngliche, weil hier auf sie Bezug genommen wird.

1) Siehe oben p. 127 f.

2) Verbessere *anukāṇṭhā*.

3) Siehe p. 128. Übrigens wird im Kāvyaśāstra zu I, 4 unsere Strophe als Beleg für Kāvya in Ermangelung eines *sphuṭalamkāra* angeführt; nach dem Pradīpa ist der Saṃkara hier *asphuṭa*, weil die beiden vermischten Figuren es an sich auch sind,

4) Vāmana IV, 3, 6 leugnet aber solche *rūpa*'s ausdrücklich: *mukha-candrādīnām tū 'pamāsamāsānām rūpakatvam na yuktaṃ*. Er scheint mit dieser Ansicht, wie mit so manchen allein zu stehen.

„Verehrung dem Śaṃkara-Milchozeane, dem . . . . .<sup>1)</sup>), dem“  
 „aus Nektar bestehenden, dem unendlichen Lichte!“

Das Aus-Nektar-Bestehen ist ein Grund *pro*, daß eine Metapher:  
 Śaṃkara-Milchozean, vorliegt; weil es für Milchozean passender ist  
 5 als für Śaṃkara. Aber es ist kein Grund *contra* einen Vergleich,  
 weil es übertragen gedacht auch auf Śaṃkara passen würde. Oder  
 wie z. B.:

„Diese dem Avantikönig-Paradiesbaume entsprossenen, mond-“  
 „weißen Ruhmes-Blumen, sehet, flechte ich jetzt zu Kränzen für“  
 10 „die Himmelsgegend-Weiber<sup>2)</sup>!“

Weil hier das Flechten auf die Blumen paßt, so ist es ein 202  
 Grund *pro* bei der Annahme<sup>3)</sup> einer Metapher.

Ein Grund *contra*, z. B.:

„Auf dem Vindhya-Ozean sperrten vom Schlafe erwacht die“  
 15 „Löwen ihren Rachen auf (bezw. gähnte vom Schlafe erwacht“  
 „Viṣṇu) beim Eintritt seines Bogenklanges wie des Herbstes<sup>4)</sup>.“

Hier ist das tertium comparationis: *vinidrajṛmbhitaharih* ein  
 Grund *contra* bei der Annahme des Vergleiches *vindhya udadhī-*  
*iva*; weil es nach der Regel: „*vyāghra* usw. werden mit dem Ver-  
 20 glichenen komponiert, wenn das tertium comparationis  
 nicht ausgesprochen ist“ gegen ein Kompositum, das einen  
 Vergleich enthält, spricht. Daher verbleibt als einzige Möglichkeit  
 die Annahme einer Metapher. Aber der Vergleich wie (beim Ein-  
 tritt des) Herbstes ist nicht als Grund für (die Annahme eines)  
 25 Vergleiches anzusehen. Denn „ohne den Letzten wird nicht das  
 halbe Hundert voll“<sup>5)</sup>. Auch ist es nicht der Ukas eines Königs,  
 daß man die Figur, mit der man begonnen hat, vollständig durch-  
 führe; das ist auch nicht der Ausspruch eines Gesetzgebers. Auch  
 ist es nicht eine Kunstregel; denn wenn man eine Steigerung der  
 30 Ähnlichkeit zum Ausdruck bringen will, ist es passend, den Ver-  
 gleich, mit dem man begonnen, fallen zu lassen und mit einer  
 Metapher zu schließen, während das umgekehrte Verfahren fehler-  
 haft ist, z. B. „wodurch der Mond zu Feuer, zu Gift der Sandel,  
 und wie ein Beil die Halskette wird“<sup>6)</sup>. Im vorliegenden Falle  
 35 muß man also, weil das Aussprechen des tertium comparationis  
 gegen einen Vergleich spricht, eine Metapher anerkennen, indem  
 man sich für eine Metapher nach dem Muster *mayūravamsaka*

1) *prasaradbīndunādāya* lasse ich unübersetzt, weil ich es nicht zu  
 deuten weiß; cf. *Haracaritacintāmaṇi* 13, 200.

2) *Navasāhasāṅka* I, 16.

3) *Līlā parigraha*.

4) *Navasāhasāṅka* II, 23.

5) *āśeṣa* ist fehlerhaft, aber ob *aśeṣa* oder *ā śeṣāt* zu verbessern  
 ist, mag dahingestellt sein. Der Sinn ist klar: wie nicht von einem halben  
 Hundert die Rede sein kann, ehe der Fünzigste da ist, nur weil dazu der An-  
 fang gemacht ist, ebensowenig kann man eine ganze Strophe als Vergleich be-  
 zeichnen, weil sie mit einer Vergleichung beginnt.

6) *pāda* irgend einer *Sārdūlavikṛīṭita*-Strophe.

entscheidet, das ja einen *āḥṛtiḡaṇa* bildet. Ebenso verhält es sich mit (dem Sloka) *bhāṣyābdiḥ kvā 'tiḡambhiraḥ*, und anderen Beispielen. Wenn aber ein Grund *pro* oder *contra* fehlt, dann liegt eine zweifelnerregende Vermischung vor, wie in den obigen Beispielen.

Die dritte Art aber wird durch gleichzeitiges Auftreten (mehrerer Figuren) in einem Passus charakterisiert, d. h. wo in demselben Passus (wirklich) mehrere Figuren stecken, und nicht ein Zweifel besteht, (ob die eine oder andere beabsichtigt ist), z. B.:

203 „Auch auf dein Haupt wahrlich wird fallen die Schneide des“ 10  
„Diskus wie die Gaṅgā, die von Murāri ausgeht und den Narakāsurā“  
„bekämpft (bezw. der Unterwelt zuströmt).“

Hier sind ein Vergleich, der durch das gemeinsame Attribut „die von Murāri ausgeht“, begründet ist, und ein Wortspiel, das durch das doppelsinnige Attribut *narakaparipanthīni* veranlaßt, 15  
bewirkt, daß man einen Vergleich mitempfindet, in demselben Passus vereinigt, weil er beiden Zwecken dient. Wie die Vermischung eines Vergleiches mit einem Arthaśleṣa, so findet sich auch die mit einem Śabdaśleṣa. Z. B.:

„In dieser (Stadt) erfreuten sich die Gazellenäugigen am“ 20  
„Schauspielhaus wie am Wasser des Parkbassins, das geziert ist“  
„durch die von schönen Männern strahlende Bühne (bezw. die von“  
„guten Menschen strahlenden Wellen), und worin ein lautes Kon-“  
„zert von Trommeln aufgeführt wird (bezw. die Bambusrohre laute“ 25  
„musikalische Töne hervorbringen).“

Hier kommt durch die Worte „sie erfreuen sich am Schauspielhaus wie am Wasser“ ein passender Vergleich zustande, der mit dem Śabdaśleṣa: *satpūruṣadyotitarāṅga* in ein und demselben Passus vereinigt ist<sup>1)</sup>.

Die Vermischung zweier Lautfiguren, sofern sie in ein und demselben Passus erscheinen, ist oben an *rājati taḥi 'yam* usw. erläutert worden. Hier sind beide durch Auftreten in ein und demselben Passus miteinander vermischt. Darum ist der in der 204  
Definition von andern<sup>2)</sup> gebrauchte Ausdruck *vyavasthita* (individuelles Dasein haben) nicht notwendig<sup>3)</sup>. Die von Bhaṭṭodbhaṭa 35  
gelehrte Vermischung zweier Figuren (eines Verses), die in dem Sinne und in den Lauten liegen, haben wir als „Verbindung“ klassifiziert; darum werden hier nur drei Arten der Vermischung gelehrt.

So haben wir in knapper Form diese Lautfiguren, 40  
Sinnfiguren und Figuren von beiderlei Charakter dargestellt.

1) Im Text ist *pravṛṭṭi* ausgefallen. *ārabdhamṛdaṅgavādyā* ist auch doppelsinnig; aber es ist ein *arthaśleṣa* und kein *śabdaśleṣa*, weshalb es in der Erklärung nicht erwähnt ist.

2) Kāvyaaprakāśa 10, 55.

3) Aber auch gerade kein Fehler, wie der Komm. hinzufügt.

„So“ bezieht sich auf die früher ausgesprochene Art und Weise; „diese“ nämlich, diejenigen, deren wahres Wesen dargelegt wird; „dargestellt“, d. h. durch Alampārasūtra's gezeigt, in knapper Form gelehrt.

- Die Lautfiguren sind Yamaka's usw., Sinnfiguren Vergleich usw., Figuren von beiderlei Charakter der Lāṭānuprāsa usw., weil auch einige Arten der Verbindung und Vermischung<sup>1)</sup> zu letzterer Art gehören. Wie bei gewöhnlichen Schmucksachen, so bestimmt auch 205 bei den Figuren das, worin sie ihren Sitz haben (d. h. das, woran sie angebracht sind), ob sie Figuren (Schmuck) dieser oder jener Art (d. h. Laut- oder Sinnfiguren) sind. Daß aber ihr Dasein steht oder fällt mit dem Vorhandensein oder Fehlen ihres (Substrates), ist nur maßgebend dafür, daß sie Produkt (oder Wirkung) desselben (Substrates als ihrer Ursache) sind, nicht aber dafür, daß 15 sie Schmuck desselben (d. d. Laut- oder Sinnfiguren) sind<sup>2)</sup>; denn wenn es dafür maßgebend wäre, so müßte auch die Śrautopamā (der Vergleich, wo „wie“ durch ein selbständiges Wort ausgedrückt ist) eine Lautfigur sein (weil ihr Dasein an das Vorhandensein dieses „wie“ geknüpft ist). Deshalb haben wir, der Ansicht der 20 alten Autoritäten folgend, das Verhältnis von Ding und Substrat<sup>3)</sup> zugrunde gelegt. Und so möge „Ende gut, Alles gut“ sein.

Ende des Alampārasarvasva.  
Werk des edlen Rājānaka-Ruyyaka.

### 1. Verzeichnis der Figuren in der Reihenfolge bei Ruyyaka.

(Die Titel der Einteilung finden nicht auf alle darunter angeführten Figuren Anwendung, weil einige Figuren nur wegen einer äußerlichen Ähnlichkeit hinter andern behandelt werden.)

#### A. Śabdālampkāras und Śabdār- thānulankāras.

|                       |       |
|-----------------------|-------|
| 1. Punaruktavadābhāsa | p. 17 |
| 2. Chekānuprāsa       | p. 20 |
| 3. Vṛtṭyanuprāsa      | p. 20 |
| 4. Yamaka             | p. 21 |
| 5. Lāṭānuprāsa        | p. 23 |
| 6. Citra              | p. 24 |

#### B. Arthālampkāras.

##### 1. Sādrśya.

##### a) *bhedābhedaṭyāyā*.

|                |       |
|----------------|-------|
| 7. Upamā       | p. 25 |
| 8. Ananvaya    | p. 30 |
| 9. Upameyopamā | p. 31 |
| 10. Smaraṇa    | p. 32 |

1) Dies aber nur nach Ansicht des Udbhaṭa, wie er oben sagte.

2) Die erstere Bestimmung bevorzugt Alaka in Kāvyaaprakāśa 10, 55; doch kennt er auch die von unserm Autor vertretene Ansicht und setzt sich mit ihr auseinander.

3) d. h. das Schmückende und Geschmückte. Vgl. die Diskussion in der Stelle p. 88, die ich als Einschub bezeichnet habe.



b) *abhedapradhāna*.α) *āropagarbha*.

|                |       |
|----------------|-------|
| 11. Rūpaka     | p. 34 |
| 12. Paripāma   | p. 40 |
| 13. Saṃdeha    | p. 42 |
| 14. Bhrāntimat | p. 44 |
| 15. Ullekha    | p. 46 |
| 16. Apahnuti   | p. 50 |

β) *adhyavasāyagarbha*.

|                |       |
|----------------|-------|
| 17. Utpreksā   | p. 55 |
| 18. Atiśayokti | p. 65 |

γ) *gamyamānaupamyāśraya*.

|                    |       |
|--------------------|-------|
| 19. Tulyayogitā    | p. 70 |
| 20. Dipaka         | p. 71 |
| 21. Prativastūpamā | p. 74 |
| 22. Dṛṣṭānta       | p. 75 |
| 23. Nidarśanā      | p. 76 |

c) *bhedapradhāna*.

|               |       |
|---------------|-------|
| 24. Vyatireka | p. 79 |
| 25. Sahokti   | p. 81 |
| 26. Vinokti   | p. 83 |

2. *Gamyatva*.

|                       |        |
|-----------------------|--------|
| 27. Samāsokti         | p. 84  |
| 28. Parikara          | p. 94  |
| 29. Ślesa             | p. 95  |
| 30. Aprastutaprasaṃsā | p. 104 |
| 31. Arthāntaranyāsa   | p. 109 |
| 32. Paryāyokta        | p. 111 |
| 33. Vyājastuti        | p. 112 |
| 34. Ākṣepa            | p. 114 |

3. *Virodhā*.

|                  |             |
|------------------|-------------|
| 35. Virodhābhāsa | p. 121      |
| 36. Vibhāvanā    | p. 124      |
| 37. Viśeṣokti    | p. 126      |
| 38. Atiśayokti   | p. 128      |
| 39. Asaṃgati     | p. 129      |
| 40. Viṣama       | p. 130      |
| 41. Sama         | p. 132      |
| 42. Vicitra      | p. 133      |
| 43. Adhikam      | p. 134      |
| 44. Anyonya      | p. 135      |
| 45. Viśeṣa       | p. 136      |
| 46. Vyāghāta     | p. 137. 139 |

4. *Śṛṅkhalābandha*.

|                |        |
|----------------|--------|
| 47. Kāraṇamāla | p. 140 |
| 48. Ekāvali    | p. 141 |
| 49. Mālādīpaka | p. 141 |
| 50. Udāra      | p. 142 |

5. *Tarkanyāya*.

|                 |        |
|-----------------|--------|
| 51. Kāvyaṅginga | p. 143 |
| 52. Anumāna     | p. 146 |

6. *Vākyaanyāya*.

|                  |        |
|------------------|--------|
| 53. Yathāsaṃkhyā | p. 148 |
| 54. Paryāya      | p. 150 |
| 55. Parivṛtti    | p. 152 |
| 56. Parisaṃkhyā  | p. 153 |
| 57. Arthāpatti   | p. 156 |
| 58. Vikalpa      | p. 158 |
| 59. Samuccaya    | p. 159 |
| 60. Samādhi      | p. 168 |

7. *Lokanyāya*.

|                |        |
|----------------|--------|
| 61. Pratyanīka | p. 164 |
| 62. Pratīpa    | p. 165 |
| 63. Mīlita     | p. 167 |
| 64. Sāmānya    | p. 169 |
| 65. Tadguṇa    | p. 170 |
| 66. Atadguṇa   | p. 170 |
| 67. Uttara     | p. 172 |

8. *Gūḍhārthapratīti*.

|                 |        |
|-----------------|--------|
| 68. Sūkṣma      | p. 173 |
| 69. Vyājokti    | p. 174 |
| 70. Vakrokti    | p. 175 |
| 71. Svabhāvokti | p. 177 |
| 72. Bhāvika     | p. 178 |
| 73. Udātta      | p. 183 |

9. *Rasādayas*.

|                   |        |
|-------------------|--------|
| 74. Rasavat       | p. 185 |
| 75. Preyas        | p. 185 |
| 76. Ūrjasvin      | p. 185 |
| 77. Samāhita      | p. 185 |
| 78. Bhāvodaya     | p. 190 |
| 79. Bhāvasandhi   | p. 190 |
| 80. Bhāvaśabalatā | p. 190 |
| 81. Saṃsrṣṭi      | p. 192 |
| 82. Saṃkara       | p. 197 |

## 2. Alphabetisches Verzeichnis der Figuren.

|                   |            |                     |        |               |             |
|-------------------|------------|---------------------|--------|---------------|-------------|
| Atadguṇa          | p. 170     | Dīpaka              | p. 71  | Vikalpa       | p. 158      |
| Atiśayokti        | p. 65, 128 | Dr̥ṣṭānta           | p. 75  | Vicitra       | p. 133      |
| Adhika            | p. 134     | Nidarśanā           | p. 76  | Vinokti       | p. 83       |
| Ananvaya          | p. 30      | Parikara            | p. 94  | Vibhāvanā     | p. 124      |
| Anumāna           | p. 146     | Parīṇāma            | p. 40  | Virodhābhāsa  | p. 121      |
| Anyonya           | p. 135     | Parivṛtti           | p. 152 | Viśeṣa        | p. 136      |
| Apahnuti          | p. 50      | Parisaṃkhyā         | p. 153 | Viśeṣokti     | p. 126      |
| Aprastutaprasaṃsā | p. 104     | Paryāya             | p. 150 | Viśama        | p. 130      |
| Arthāntaranyāsa   | p. 109     | Paryāyokta          | p. 111 | Vṛttyanuprāsa | p. 20       |
| Arthāpatti        | p. 156     | Punaruktavadābhāsa  | p. 17  | Vyāghāta      | p. 137, 139 |
| Asaṃgati          | p. 129     | Prativastūpamā      | p. 74  | Vyājastuti    | p. 112      |
| Ākṣepa            | p. 114     | Pratīpa             | p. 165 | Vyājokti      | p. 174      |
| Uttara            | p. 172     | Pratyanīka          | p. 164 | Śleṣa         | p. 95       |
| Utprekṣā          | p. 55      | Preyas (auch Bhāva) | p. 185 | Saṃsṛṣṭi      | p. 192      |
| Udatta            | p. 183     | Bhāvaśabalatā       | p. 190 | Saṃkara       | p. 197      |
| Udāra             | p. 142     | Bhāvasandhi         | p. 190 | Saṃdeha       | p. 42       |
| Upamā             | p. 25      | Bhāvika             | p. 178 | Sama          | p. 132      |
| Upameyopamā       | p. 31      | Bhāvodaya           | p. 190 | Samādhi       | p. 163      |
| Ullekha           | p. 46      | Bhrāntimat          | p. 44  | Samāsokti     | p. 84       |
| Ūrjasvin          | p. 185     | Mūlādīpaka          | p. 141 | Samāhita      | p. 185      |
| Ekūvalī           | p. 141     | Mīlita              | p. 167 | Samuccaya     | p. 159      |
| Kāraṇamālū        | p. 140     | Yathāsaṃkhyā        | p. 148 | Sahokti       | p. 81       |
| Kāvyaḷiṅga        | p. 143     | Yamaka              | p. 21  | Sāmānya       | p. 169      |
| Citra             | p. 24      | Rasavat             | p. 185 | Sūkṣma        | p. 173      |
| Chekānuprāsa      | p. 20      | Rūpaka              | p. 34  | Smarāṇa       | p. 32       |
| Tadguṇa           | p. 170     | Lāṭhānuprāsa        | p. 23  | Svabhāvokti   | p. 177      |
| Tulyayogitā       | p. 70      | Vakrokti            | p. 175 |               |             |

## Zur neubabylonischen und achämenidischen Chronologie

Von

**F. H. Weißbach.**

In den letzten Jahren hat das Material zur Bestimmung der Regierungszeiten der babylonischen und der achämenidischen Könige eine ansehnliche Erweiterung erfahren. Durch Clay's *Legal and commercial Transactions* (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A, Vol. VIII, Part. 1. Philadelphia 1908) und durch die von Ungnad in rascher Folge veröffentlichten Hefte III bis VI der Vorderasiatischen Schrift Denkmäler der Kgl. Museen zu Berlin (Leipzig 1907—8) sind uns mehr als 1000 neue datierte Urkunden zugänglich gemacht worden, die es ermöglichen, eine Reihe geschichtlicher Daten genauer festzulegen. Auch das Problem der Chronologie der Bisutūn-Inschrift, das früher so verschiedene Lösungen hervorgerufen hat, ist in ein neues Stadium getreten, seitdem uns der glückliche Wagemut und Fleiß King's und Thompson's einen vielfach ergänzten und verbesserten Text der „Königin der Inschriften“ geliefert hat<sup>1)</sup>. Unter diesen Umständen scheint es mir an der Zeit zu sein, die neu zu gewinnenden Ergebnisse aus diesen Arbeiten zusammenzustellen, um so mehr, da die Behandlung dieses Gegenstandes durch Clay (a. a. O. SS. 8 ff.; vgl. meine Besprechung in Berl. philol. Wochenschrift 1908, Sp. 1212) keine glückliche war.

Die älteste Urkunde aus der Zeit Šamaš-šum-ukin's, die bis jetzt veröffentlicht ist (Vord. Schr. IV, No. 2), hat das Datum 18. XI., 6. Jahr. Indessen ist darauf hinzuweisen, daß bei Lehmann (Šamaš-šum-ukin [2] S. 106) auch eine aus dem Antrittsjahr und eine aus dem 2. Jahr erwähnt werden. Das späteste sichere Datum aus der Zeit desselben Königs findet sich auf der Tontafel 81—11—3, 71 (veröffentlicht von Pinches in Transactions of the Victoria Institute 26, 163 ff. 1893), nämlich 9. X., 19. Jahr. Indessen hat Johns (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 27, 99. 1905) sehr wahrscheinlich gemacht, daß das etwas beschädigte Datum von Rm. 30

1) Vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift Bd. LXI, SS. 722 ff.

IV, 93 (veröffentlicht von Strassmaier Actes du VIII. Congrès international des Orientalistes P. 2 Beilage, No. 6) anstatt 29. II., Jahr 10 vielmehr 29. II., Jahr 20 zu lesen ist. Diese Urkunde würde also in die letzte Zeit des Königs, kurz vor der Eroberung Babylons durch Ašur-bani-apal, gehören, ebenso eine (wohl unveröffentlichte Steinurkunde, die Lehmann (a. a. O. [I] S. 6; [II] S. 106) im Handel gesehen hat.

Von Kandalanu ist das früheste Datum bis jetzt 6. X. des 1. Jahres (Vord. Schr. V, No. 3), das späteste 23. IX. des 19. Jahres (Strm. a. a. O., No. 10). Oppert erwähnt jedoch (Revue d'assyriologie 1, 3. 1884) noch eine Urkunde aus dem II. Monat des 21. Jahres und an anderer Stelle (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions 1898, 418) auf Grund einer Mitteilung von Pinches sogar das Datum „Au mois de Marcheswan, le 2<sup>e</sup> jour, l'an 22 après Kandalan, roi de Babylone“.

Die älteste Urkunde aus Nabu-apla-ušur's Zeit datiert vom 14. II. des 2. Jahres (Vord. Schr. VI, No. 3), die späteste vom II. Monat seines 21. Jahres (Strm. Ztschr. f. Ass. 4, S. 121, No. 19). Dieselbe Urkunde beweist zugleich, daß Nabu-kudurri-ušur II im IV. Monat des gleichen Jahres König war, und zwar bereits in der ersten Hälfte des Monats, da Strm. Nbk. 1 vom 14. IV. des Accessionsjahrs datiert ist. Das letzte Datum des Nabu-kudurri-ušur II ist jetzt 9. V. des 43. Jahres. Sein Sohn Amel-Marduk erscheint für uns zum ersten Mal am 26. VI. des gleichen Jahres (Evetts, Ev.-M. 1), zum letzten Mal am 17. V. des 2. Jahres (Clay, Bab. Exp. VIII, 1, No. 34). Bereits 6 Tage später war er durch Nergal-šarru-ušur verdrängt (ältestes Datum 23. V. acc., Vord. Schr. III, No. 40, spätestes Datum 1. II. des 4. Jahres). Die bis jetzt bekannten Urkunden aus der Zeit des Labaši-Marduk liegen zwischen dem 12. II. und dem 9. III. seines Accessionsjahres (Evetts, Lab. 2 und Strm., Actes du VIII. Congrès, No. 15). Die Revolution, die Nabuna'id auf den Thron brachte, muß bald nach dem Regierungsantritt Labaši-Marduk's begonnen haben. Am 15. II. (Clay a. a. O., No. 39) befindet sich Nabu-na'id bereits im Besitze des Ortes Našušakunā; am 26. III. wurden von ihm in Sippar im großen Tore des Ebarra 6 Minen Gold als „Zehnt“ abgeliefert (Strm. Nbn. 2); seine erste Urkunde aus Babylon datiert vom 20. VI. (Strm. Liv. No. 13). Es ist jedoch zu vermuten, daß Labaši-Marduk inzwischen längst beseitigt war. Das letzte sichere Datum Nabu-na'id's ist 28. VI. seines 17. Jahres (Strm. Nbn. 1052), das erste sichere von Kyros 24. VIII. seines Accessionsjahres (Strm. Cyr. 2). Inzwischen, am 16. VII., hatte sein Feldherr Ugbaru Babylon erobert<sup>1)</sup>, am 3. VIII. war der neue König selbst in die Hauptstadt

1) Über die Daten von Strm. Nbn. 1053—1055 und von Strm. Cyr. 1 vgl. ZDMG. LV, 210 ff. Zu Strm. Nbn. 1054 (jetzt Br. Mus. 74972) ist zu bemerken, daß das Monatsideogramm höchst unsicher, aber jedenfalls nicht

eingezogen. Dieser setzte am 3. I. des folgenden babylonischen Jahres seinen Sohn Kambyzes als „König von Babylon“ ein, während er selbst fortfuhr, sich als „König der Länder“ zu bezeichnen, nahm aber noch im Laufe des Jahres aus uns unbekannten Gründen seinem Sohne die Unterherrschaft wieder ab. Zu den Urkunden, die diese Tatsache bezeugen, ist noch hinzuzufügen ein Tontäfelchen aus der Sammlung Revillout, datiert vom 21. VIII. und von seinem Besitzer veröffentlicht (Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology 9, 288 f. 1887). Außerdem hat Ungnad vor kurzem zwei hierher gehörige Texte veröffentlicht, einen vom 1. V. (Vord. Schr. VI, No. 108), und einen wahrscheinlich aus dem VIII. Monat stammenden (daselbst No. 328). Das späteste sichere Datum von Kyros ist 13. V., 9. Jahr (Clay a. a. O., No. 74), vielleicht aber sogar 23. V. des gleichen Jahres (Vord. Schr. V, No. 42), das früheste des Kambyzes nach seiner definitiven Thronbesteigung 12. VI. acc., 15 und sein spätestes sicheres 23. I. seines 8. Jahres<sup>1)</sup>.

Damit sind wir bis an die Zeit der Usurpatoren Gaumāta gelangt, der sich für Smerdis (bab. Barzia), den in Wirklichkeit längst umgebrachten Bruder des Kambyzes, ausgab. Aus der Regierung des falschen Smerdis habe ich ZDMG. LI, 511 f. und LV, 207 im ganzen 15 datierte Urkunden nachgewiesen. Da jedoch meine erste Liste einen Irrtum enthielt, da ferner die beiden Philadelphia-Tafeln jetzt im Keilschrifttext vorliegen und die von Peiser erstmalig veröffentlichten Berliner Tafeln, um eine neue vermehrt, nochmals von Ungnad herausgegeben worden sind, will ich das ganze Verzeichnis unter Weglassung der jetzt entbehrlichen Nachweise, aber mit Hinzufügung der Orte, an denen die Urkunden ausgestellt sind, hier wiederholen:

1. Babylon, — II. des Accessionsjahres.
2. „ 6. III. „ „ (jetzt auch Vord. Schr. IV, 30 No. 85.)
3. Hubadišu, 19. I. „ 1. Jahres
4. — 23. III. „ „ „
5. — 26. III. „ „ „
6. — 23. IV. „ „ „
7. Babylon, 27. IV. „ „ „ (Vord. Schr. VI, No. 117). 35
8. — 4. V. „ „ „
9. Babylon, 20. V. „ „ „ (jetzt auch Vord. Schr. V, Nos. 57 und 58).

Arahsamna ist. Strm. Nbn. 1055 (jetzt Br. Mus. 74951) ist richtig kopiert, soweit ich bei einer flüchtigen Kollation feststellen konnte. Bei Strm. Cyr. 1 (jetzt Br. Mus. 60744) ist das Monatsideogramm wieder undeutlich, aber weder Dûzu, noch Šabaṭu, sondern vielleicht Tišritu oder Arahsamna.

1) Über die Daten von Strm. Camb. 410—412 vgl. ZDMG. LI, 664; LV, 208. Das Original von Strm. Camb. 412 (jetzt Br. Mus. 74974) scheint in der Tat 27. XI. des 8. Jahres zu bieten; doch ist es schlecht erhalten und noch nicht gereinigt. Auf jeden Fall würde dieses Datum ganz vereinzelt stehen.

10. Babylon, 10. VI. des 1. Jahres (jetzt auch Vord. Schr. IV, No. 86).  
 11. „ 10. VI. „ [„] „ (Strm., Liverpool, No. 22).  
 12. Nippur, 13. VI. „ „ „ (Clay, Babyl. Exp., VIII, 1, No. 100).  
 13. — 15. VI. „ „ „ (daselbst No. 101).  
 14. Zazannu, 15. VI. „ „ „ (Str., Zeitschr. f. Ass. 4, S. 150, No. 7).  
 15. Babylon, 20. VI. „ „ „  
 16. „ 1. VII. „ „ „

Zu No. 11 dieser Liste ist zu bemerken, daß ich diese Urkunde früher, auf Strassmaier's Autorität hin (Actes du VI. Congrès international des Orientalistes 2 S. 576 und Überschrift zu seiner Autographie No. 22), in das Accessionsjahr des Smerdis verlegt hatte; betrachtet man jedoch den Keilschrifttext genauer, so zeigt sich, daß zur Ergänzung von *riš šarruti* am Anfang der verstümmelten Z. 20 kein Raum ist. Von der Jahresangabe ist *KAN* erhalten, dem unbedingt *MU* mit einer Ziffer vorhergegangen sein muß; diese Ziffer kann wieder keine andere als 1 gewesen sein, da Daten aus späteren Jahren des Barzia nicht vorkommen und nicht vorkommen können<sup>1)</sup>. Was die Daten ohne Ortsangabe anlangt, so gehört No. 13, wie sich aus dem Context der Urkunde und aus ihrem Fundort ergibt, nach Nippur; die Täfelchen Nos. 4—6 und 8 stammen aus Abu Habba und sind sicher in Sippar abgefaßt worden.

Unter den 16 Daten sind 2 aus dem Accessionsjahr, die übrigen 14 aus seinem ersten Jahr, keines<sup>2)</sup> aus einem der 4 letzten Monate des Jahres. Zwischen dem letzten Datum des Accessionsjahres und dem frühesten aus dem 1. Jahre klafft eine Lücke von mehr als 10 Monaten. Diesen auffälligen Umstand hat Oppert durch die Annahme erklärt, daß hier, bei Barzia, Accessionsjahr und 1. Regierungsjahr 522/1, also identisch seien. Marquart (zuletzt

1) So richtig schon E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte 2, 405. Halle 1899.

2) Das von mir ZDMG. LV, 209 zuletzt besprochene Tarzia-Fragment (jetzt Br. Mus. 74635) ähnelt in der Tat dem Text Strm. Camb. 427 derart, daß es in diese Zeit gehören muß. Es bietet nach einem unleserlichen Zeilenrest: (2) *[ina] sat-tuk ša arbu Arahsamna* (3) . . . u mahri-tum a-na (4) *mTa-kiš-ū Gu-la nadi-na* (?) (5) *arbu Arahsamna umu XIkan* (6) *ina* (?) *šatti Ikan mTar-zi-ia* (7) *šar DIN-TIR-KI u KUR-KUR*. Wahrscheinlich hat der Schreiber den ihm ungewohnten Namen des Königs verschrieben. Das Fragment stammt aus Sippar (Sammlung Abu Habba 82—9—18, 360 a). — Die von Ungnad, Vord. Schr. VI, S. IX dem Barzia zugeschriebene Urkunde Nr. 116, dat. ? XI. acc. des [ ]-zi-ia, gehört natürlich in das Accessionsjahr des [Kambul-zi-ia. Vgl. Peiser, Orient. Lit.-Ztg., Beiheft 2, S. 22, Anm. — Endlich ein von Revillout (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 9, 238 ff.) zweifelnd dem Barzia zugewiesenes Täfelchen aus dem 2. Regierungsjahr gehört vielmehr zu Xerxes (s. nachher!).

Philologus Suppl. 10, 128. 1905) und ich haben ihm darin zugestimmt. Dagegen haben E. Meyer (Forschungen zur alten Geschichte 2, 472 ff. Halle 1899) und Prášek (Klio. Beiträge zur alten Geschichte 1, 32 ff. 1901; ebenso seine Geschichte der Meder u. Perser 1, 261 ff. Gotha 1906)<sup>1)</sup> die beiden Jahre für zwei aufeinanderfolgende gehalten. Ihre Erklärungen decken sich im übrigen nicht, da Meyer die beiden babylonischen Jahre 522/1 und 521/0 für Barzia in Anspruch nimmt, während Prášek den Usurpator schon 523/2 zur Herrschaft und teilweisen Anerkennung gelangen und 522/1 enden läßt. Auf die Schwierigkeiten, die Meyer's 10 Deutung mit sich bringt, habe ich schon ZDMG. LV, 205 ff. und 219 f. hingewiesen. Vor allem sah er sich genötigt, die Regierungszeit des Xerxes, die nach allen Zeugnissen mehr als 20 oder direkt 21 Jahre umfaßte, auf wenig mehr als 19½ Jahre zusammenzudrücken.

Diese Skylla hat Prášek glücklich vermieden, freilich nur um in eine weit ärgere Charybdis zu geraten. Seine Annahme führt zu noch viel größeren Schwierigkeiten. Er schließt folgendermaßen: Gemäß der Bisutün-Inschrift „erhob sich“ der Mager Gaumāta-Barzia am 14. Ūiākna (= Addaru, XII. Monat des babylonischen Jahres) und „ergriff die Herrschaft“ am 9. Garmapada. Das babylonische Äquivalent dieses altpersischen Monats ist nicht erhalten; doch können die Monate II und III nicht in Betracht kommen, da ihre Namen bereits feststehen (II = Turavāhara = Aiiaru; III = Tāigarčiš = Simannu). Soweit ganz logisch. „Wenn aber die nach Kambyse datierten Täfelchen bis in den Nisan“ 25 [= I. Monat] „seines VIII. Jahres hinaufreichen, dann ist es absolut unmöglich, den Garmapada dem Nisan gleichzustellen, und folgerichtig kann für den Garmapada nur der Tammuz“ [= IV. Monat] „in Betracht kommen.“ (Klio 1, 35) und nochmals auf der folgenden Seite: „Da aber das Täfelchen vom 23. Nisan des VIII. Kambysejahres die Identität des letzteren“ [gemeint ist der Monat Garmapada] „mit dem Nisan ausschließt, so kann für den Garmapada bloß der Tammuz in Betracht kommen.“ Also die Existenz eines Kambysestäfelchen mit dem Datum 23. I. des 8. Jahres (522/1) 35 macht die Annahme, Gaumāta habe bereits am 10. I. die Herrschaft ergriffen, unmöglich. Man könnte auch dies zugeben. Aber was geschieht dann mit den beiden Täfelchen vom —. II. und dem 6. III. des Accessionsjahres des Barzia? Sie schweben vollständig in der Luft! Denn: Nimmt man an, daß das Accessionsjahr des Barzia vom 10. IV., dem vermeintlichen Tage der „Herrschaftserklärung“ Gaumāta's, an bis zum letzten Addaru dieses Jahres läuft, so enthält dieser Jahresbruchteil überhaupt keinen II. und III. Monat. Rechnen wir aber das Accessionsjahr vom Tage der

1) Vgl. auch Orient. Lit.-Ztg. 11, 371 ff., 1908 und dazu meine Bemerkungen daselbst 485 ff.

„Erhebung“, dem 14. XII., bis zum Schluß des Jahres, so wird das „Accessionsjahr“ noch viel kürzer; es besteht nur noch aus 16 Tagen, und für den II. und den III. Monat ist im „Accessionsjahr“ erst recht kein Platz.

- 6 Aber noch mehr! Prášek setzt (Klio 1, 44) die „Erhebung“ Gaumāta's in das 6. Jahr des Kambyzes (524/3) und identifiziert des ersteren „Accessionsjahr“ mit dem 7. Jahre des letzteren (523/2). „Da nun ein Täfelchen aus dem Ijjar des Anfangsjahres des Barzia bekannt ist, so ist der Rückschluß berechtigt, daß Gaumāta in  
10 einigen Ostländern und insbesondere auch in Babylon bereits im Ijjar = April/Mai 523 v. Chr., also vor seiner amtlich erfolgten Proklamation, als König anerkannt worden ist.“ Wie stimmt dies zu den früheren Worten Prášek's (a. a. O. 32): „Bekanntlich gilt als „König von Babylon“, d. h. als legitimer König von Babylonien,  
15 nur, wer am Feste des Jahresanfangs, in Esaggil, dem Haupttempel von Babylon, die Hände des Gottes Bel-Marduk erfaßt hat.“? Hat Barzia dies jemals vorher oder nachher getan? Und wie stimmen die beiden Daten aus dem Accessionsjahr des Barzia, falls dies = 523/2, zu den Daten der Urkunden aus dem 7. Jahre des Kam-  
20 byses? Statt einer Datenkollision — die übrigens noch dazu bestehen bleibt (s. später) — mehrere Dutzend!

- Nein, dies sind Unmöglichkeiten, die klar und deutlich be-  
weisen, daß die vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeiten voll-  
ständig verfehlt ist. Ganz anders der Weg, den Oppert und  
25 Marquart betreten haben. Hat sich Gaumāta am 14. XII. erhoben, am 19. Garmapada die Herrschaft ergriffen, und wird im II. Monat bereits nach seinem Accessionsjahr datiert, so bleibt für den Garmapada kein anderer Monat als der I. übrig. Allerdings ist es sonst ohne Beispiel, daß in der babylonischen Chronographie  
30 Accessionsjahr und 1. Regierungsjahr eines Herrschers identisch sind<sup>1)</sup>. Indessen hier, bei Barzia, ist diese Annahme nicht nur leicht verständlich, sondern auch notwendig. Wer nach dem Accessionsjahr des Barzia datierte, rechnete seine Herrschaft eben von dem 9. I. 522/1, dem Tage, da der Mager „die Herrschaft ergriff“,  
35 und wer nach seinem 1. Jahre datierte, rechnete sein Königtum bereits von dem Tage seiner „Erhebung“, dem 14. XII. 523/2. Beide hatten Recht. Oppert's Annahme erklärt ferner auf die natürlichste Weise von der Welt den Umstand, daß wir wohl 16 Daten aus den ersten 7 Monaten, aber keines aus den letzten 5  
40 Monaten des Barzia<sup>2)</sup> besitzen. Barzia war eben in diesen 5 Monaten nicht mehr am Leben. Schließlich hat ja Barzia auch nach den übereinstimmenden Zeugnissen der Griechen nur 7 Monate

1) Erst in makedonischer Zeit finden wir Analogien dafür.

2) Das Barzia-Täfelchen vom 11. VIII. des 1. Jahres bleibt zweifelhaft. Ich glaube allerdings, daß es in die gleiche Zeit gehört, kann aber den schon früher (ZDMG. LV, 209) geäußerten Verdacht nicht unterdrücken, daß es wegen Schreib- und anderer Fehler absichtlich kassiert worden sei.



regiert (s. ZDMG. LI, 511); es ist mir unerfindlich, wie man aus den klaren Worten Herodot's III, 66 f. noch etwas anderes als diese einfache Tatsache herauslesen konnte. Und das negative Zeugnis des Ptolemäischen Kanons, wonach Smerdis kein volles Jahr geherrscht haben kann, besteht auch durchaus zu Recht. Wenn 5 Prášek dagegen einwendet (a. a. O., 32), „daß Dareios das Andenken des Bardes offiziell ausgetilgt hat“, so steht das im stärksten Widerspruch zu der Tatsache, daß wir gerade Darius die genauen Daten über Barzia's Glück und Ende verdanken. Daß die babylonischen Äquivalente der altpersischen Monate Garmapada u. a. einst zerstört werden könnten, wodurch den Gelehrten einer 2 $\frac{1}{2}$  Jahrtausend späteren Zeit recht große Verlegenheiten erwachsen mußten, das hat der Urheber der Bīsūtūn-Inscription schwerlich vorausgesehen. Er hat sein Möglichstes getan, um das Andenken an das Intermezzo des Gaumāta auf die Nachwelt zu 15 bringen. Es bleibt nun nur noch die Kollision zwischen dem spätesten sicheren Datum nach Kambyzes und dem frühesten nach Barzia zu besprechen. Hier genügt es, auf die Verschiedenheit der Orte hinzuweisen, an denen die Urkunden ausgestellt sind: In Hūbādīšu wurde am 19. I. bereits nach Barzia, in Šajirīn aber 20 noch am 23. I. 522/1 nach Kambyzes datiert. Die Anerkennung des Magers erfolgte also nicht in allen Städten des Landes an einem und demselben Tage.

Sein Sturz geschah nach der Bīsūtūn-Inscription am 10. Bāgajādīš, und zwar — fügen wir hinzu — des Jahres 522/1. Da er 25 7 Monate regiert haben soll, muß der 10. Bāgajādīš, dessen babylonisches Äquivalent gleichfalls verloren ist, 7 Monate nach seinem Regierungsantritt sein. Es fragt sich nur, was wir als Datum seines Regierungsantritts betrachten wollen, seine „Erhebung“ oder seine „Ergreifung der Herrschaft“. Rechnen wir vom 14. Ūjjākna an 30 7 Monate weiter, so kommen wir zum 14. Tišritu; rechnen wir aber erst vom 9. Garmapada (= Nisannu) an, so gelangen wir zum Arahsamna. Der Unterschied in den Tageszahlen ist unerheblich; wir behalten also für den Bāgajādīš die Wahl zwischen dem VII. und dem VIII. Monat. Damit steht im Einklang, daß die Barzia- 35 Daten mit dem 1. VII. abbrechen. Darius' Regierung datiert nun allerdings vom Todestag des Barzia an, aber in Babylonien wurde er noch nicht anerkannt. In Babylon selbst gab sich Nidintum-Bel für Nabu-kudurri-ušur, Sohn Nabu-na'id's, aus. Darius verrät uns das genaue Datum dieser Erhebung nicht; er erzählt sie im Anschluß an seinen Bericht über den Aufstand des Ašina in Elam, 40 der, wie die Inschrift ausdrücklich meldet, ausbrach, nachdem Darius den Mager getötet hatte. Dürften wir diese Zeitangabe auch auf den Aufstand des Nidintum-Bel beziehen, so wäre allerdings der Monat Bāgajādīš, wie wir bald aus den Nabu-kudurri-ušur-Daten 45 erkennen werden, eindeutig bestimmt, und zwar als VII. Monat. Dies ist die übereinstimmende Ansicht Oppert's, Marquart's,

Meyer's und Präsek's; sie hat in der Tat die höchste Wahrscheinlichkeit für sich. Folgen wir aber zunächst dem Bericht des Darius weiter. Der Aufstand des Ašina wurde, da kein Datum angegeben ist, anscheinend als bald niedergeworfen. Mit Nidintum-Bel traf Darius zuerst am 26. IX. am Tigris zusammen, schlug ihn und verfolgte ihn bis nach Zazannu am Euphrat, wo er ihn am 2. X. nochmals besiegte. Nidintum-Bel floh mit wenigen Leuten nach Babel, wohin ihm der König gleichfalls folgte. Bei der Einnahme der Stadt fiel Nidintum-Bel in die Gefangenschaft und wurde hingerichtet. Das Datum dieser Ereignisse wird nicht angegeben. Aus der von mir 1903 (Babyl. Miscellen, S. 48 f.) veröffentlichten und besprochenen Urkunde ist jedoch zu schließen, daß die Eroberung der Hauptstadt sehr bald, wahrscheinlich noch im Tebetu (X. Monat) erfolgt sein muß. Später ist Babylon noch einmal von Darius abgefallen, indem sich ein gewisser Arahū empörte und gleichfalls für Nabu-kudurri-ušur, Sohn Nabu-na'id's, ausgab. Das Datum dieser zweiten Empörung gibt Darius nicht an, wohl aber das Datum der zweiten Eroberung der Stadt; leider ist der Monatsname nur in elamischer Form erhalten: 22. Markazanaš. Da sich nun unter den nach Nabu-kudurri-ušur, König von Babylon, datierten Urkunden solche finden, die wegen der in ihnen genannten Personen nicht in die Zeit Nabu-kudurri-ušur's II gehören können, vielmehr sich auf einen der beiden falschen Nabu-kudurri-ušur beziehen müssen, bezeichnen wir diese als N. III und N. IV.

Ich lasse nun ein neues Verzeichnis<sup>1)</sup> dieser Urkunden folgen; die Belege für die beigeschriebenen Personennamen sind jetzt aus Tallqvist's Neubabylonischem Namenbuch (Helsingfors 1905) bequem zu entnehmen:

|    |                  |           |             |                |                                           |
|----|------------------|-----------|-------------|----------------|-------------------------------------------|
|    | 1.               | 17. VII.  | Accessions- | (Strm. Nbk. 3) | Itti-Marduk-balaṭu, Sohn                  |
| 30 | 2.               | 20. VII.  | jahr        | (das. 4)       | des Bel-ahe-iddin, Sohnes                 |
|    | 3.               | ? VII.    | "           | (das. 5)       | des Egibi.                                |
|    | 4.               | 7. VIII.  | "           | (das. 7)       | Marduk-eṭir, der Schreiber.               |
|    | 5.               | 10. VIII. | "           | (das. 8)       | } wie 1—3.                                |
|    | 6.               | 21. IX.   | "           | (das. 10)      |                                           |
| 35 | 7.               | 14. VI.   | 1. Jahr     | (das. 13)      | Marduk-naṣir-aplu, Sohn                   |
|    | 8.               | 16. VII.  | "           | (das. 17)      | des Itti-Marduk-balaṭu, Sohnes des Egibi. |
|    | Vielleicht auch: |           |             |                |                                           |
|    | 9.               | 24. VI.   | 1. Jahr     | (das. 15)      | Šamaš-kašir der <i>aku</i> .              |
|    | 10.              | 27. VII.  | "           | (das. 18)      | Uballiṭ-Gula.                             |

Der Umstand, daß diese Daten sich auf 2 verschiedene Jahre, Accessions- und erstes Regierungsjahr, beziehen, hat mir früher arge Schwierigkeiten bereitet. Oppert's einfaches Auskunftsmittel,

1) Das von mir ZDMG. LI, 515 gegebene Verzeichnis war verbesserungs- und erweiterungsbedürftig.

die Daten aus dem Accessionsjahr Nabu-kudurri-ušur III, diejenigen aus dem 1. Jahr Nabu-kudurri-ušur IV zuzuweisen, wäre mir nur dann als annehmbar erschienen, wenn beide Jahre unmittelbar aufeinander folgten. Letzteres war aber weder Oppert's Meinung, noch schien es mir möglich, wenn ich auch den Zeitraum zwischen den beiden falschen Nabu-kudurri-ušur erheblich geringer ansetzte als Oppert. Dagegen hat Meyer (a. a. O., 474f.) Arahu genau ein Jahr später angesetzt als Nidintum-Bel und gezeigt, daß das 1. Jahr des Darius das einzige ist, in dem die Daten des Darius mit denen von 7 und 8 der obigen Liste nicht kollidieren. Soweit hat er mit glücklichem Scharfsinn das richtige getroffen, denn jetzt wissen wir aus der Bisutūn-Inschrift selbst, daß alle Empörungen, die Darius in den ersten vier Kolumnen berichtet, „in einem und demselben Jahre“, nachdem er König geworden war, ausgebrochen sein müssen<sup>1)</sup>. Vergleichen wir nun die Daten der beiden Prätendenten mit denen der Bisutūn-Inschrift und den nach Darius datierten Urkunden! Die Daten des Nabu-kudurri-ušur III liegen zwischen dem 17. VII. und dem 21. IX. seines Accessionsjahres; am 26. IX. und am 2. X. wurde er von Darius geschlagen, bald darauf gefangen und getötet. Mit dem XI. Monat des Accessionsjahres (522/1) setzen die Urkundendaten des Darius ein. Hier herrscht vollständige Harmonie. Bei Arahu beschränken sich die sicheren Daten auf den VI. und den VII. Monat des 1. Jahres. Der Markazanaš, der Monat, in dem der Prätendent fiel, könnte also frühestens der VII. Monat gewesen sein. Wäre es sicher, daß ihm auch das Datum 10 der obigen Liste angehörte, so dürften wir den Markazanaš sogar nicht vor dem VIII. Monat ansetzen. Denn diese Urkunde ist vom 27. VII. datiert, und am 22. Markazanaš war Arahu bereits gefangen. Der IX. und X. Monat kommen für den Markazanaš nicht in Betracht, da ihre altpersischen Äquivalente bereits bekannt sind (IX. = *Ājādija*, X. = *Anāmaka*); aber auch der XI. ist ausgeschlossen, da in Vord. Schr. IV, No. 89 eine Urkunde vorliegt, die am 22. X. des 1. Jahres des Darius in Babylon ausgefertigt worden ist. War aber Babylon bereits am 22. X. im Besitz des Darius, so kann die Einnahme der Stadt und Gefangennahme des Arahu nicht erst am 22. XI. erfolgt sein. Für den Markazanaš bleiben demnach nur die Möglichkeiten VII. und VIII. Monat übrig. Wie wir es vorhin für wahrscheinlich erklären mußten, daß der VII. Monat = *Bāgajadiš* ist, so müssen wir jetzt die Identifikation des Markazanaš mit dem VIII. Monat für wahrscheinlich erklären.

Die Empörung des Arahu war die letzte von denen, die Darius in den ersten vier Kolumnen seiner großen Inschrift berichtet. Betrachteten wir jetzt die vorhergegangenen! Der nächste Aufstand nach dem des Nidintum-Bel ging von Martija aus, der sich in Elam

1) Vgl. ZDMG. LXI, 724.

empörte, aber alsbald unschädlich gemacht wurde. Ein Datum ist nicht angegeben. Gefährlicher war der Aufstand des Meders Fraquartiš, gegen den Darius ein kleines Heer von Persern und Medern aussandte. Die Schlacht bei Māruš fand bereits am 27. X., also 5 25 Tage nach der Schlacht bei Zazannu, statt, eine Leistung, die der Energie des neuen Königs alle Ehre macht. Wenn auch der Erfolg für Darius nicht allzu groß gewesen sein wird, scheint es doch dem Feldherrn gelungen zu sein, die Feinde in Schach zu halten, bis der König selbst von Babylon ausrückte. Ehe dies ge- 10 schah, waren jedoch noch andere Kämpfe auszufechten, und zwar auf assyrischem und armenischem Boden. Die Inschrift drückt sich hier etwas unbestimmt aus; sie spricht nur von dem „Heer der Empörer“, nennt aber weder deren Nationalität noch ihren Oberbefehlshaber. Man hat aus dem Umstande, daß diese Kämpfe von 15 Darius zwischen den beiden Schlachten gegen Fraquartiš berichtet werden, geschlossen, daß sie in innerem Zusammenhang mit dem medischen Aufruhr gestanden haben. Dies war jedoch, wie zuerst Marquart (Philologus, Suppl. 10, 167) richtig gesehen hat, keineswegs der Fall. Die Feinde waren Armenier; die Bewegung war 20 national-armenisch. Wenn Darius sich über ihren Anführer, den sie natürlich gehabt haben müssen, so vollständig ausschweigt, so erklärt sich das vielleicht damit, daß dieser Anführer ihm nicht oder noch nicht in die Hände fiel. Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Anführer der Armenier kein anderer war, als der uns be- 25 reits bekannte Arahū. Man hätte nur anzunehmen, daß es diesem gelang, aus den fünf Schlachten, die gegen ihn geliefert wurden, zu entkommen und in Babylonien, das Darius inzwischen verlassen hatte, die Rolle des falschen Nabu-kudurri-ušur zu spielen. Gegen die Armenier sandte Darius zwei Heere aus, eines unter dem Armenier 30 Dādaršiš, der am 8. II. bei Zūzu, am 18. II. bei Tigra und am 9. III. bei Ujamā (oder Ujavā?) siegte. Alle 3 Orte liegen in Armenien. Die Daten beweisen, daß diese Schlachten erst im ersten Jahre des Darius (521/0) geschlagen wurden. Das zweite Heer unter dem Perser Ūaumisa kämpfte zuerst am 15. X. bei Izilā in Assyrien, zum 35 zweiten Male am 30. II. bei Antijāra in Armenien. Es ist auffällig, daß Darius die Absendung des Ūaumisa, erst hinter denjenigen des Dādaršiš berichtet. Indessen folgt daraus nicht, daß sie später als diese stattgefunden haben müsse. Nach der früher allgemein angenommenen Textgestalt der altpersischen Bisutūn-Inschrift 40 mußte man diesen Schluß freilich notwendiger Weise ziehen. Seitdem wir aber wissen, daß das altpersische *pasānu* „darauf“, mit dem früher die Berichte über die Entsendungen des Dādaršiš und des Ūaumisa eingeleitet waren, im Original an beiden Stellen (II 29 und 49) gar nicht steht, fällt jeder Grund zu jener Schlußfolgerung 45 weg. Die Daten allein sind entscheidend. Sie in Verbindung mit der Angabe des Darius, daß er die von ihm berichteten Schlachten „in einem und demselben Jahre“ nachdem er König geworden war,

geliefert habe. zeigen, daß die Schlacht bei Izilā noch in sein Accessionsjahr (522/1) gehört. Wir haben uns den Hergang also etwa folgendermaßen zu denken. Nach der Beseitigung des Gaumāta verweigerten die Armenier die Anerkennung des Darius. Dieser sandte, noch vor der Eroberung Babylons, den Ūaumisa gegen sie. 5 Der Feldherr traf bereits in Assyrien auf die Feinde und lieferte ihnen am 15. X. die Schlacht bei Izilā. So erklärt sich, daß ap. Bīs. § 21 bei der Aufzählung der Provinzen, die abtrünnig wurden, während sich Darius in Babylon befand, Armenien fehlt; es stand eben bereits unter den Waffen, ehe der König Babylon 10 eroberte. Assyrien dagegen, das hier mit genannt ist, mag wirklich erst nach der Eroberung Babylons sich empört haben. Was weiter folgte, ist bekannt.

Nach dem Berichte über die Schlacht bei Autijāra (30. II. 521/0) fährt Darius fort: „Darauf brach ich von Babylon auf und 15 zog nach Medien.“ Der Aufbruch nach Medien ist also nicht vor Ende Ajjaru und, da Babylon bereits im Ululu in den Händen des Arahu war, nicht später als im Abu erfolgt. Zur Schlacht mit Fraḡartiš kam es am 25. Adukan(a)iša bei Kunduruš in Medien. Leider läßt sich über diesen Monat, dessen babylonisches Äquivalent 20 gleichfalls fehlt, nichts genaueres ermitteln. In Betracht kommen für ihn, nachdem acht Monate des altpersischen Jahres bestimmt sind, die übrigen vier, d. h. der IV., V., VI. und der XI., letzterer allerdings mit der geringsten Wahrscheinlichkeit. Nach der Schlacht bei Kunduruš floh Fraḡartiš nach Ragā, wurde aber hier von den 25 Verfolgern ergriffen und später auf Befehl des Königs hingerichtet. Um diese Zeit mag auch der Aufstand des Sagartiers Čīfatakma, den Darius hier einfügt, niedergeschlagen worden sein. Ort und Datum der gegen ihn gelieferten Schlacht werden nicht angegeben. Der Aufstand der Fraḡartiš hatte auch nach Parthien und Hyr- 30 kanien übergreifen, wo des Darius' eigener Vater Hystaspes Satrap war. Dieser lieferte den Aufständischen eine Schlacht bei Ūišpau- zātiš am 22. XII., und nachdem ihm sein Sohn von Ragā aus Ver- stärkungen geschickt hatte, eine zweite, entscheidende, am 1. Garmapada bei Patigrabana. In welche Jahre gehören diese Daten? Die 35 Partei des Fraḡartiš zu ergreifen hatte für die Parther und Hyrkaner nur so lange Sinn, als Fraḡartiš noch am Leben und unbesiegt war. Da er allerspätstens am 25. XI. des 1. Jahres des Darius entscheidend geschlagen worden war, ist die Schlacht bei Ūišpau- 40 zātiš nicht später als diese Zeit anzusetzen. Sie muß am 22. XII. des Accessionsjahres stattgefunden haben. Für den 1. Garmapada, den babylonischen Neujahrstag kann aber nun nicht etwa das 1. Jahr des Darius in Betracht kommen — damals befand sich der König ja noch in Babylon, aber nicht in Ragā — sondern erst das 2. Jahr, 520/19. 45

Der nächste Aufstand, den Darius berichtet, war der des Margiers Frāda; er wurde am 23. IX., natürlich 521/0, nieder-

geschlagen. Schwieriger war der Kampf mit dem 2. falschen Smerdis, dem Perser Ūhjazdāta. Der gegen ihn ausgesandte Feldherr Artaxardija schlug ihn zum erstenmale am 12. III. 521/0 bei Rakā, entscheidend aber erst am 5. Garmapada (5. I.) 520/19  
 5 am Berge Parga. Das ist die späteste Schlacht aus den ersten vier Kolumnen der Bīsūtūn-Inschrift; denn die beiden weiterhin erzählten müssen schon vorher stattgefunden haben. Ūhjazdāta hatte nämlich durch eine ausgesandte Heeresabteilung einen Einfall nach Arachosien unternehmen lassen. Der dortige Statthalter  
 10 Ūiḡāna kämpfte mit ihr am 13. X. bei Kāpišakāniš und am 7. XII. bei Gandutaḡa; die Reste des feindlichen Heeres wurden dann, wahrscheinlich noch vor Ablauf des Jahres, bei Aršādā völlig vernichtet.

Überblicken wir noch einmal unsere Ergebnisse! Darius ver-  
 15 sichert nicht weniger als viermal, daß er diese Taten in einem und demselben Jahre verrichtet habe. Sein erstes Heldenstück, das ihm den Thron einbrachte, war die Ermordung des Magers Gaumāta. Wenn wir diese mit Recht auf den 10. VII. seines Accessionsjahres ansetzen dürfen, so müßte man nach den eigenen Worten des  
 20 Königs erwarten, daß spätestens am 9. VII. seines 1. Regierungsjahres die letzte Schlacht, die er berichtet, geschlagen worden sei. Dies ist nun freilich nicht der Fall; sie fand fast ein halbes Jahr später, am 5. I. seines 2. Regierungsjahres, statt. Richtig ist aber, daß die Empörungen der falschen Könige sämtlich innerhalb des  
 25 1. Jahres seiner Herrschaft, ich meine in dem Zeitraum vom 10. VII. seines Accessionsjahres bis zum 9. VII. des folgenden Kalenderjahres, ausgebrochen sind oder doch sein können. So möchte ich denn auch den König Darius, der so eindringlich gegen die Lüge predigte, nicht gerade einer Lüge zeihen; aber der Vorwurf  
 30 der Übertreibung kann ihm nicht erspart werden. Hätte er sich dieser nicht schuldig gemacht, so wäre jedenfalls die wahre Bedeutung der Worte *hamahāiā tārda* längst gefunden worden. Übrigens ist und bleibt die Bezwingung dieser Aufstände, von denen einige, wie der des Fraḡartiš und der des 2. falschen Smerdis,  
 35 den Bestand der eben gewonnenen Herrschaft aufs ernstlichste bedrohten, auch wenn sie erst in 1½ Jahren gelang, eine sehr respektable Leistung, die die Tüchtigkeit des Königs in helles Licht setzt.

Als Darius durch Bezwingung dieser Aufstände sein Reich  
 40 genügend befestigt hatte, beschloß er, die denkwürdigen Ereignisse in Bild und Schrift zu verewigen. So entstanden die Reliefs und die ersten vier Kolumnen der Inschrift am Felsen von Bīsūtūn. Der König bediente sich dazu einer nationalen Schrift, die wahrscheinlich erst auf seinen Befehl geschaffen wurde, ließ aber Über-  
 45 setzungen in die beiden anderen Hauptsprachen seines großen Reiches daneben einmeißeln. Wann diese Arbeit ausgeführt wurde, können wir aus Mangel an Nachrichten nicht feststellen; doch

werden wir kaum fehlgehen, wenn wir sie so früh als möglich, vielleicht kurz nach der Bewältigung des zweiten falschen Smerdis, also am Anfang des 2. Regierungsjahres des Königs, beginnen lassen. Ihre Vollendung wird mehrere Jahre beansprucht haben. Inzwischen nahmen die kriegerischen Ereignisse ihren Fortgang. 5 Darius hat sie später in einer V. kurzen, nur altpersisch abgefaßten Kolumne beschreiben lassen, aus deren Anfang durch Konjekturen vielleicht eine Zeitbestimmung zu gewinnen ist. Der Anfang lautet gemäß King und Thompson nach der gewöhnlichen Einleitung (Es spricht der König Darius:) (Z. 2) *ima* | *t[ia]* | *ada* | *m* | *aku* | *na-* 10 *uam* / ... | *ti[ia]* | *a* [ ... ]<sup>1</sup> [Z. 3] *m[ca]* | [ ... ]<sup>2</sup> | *tardam* | [ ... ]<sup>3</sup> *pasāya* | *ia* | *tā* | *kšāia* (Z. 4) *ti[ia]* | [*abayam* d.c.]. Die Notizen der Herausgeber besagen: <sup>1</sup> Platz für 2 Zeichen am Ende der 2. Zeile; <sup>2</sup> Platz für ungefähr 5 Zeichen, das erste scheint *š* oder *p* gewesen zu sein; <sup>3</sup> Spuren des 1. Zeichens dieser Lücke  $\equiv$  ///. 15

Von diesen Worten läßt sich ohne Weiteres übersetzen: Dies ist's, was ich tat . . . . . Jahr, nachdem ich König geworden war. In der noch offen gelassenen Lücke vor *tardam* „Jahr“ hat nun doch vermutlich ein Ordinalzahlwort gestanden, und zwar entweder *šiti[ia]* „das 3.“ oder *\*pācamām* „das 5.“. Rätselhaft ist nun aber 20 das vorhergehende mit *a* beginnende und auf *m[ca]* oder *ma[ca]* endigende Wort, in dem nur 2 Zeichen fehlen sollen. Das schließende *ca* könnte eventuell aus *cā* „und“ verkürzt sein; wir hätten dann ein weiteres Ordinale darin zu suchen, und zwar das um eins niedrigere als das folgende, also entweder *duyiti[ia]* „das 2.“ oder 25 *\*turi[ia]* „das 4.“. Beide Ergänzungen sind zu lang, außerdem enthalten beide nicht das von K. & T. gegebene Anfangszeichen. Indessen, wenn einmal eine Konjekturen erlaubt ist, würde sich die zweite noch am ehesten empfehlen, da sie nicht nur die kürzere ist, sondern auch ein Anfangszeichen enthält, das bei schlechter 30 Erhaltung mit dem von K. & T. gegebenen verwechselt werden kann ( $\overline{\text{III}}$  statt  $\overline{\text{II}}$ ); das vorhergehende Wort böte keine Schwierigkeit; es wäre zu der Präposition *pati[ia]* zu ergänzen. Wir würden also erhalten: (Z. 2) *ima* | *t[ia]* | *ada* | *m* | *aku* | *na[ayam]* | *pa* | *ti[ia]* | *turi[ia]* | (Z. 3) *m[ca]* | *p* | *ācamām* | ] | *tardam* | [*pasāya* | *ia* | *tā* | *kšāia* (Z. 4) 35 *ti[ia]* | [*abayam* d.c.]. „Dies ist's, was ich tat im 4. und 5. Jahre, nachdem ich König geworden war“ usw. Ob diese Ergänzungen möglich sind, müßte freilich erst durch eine neue Nachprüfung des Originals festgestellt werden. Wären sie sicher, so würden sie die Chronologie der weiterhin berichteten Ereignisse (Aufstand des 40 -mamaita in Elam und Krieg mit dem Sakenfürsten Sakūka) bestimmen.

Aus den späteren Jahren des Königs und von seinen Nachfolgern besitzen wir keine chronologischen Inschriften mehr. Auch der Reichtum an Privaturkunden nimmt nach Darius I merklich 45

ab, was aber z. T. seinen Grund darin hat, daß die Schätze des Britischen Museums noch bei weitem nicht alle gehoben sind. Die von Strassmaier veranstaltete Sammlung babylonischer Texte ist leider beim 23. Jahr Darius' I stecken geblieben. Indessen  
 6 haben Clay und Ungnad durch ihre Veröffentlichungen der entsprechenden Tontäfelchen von Philadelphia und Berlin schon einen gewissen Ersatz geschaffen. So verdanken wir Ungnad nicht nur das späteste Datum von Darius I (Vord. Schrftd. IV No. 180 : 17. VII, 36 Jahr; anstatt 17 hat vielleicht ursprünglich  
 10 sogar 27 dagestanden), sondern auch das erste von Xerxes (22. VIII., acc.). Beide Urkunden stammen aus Barsip. Der Thronwechsel ist also im Herbst 486 erfolgt.

Da ein Verzeichnis sämtlicher Xerxes-Daten vielleicht nicht unwillkommen sein wird, lasse ich es hier folgen. Die bunte  
 15 Mannigfaltigkeit in der Schreibung des Königsnamen ist auch philologisch interessant; sie beweist, welche Schwierigkeiten seine Aussprache dem babylonischen Munde verursachte.

1. Vord. Schr. V, No. 117. Barsip 22. VIII. acc. Ak-ši-ia-ar-ši šar Babili<sup>1)</sup> šar matate<sup>2)</sup>.
- 20 2. Strm., Stockh. Kongreß, No. 16. 7. X. acc. Aḫ-šu-mar-ši- šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
3. das. No. 17. 22. X. acc. Ak-ki-iš-ar-šu šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
4. das. No. 18. 27. XI. acc. Ak-ši-ma-ar-šu šar Babili<sup>3)</sup> šar matate<sup>2)</sup> pl.
- 25 5. Evetts, Xerx. 1. Bit ša-ḫi-ra-a-an(?) ? ? acc. Ak-ši-ak-ar-šu šar Babili<sup>1)</sup> šar matate<sup>2)</sup>.
6. Clay, VIII, 1, No. 119. Babylon(?) 23. I. 1. Jahr Aḫ-ši-iš-mar-ri-ši šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
7. Vord. Schr. IV, No. 191. Barsip 3. III. 1. Jahr Ak-ši-ma-ar-šu šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
- 30 8. das. VI, No. 179. Babylon ? III. 1. Jahr Ak-ši-ia-ar-ši [šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup> pl.
9. Strm., Stockh. Kongreß, No. 19. 20. V. 1. Jahr Aḫ-ši-a-mar-šu šar Par-su Ma-da-a-a.
- 35 10. Vord. Schr. IV, No. 192. 17. VI. 1. Jahr Ak-ši-ia-ar-'-šu.
11. das. No. 193. 30. VIII. 1. Jahr Ak-ši-ia-ar-šu šar Par-su u Ma-da-a-a [šar Babili<sup>5)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
12. Br. Mus., unveröffentlicht (Oppert, Journ. as. VIII. Série 17, 544. 1891): (?) X. 1. Jahr des Xerxes, Königs von Persien und Medien, Königs von Babylon und der Länder.
- 40 13. Vord. Schr. IV, No. 194. Šu-ša-an 3. XII. 1. Jahr Ak-ši-ar-šu šar Pa-ar-su Ma-da-a-a šar Babili<sup>3)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
14. das. VI, No. 180. 13. XII. 1. Jahr Ak-ši-ar-ri-šu.

Schreibungen: 1) E-KI. 2) KUR-KUR. 3) DIN-TIR-KI. 4) KUR-MEŠ.  
 5) KA-DINGIR-RA-KI.



15. Evetts, Xerx. 2. Sippar ? I. 2. Jahr Ah-ši-ia-ar-šu šar <sup>mat</sup> Par-su u <sup>mat</sup> Ma-da-a-a šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
16. Vord. Schr. VI, No. 181. 14. III. 2. Jahr Ah-ši-ri-ar-ši šar Par-su u <sup>mat</sup> Ma-da-a-a šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
17. Revillout, Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 9, 238. 15. III. 5 2. Jahr Ah-ši-mar-šu šar <sup>alu</sup> Parsu <sup>alu</sup> Ma-da-a-a Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup> <sup>pl.</sup>
18. Br. Mus. 92748 (Guide to the Ass. & Bab. Room, S. 193, No. 332), 2. Jahr (? etwa identisch mit 22 ?).
19. Vord. Schr. III, No. 181. 22. I. 3.(?) Jahr H̄a-ši-i-ar-šu šar 10 matate<sup>2)</sup>
20. Strm., Stockh., No. 20. Babylon 2. II. 3. Jahr Ah-ši-ia-ar šar Par-su u <sup>mat</sup> Ma-da-a-a šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>.
21. Evetts, Xerx. 3. 1. IV. 4. Jahr Ak-ka-ši-ar-ši šar Par-su u Ma-da-a-a šar Babili<sup>1)</sup> u matate<sup>2)</sup>. 15
22. das. 4. Babylon 2. IV. 5. Jahr Ah-ši-ia-ar-šu šar matate<sup>2)</sup> <sup>pl.</sup>
23. Zürich (Oppert, Mélanges d'arch. égypt. & ass. 1, 23 ff. 1873. Boissier, Zeitschr. f. Ass. 11, 83 f.) Babylon 3. IX. 5. Jahr Ah-ḥa-ri-šu šar Pa-ar-su.
24. Vord. Schr. V, No. 118. Dur- . . . , 25. VI b. 8.(?) Jahr 20 [ ]-ar-šu šar <sup>mat</sup> Par-su <sup>mat</sup> Ma-da-a-a [ ]-KI u matate<sup>4)</sup>.
25. Br. Mus., Bu. 88—5—12, 593 (Cun. Texts, P. IV). Babylon 24. VIII. 10. Jahr Ah-ši-i-mar-šu šar matate<sup>2)</sup> <sup>pl.</sup>
26. Clay, VIII, 1, No. 120. Nippur 6.(?) X. 12. Jahr H̄i-ši-'-ar-[ši]-' šar [matate]. 25
27. Vord. Schr. III, No. 185. Arahtum 26. V. [1]6. Jahr Ak-ši-ia-ar-ši šar matate<sup>2)</sup> <sup>pl.</sup>
28. das. No. 186. Arahtum ? V.(?) [1]6. Jahr A[k]-šú-a[r-šu] šar matate<sup>2)</sup> <sup>pl.</sup>
29. das. No. 182. Alu eššu irat abulli Ea piḥat Barsip 2. VI. 30 16. Jahr Ak-ši-ia-ar-ši =///////.
30. das. No. 183. Kar Tašmetum 5. VI. 16. Jahr Ak-šú-ar-šu šar matate<sup>2)</sup> <sup>pl.</sup>
31. das. No. 184. Bitu eššu 10. VI. 16. Jahr Ak-šú-ar-šu šar matate<sup>4)</sup>. 35
32. Strm., Stockh. Kongr., No. 21. Sippar ? III. ? Jahr Ah-ši-ar-[ ] šar Babili<sup>3)</sup> šar matate<sup>2)</sup>.
33. Vord. Schr. VI, No. 301. Arahtum 26. V. ? Jahr H̄i-ši-ia-ar-šu . . .
34. Strm., Stockh. Kongr., No. 22. 11. IX. ? Jahr H̄i-ši-'-ar-ši-' . . 40 šar Babili<sup>3)</sup> u mat[ate].
35. Vord. Schr. VI, No. 182. Barsip ? XI. ? Jahr Ak-ši-ia-ar-ši šar Babili<sup>3)</sup> u mat[ate].

Hieraus ergibt sich, daß noch bei weitem nicht alle Regierungsjahre des Königs Xerxes belegt sind. Es fehlen noch das 6., 7., 45 9.(?), 11., 13., 14., 15. Jahr und die letzten vom 17. an. Die

Titel wechseln in eigentümlicher Weise. Der gewöhnliche achämenidische Titel „König von Babylon, König der Länder“ wird 20. V. des 1. Jahres durch „König von Persien und Medien“ ersetzt, dem aber bald darauf (zuerst am 30. VIII. des 1. Jahres) der frühere Titel noch außerdem hinzugefügt wird. Diese volle Form herrscht bis mindestens zum 8. Regierungsjahr, vom 10. an wird sie durch das einfache „König der Länder“ abgelöst, das schon von den Vorgängern des Xerxes fakultativ, von seinen Nachfolgern aber fortan ausschließlich verwendet wird<sup>1)</sup>. Dieser Wechsel in den Titeln wird nicht ohne Grund erfolgt sein, wenn uns auch die Veranlassungen aus Mangel an direkten Nachrichten noch nicht bekannt sind. Wir kennen jedoch die Namen mehrerer Könige, die ungefähr Zeitgenossen des Xerxes gewesen sein müssen und wahrscheinlich Usurpatoren waren, nämlich

- 15 a) Ak-ši-ma-ak-šu, Vord. Schr. VI, No. 177, dat. 11. X. (?) acc., ohne Titel, und No. 178, dat. 9. XI. acc., Titel „König von Babylon und König der Länder“, schwerlich nur eine ungenaue Schreibung des Namens Xerxes; vgl. Ungnad, Orient. Lit.-Ztg., Beiheft 2, S. 25.
- b) Bel-šimanni (vgl. Ungnad, Orient. Lit.-Ztg. 10, 464 ff. 1907.)
- 20 1. Urkunde im Besitz des Lord Amherst, dat. Barsip (10 + x). V. acc.; Titel: „König von Babylon und der Länder“. Pinches, XIII. Intern. Orient.-Kongr. (Hamburg 1902) S. 268.
2. Vord. Schr. VI, No. 331, dat. 1. VI. acc.; Titel „König von Babylon“.
- 25 3. daselbst III, No. 180, dat. Barsip ? ? acc.; Titel wie 1.
- c) Šamas-erba (vgl. Oppert, Journ. as., VIII. Sér. 17, 543 ff.).
1. Vord. Schr. III, No. 178, dat. 25. VI. acc.; Titel „König von Babylon“.
2. das. No. 179, dat. Barsip ? VI. acc.; Titel „König von
- 30 Babylon, König der Länder“.
3. das. V, No. 116, dat. Barsip 21. VII. acc.; Titel wie 1.
4. Strm., Zeitschr. f. Ass. 3, 157 f., dat. Babylon 22. VII. acc.; Titel wie 2.
5. Vord. Schr. VI, No. 173, dat. Barsip 23. VII. acc.; Titel
- 35 wie 2.
6. das. No. 174, dat. 29. VII. acc.; Titel „König“.
7. das. No. 175, dat. ? ? acc.; Titel wahrscheinlich wie 2.
- d) Ši-ku(?)-uš(?)-ti (s. Pinches, a. a. O. S. 268 f.), Urkunde im Besitz des Lord Amherst, dat. 21. XII. [šattu] rés lugal-nam-
- 40 uš(?)-hu Ši-ku(?)-uš(?)-ti šar Babili šar matate.

1) Aus dem Titel wird man schließen dürfen, daß auch die Urkunde 19 der obigen Liste nicht aus dem 3., sondern frühestens aus dem 12. Jahre des Xerxes stammt. — Das Fehlen jedes Titels bei 10 und 14 ist etwas auffällig, hat aber vielleicht keine tiefere Bedeutung, da auch bei den früheren Königen gelegentlich der Titel fehlt.

Wahrscheinlich wird sich diese Liste einst noch erweitern lassen. Aus den in ihren Urkunden genannten Personennamen ist ihre Zeit als die des Xerxes oder die letzten Jahre des Darius I annähernd zu bestimmen. Zu genaueren Feststellungen fehlen noch die Mittel.

Da die letzten Jahre des Xerxes in den datierten Urkunden nicht belegt sind, und die Daten aus Artaxerxes' Zeit erst mit dessen 1. Jahr (nicht Accessionsjahr) beginnen, müssen wir nach anderen Hilfsmitteln Umschau halten. Da bietet sich die sogenannte achtzehnjährige Liste Sp. II 48 + Sp. II 955, veröffentlicht von 10 Strassmaier (*Ztschr. f. Ass.* 7, 199 und 8, 106), umschrieben von E. Meyer (*Forsch.* 2, Tafel zu S. 457), die von 18 zu 18 Jahren fortschreitend eine Anzahl Regierungsjahre von Darius I an festlegt. Durch sie erfahren wir u. a., daß vom 27. Jahr des Darius bis zum 9. des Xerxes, und wiederum von diesem bis zum 6. des Artaxerxes I je 18 Jahre gerechnet wurden. Da das 27. Jahr des Darius I = 495/4 ist, ergibt sich als sein 36. Jahr = Accessionsjahr des Xerxes 486/5, als dessen 21. Jahr = Accessionsjahr des Artaxerxes I 465/4. Auch fernerhin bewährt sich die 18jährige Liste als sicherer Führer, nur daß sie die Regierungszeit des Arsēs, Alexander's d. G. und des Philippos Arridaios ganz übergeht. Artaxerxes I regierte nach ihr 41 Jahre. Er starb 424/3; dies ist zugleich Accessionsjahr Darius' II, der 19 Jahre regierte, also 405/4 starb. Ihm folgte Artaxerxes II mit 46 Jahren, regierte also bis 359/8, ferner Artaxerxes III, von dessen 8. Jahr (351/0) die Liste 25 unter Übergehung des Arsēs gleich zum 3. Jahr des Darius III (333/2) springt. Bis hierher steht die 18jährige Liste vollständig im Einklang mit dem Ptolemäischen Kanon, nur daß dieser die Regierung des Arsēs (Arogos) natürlich aufgenommen hat und statt der babylonischen Kalenderjahre ägyptische Wandeljahre bietet.

Betrachten wir noch die datierten babylonischen Privaturkunden. Leider haben ihre Schreiber uns die Aufgabe, die von Darius und Artaxerxes datierten Tüfelchen chronologisch zu bestimmen, recht erschwert, indem sie es unterließen, die gleichnamigen Herrscher durch unterscheidende Zusätze zu charakterisieren. Es gibt indessen 35 einige Kriterien, z. B. die Regierungsjahre. Eine Tafel vom 5. bis 19. Jahr des Darius kann natürlich nicht dem III. Herrscher dieses Namens zugeteilt werden, da dieser nur 4 Jahre regiert hat, und Tafeln aus dem 20. bis 36. Jahr des Darius müssen aus entsprechenden Gründen dem I. angehören. Bei den Jahren 21—41 40 des Artaxerxes hat man noch die Wahl zwischen A. I und A. II, Tafeln aus den Jahren 42—46 können nur dem II. zugesprochen werden<sup>1)</sup>. Ferner sind die Titel zu berücksichtigen. Während

1) Damit erledigt sich die von Ungnad (*Orient. Lit.-Ztg.*, Beiheft 2, SS. 25 f.) angenommene Artaxerxes-Ära. Die Urkunde Vord. Schr. VI, No. 186, dat. Babylon 10. VIII. des 46. Jahres Artakšatsu, bezieht sich auf Artaxerxes V.

Darius I noch fast immer als „König von Babylon, König der Länder“, selten aber als „König von Babylon“ oder „König der Länder“ allein bezeichnet wird, befestigt sich der letztgenannte Titel „König der Länder“, wie wir gesehen haben, seit etwa 475  
 5 derart im Gebrauch, daß er von da an ausschließlich angewendet wird und ein fast untrügliches Kennzeichen für die spätere Zeit abgibt. Gelegentlich kann auch ein Schaltjahr gute Dienste tun; doch ist das Material hier noch sehr dürftig. Ein Beispiel bietet aber die Urkunde Vord. Schr. IV No. 196, dat. 26. XII b. 10. Jahr  
 10 des Dar-ia-muš, Königs der Länder. Weist schon der Titel auf die spätere Zeit, so schließt das Schaltjahr die Regierung Darius' I vollends aus, da dessen 8. und 11. Regierungsjahr als Schaltjahre  
 sicher bezeugt sind und zwischen ihnen unmöglich noch ein Schaltjahr gelegen haben kann. Ein gutes Mittel bietet ferner das  
 15 Studium der in den Urkunden genannten Personennamen. Durch eingehende Vergleichen ist es Hilprecht und Clay gelungen, eine große Gruppe von Tafeln mit Daten von Artaxerxes und Darius der Zeit Artaxerxes' I und Darius' II zuzuweisen (Bab. Exped. Vols. IX und X)<sup>1)</sup>. Dabei handelt es sich fast ausschließlich um  
 20 Urkunden aus Nippur. Für die Urkunden mit dem Namen Artaxerxes aus anderen Städten ist der Versuch der chronologischen Aussonderung noch nicht unternommen; bei der Dürftigkeit des Materials wird er wohl auch schwierig durchzuführen sein.

Artaxerxes' I letztes Datum aus Nippur (Bab. Exp. IX No. 108)  
 25 ist 12. IX. seines 41. Jahres; dann folgt noch eines aus Hašbai vom 17. XI. des gleichen Jahres (424/3). Inzwischen finden wir aber bereits (Bab. Exp. X No. 1) am 4. XI. Darius II in Babylon und (dasselbst No. 2 und 3) am 15. XI. in Nippur anerkannt. Höchst  
 eigentümlich sind nun die Daten der 3 Nippur-Tafeln Bab. Exp. X  
 30 No. 3 und 4; VIII 1 No. 127:

|          |   |                                                                                             |
|----------|---|---------------------------------------------------------------------------------------------|
| 14. XII. | { | 41. Jahr, Jahr des Regierungsantritts des<br>Darius [II], Königs der Länder <sup>2)</sup> . |
| 17. XII. |   |                                                                                             |
| 20. XII. |   |                                                                                             |

Diese Daten beweisen wenigstens das eine, daß die kurzen  
 35 Zwischenregierungen des Xerxes II und des Sogdianos in Babylonien nicht anerkannt wurden. Dagegen galt Darius II spätestens Anfang 423, frühestens Ende 424 in Babylonien als rechtmäßiger Herrscher. Die bis jetzt bekannten Urkunden aus der Zeit des Darius II brechen mit seinem 13. Jahre ab. Aus der oben erwähnten  
 40 18-jährigen Liste ersehen wir jedoch, daß sein 19. Jahr, sein letztes (405/4), dem Accessionsjahr seines Nachfolgers Artaxerxes II entsprechen muß, dem bis jetzt nur 2 Privaturkunden, dat. 28. VII.

1) Vol. X, S. 2 f. macht Clay wahrscheinlich, daß die Urkunde IX, No. 1 vielmehr in die Zeit Artaxerxes' II gehört.

2) Babyl. Exp. VIII, 1, No. 127 hat im Original irrtümlich 51 statt 41.

des 1. Jahres und 10. VIII. des 46. Jahres zuzuweisen sind. Letztere führt uns in den Herbst des Jahres 359 v. Chr.

Sie ist wahrscheinlich die jüngste Privaturkunde aus achämenidischer Zeit, die wir besitzen. Wenigstens sind meines Wissens bis jetzt weder von Artaxerxes III<sup>1)</sup> noch von Arses und Darius III Privaturkunden nachgewiesen. Diese setzen erst mit Alexander dem Großen wieder ein.

Von großem Wert sind dagegen die astronomischen Tafeln, vor allem der sogenannte Saroskanon (veröffentlicht von Strassmaier Ztschr. f. Ass. 10, 66 f., daselbst 8, 149 ff. von Epping und ihm kommentiert), außerdem Sh. 81-7-6, 111 (benutzt von Strassmaier a. a. O. 7, 202) und Sp. II, 901 (Kugler, Sternkunde u. Sterndienst in Babel 1, 80 ff. Münster 1907). Aus ihnen erfahren wir freilich nichts näheres über die Zeitpunkte der Regierungswechsel, wohl aber eine Fülle einzelner Daten, die sich ohne Schwierigkeit in julianischer Zeit ausdrücken lassen. So ist z. B.

|                                                      |                       |
|------------------------------------------------------|-----------------------|
| der 1. I. des 46. (letzten) Jahres des Artaxerxes II | 22. April 359 v. Chr. |
| dgl. „ 1. „ „ „ „ III                                | 11. April 358 „       |
| dgl. „ 21. „ „ „ „ III                               | 1. April 338 „ 20     |
| dgl. „ 1. „ „ „ „ Arses                              | 19. April 337 „       |
| dgl. „ 2. „ „ „ „ „                                  | 8. April 336 „        |
| dgl. „ 1. „ „ „ „ Darius III                         | 28. März 335 „        |
| dgl. „ 5. „ „ „ „ „ III                              | 12. April 331 „       |

Hiermit müssen wir uns vorläufig bescheiden, bis weitere Keilinschriften-Funde genaue Angaben liefern.

1) Abgesehen von dem fragmentarischen Täfelchen Strm., Stockh. Kongr., No. 28, datiert aus dem 14.(?) Jahre des Artaxerxes III.

## Über einige bildliche Darstellungen altindischer Gottheiten.

Von

**Dr. T. Bloch.**

Den Ausgangspunkt für die folgenden Bemerkungen bildet ein bekanntes Relief aus Jamālgarhī im heutigen Distrikt von Peshawar, das sich schon seit einer langen Reihe von Jahren im Museum zu Lahore befindet. Im oberen, etwas beschädigten Felde zeigt es den zukünftigen Buddha, Prinz Siddhārtha, im Genuß des ehelichen Glücks<sup>1)</sup>. In sicher beabsichtigtem Kontrast dazu stellt das darunter befindliche Feld dar, wie derselbe Prinz Siddhārtha, auf das Glück seines Familienlebens verzichtend, sich nächtlicher Weile von seiner schlafenden Gattin hinwegstiehlt, um die Häuslichkeit mit der Hauslosigkeit zu vertauschen: *agārād anāgaratām gatah*, wie man damals zu sagen pflegte. Oben auf dem Bilde sieht man die Köpfe von fünf Zuschauern, die über ein Gitter hervor gucken, und zwar in der Mitte den Kopf eines Tieres, zu beiden Seiten zunächst je ein, durch den Nimbus als göttlich gekennzeichnetes Wesen, als-  
dann noch zwei menschliche Gesichter ohne den Nimbus.

Es ist jener Tierkopf in der Mitte, dem wir unsere Aufmerksamkeit hier zuwenden wollen. Grünwedel sagt (S. 130 ff.): „Above, from a balcony, the gods look down: Sūrya (the sun) to the right and Chandra (the moon) to the left of a bull, that is the sign Taurus  
(*Tāvuri* or *Vaiśākha*). It was on Tuesday, at the full moon of  
Vaiśākha in the Nakshatra or asterism of Viśākha, that the legends say Gautama was born, and this representation would agree with that date. But the conception and renunciation are both placed  
at full moons of Āshāḍha (June-July) in the Nakshatra Uttarā-  
Ashāḍhā, when the sun would be in Karka or Cancer, and in  
conjunction with Pushya (Tishya) „the king of stars“. The representation then seems intended to show the sun in connexion  
with the constellation of the Bull, perhaps between two personified „houses“ of the moon in the month Āshāḍha: evidently the  
night of that month on which the moon was full was thereby  
intended. Perhaps this is an indication of the date when, in

1) Siehe die Wiedergabe bei Grünwedel-Burgess, *Buddhist Art in India*, London 1901, Seite 129.

„the artist's opinion, Gautama's flight took place; but it does not agree with the tradition, but with the date of the birth.“

Ich möchte glauben, daß diese Erklärung Grünwedel's bei manchen seiner Leser einen ebenso unbefriedigenden Eindruck zurückgelassen hat, wie bei mir, und der Zweifel an ihrer Richtigkeit wird noch erhöht, wenn man eine gute photographische Wiedergabe<sup>1)</sup> des Reliefs zu Gesicht bekommt. Es wird nämlich alsdann klar, daß der angebliche Stier kein Wesen ist, das zur gens bovina gerechnet werden könnte, weil ihm die Hörner fehlen, und der Kopf viel zu länglich und zugespitzt ist. Dagegen glaubte ich sofort mit Sicherheit in jenem Tiere einen Eber zu erkennen, und ein mir bekannter Herr, dem ich das Bild vorlegte, entschied sich gleicherweise sofort für den Eber. Sein Urteil fällt umsomehr ins Gewicht, als er vollständig frei von irgend welcher Voreingenommenheit war, und weder das Relief, noch irgendwelche Ab- 15 bildung davon vorher zu Gesicht bekommen hatte.

Steht es nun somit so gut wie fest, daß der Gāndhāra Künstler in jenem Relief den Kopf eines Ebers<sup>2)</sup> abbildete, den er — dies macht die Stellung jener Figuren sicher — als Zuschauer neben einigen menschlichen und göttlichen Wesen gedacht sein wollte, so wird es auch ohne weiteres klar, daß wir von astronomischen Andeutungen absehen können, die ja ohnehin, wie oben angedeutet wurde, kein reinlich und glatt aufgehendes Rechenexempel ergeben. Der Eber in jenem Relief aus Jamālgaṛhī ist niemand anderes als Viṣṇu, der mit einigen anderen gött- 25 lichen Wesen jenem bedeutenden Vorgang als Zuschauer beiwohnt.

Will man darüber hinaus noch einen tieferen Sinn in jenen Figuren suchen, so könnte man vermuten, daß der Künstler Viṣṇu zu den vier Lokapālas gezählt hätte; der vierte, Indra, wäre dann vielleicht jene Figur, die unten links vom Beschauer im Hinter- 30 grunde des Schlafgemachs Gautama's steht mit einer Geste, die vielleicht eine Aufforderung an Gautama besagen könnte, sich nun endlich bereit zu machen. Indra-Vajrapāṇi folgt ja dem Gautama beständig nach des letzteren Auszug aus Kapilavāstu, und seine Stellung und Geste in unserm Relief wäre daher durchaus an- 35 gemessen. Daß die buddhistische Kunst die vier Lokapālas zu Begleitern des seine Stadt verlassenden Bodhisattva machte, kann uns nicht befremden. Sie wollte damit nur den Gedanken zum

1) Das Original habe ich leider noch nicht zu sehen bekommen, aber die Photographie, auf die sich meine Ausführungen gründen, ist sicher ebenso deutlich, als das Original.

2) Leider sind die Künstler von Gāndhāra höchst mittelmäßige Tierdarsteller gewesen, wie dies schon Foucher hervorhebt. Dr. Vogel teilt mir mit, daß er ein Relief des Lahore Museums, welches den Abschied des Pferdes Kaṇṭhaka von Gautama nach seiner Flucht darstellt, im offiziellen Katalog jenes Museums beschrieben fand als „Buddha meeting a rhinoceros“!! Bei minderwertigen Repliken jener Szene dürfte diese Erklärung *prima facie* kaum unbegreiflich erscheinen.

Ausdruck bringen, daß jener Königssohn im Begriffe steht, die Welt zu erobern. Die göttlichen Herren der Welt, die Lokapālas, gehören ja schon zu seinen Dienern, zu seinem Gefolge, ähnlich wie im *Kāvya* die Lokapālas zu zittern anfangen, oder sonst irgendwelche Äußerungen ihrer Bestürzung und Angst zu erkennen geben, sobald ein angehender Cakravartin zum *divijaya*, zur Eroberung der Welt auszieht.

Wie dem aber auch sein möge — und ich möchte auf diese Vermutung kein großes Gewicht legen — soviel scheint mir sicher, daß wir in unserm Relief die Darstellung Vishṇu's als Eber für das zweite oder erste vorchristliche Jahrhundert<sup>1)</sup> belegen können. Damit kommen wir ein gut Stück weiter hinaus über die ältesten, mir bekannten Darstellungen des Vishṇu-Varāha in Indien. Wir besitzen davon zunächst den Eber in Eran im Distrikt Sagar der Central Provinces, der, wie wir aus der Inschrift an seinem Halse wissen, im ersten Jahre Toramāṇa's errichtet wurde<sup>2)</sup>. Toramāṇa's Zeit läßt sich annähernd dadurch bestimmen, daß, wie wir aus der Mandasor Inschrift<sup>3)</sup> wissen, sein Vater Mihirakula<sup>4)</sup> von dem indischen König Yaśodharman-Vishṇuvardhana besiegt wurde. Für letzteren steht das Datum Vikrama-Samvat 589 = 532 A. D. inschriftlich fest<sup>5)</sup>.

Etwas jünger ist der Eber von Afsand im Distrikt von Gaya. Offenbar wurde er auf Befehl Ādityasena's von Magadha aufgesetzt, dessen ausführliche, dort gefundene Inschrift leider seit langer Zeit spurlos verschwunden ist<sup>6)</sup>. Aus einer kurzen Weihinschrift auf einem Bilde des Sonnengottes in Shāhpūr<sup>7)</sup> kennen wir für Ādityasena das Datum *Harṣa-samvat* 66 *Mārgaśūdi* 7, das etwa dem Anfang des Jahres 672 A. D. entsprechen dürfte. Älter hingegen, wenn auch nicht beträchtlich, dürfte der von mir in Vaiśālī-Basarh gefundene Siegelabdruck des Yakṣavatsa sein, auf dem das Bild eines Ebers über der Legende doch wohl kaum anders als als eine Darstellung des Vishṇu-Varāha gedeutet werden kann<sup>8)</sup>.

Überblickt man dieses Material, dessen Spärlichkeit hauptsächlich darin ihren Grund findet, daß die systematische Durchforschung

1) Das Relief von Jamālgarhī steht künstlerisch sehr hoch und gehört zweifelsohne in die Blütezeit der Gāndhārakunst, die man jetzt wohl allgemein in jene Epoche rückt. Man beachte z. B. die getäfelte Decke in den beiden Bogen neben dem Schlafgemach Gautama's im unteren Felde des Reliefs. Hier sind griechische Vorbilder unverkennbar. Auch die Haltung der beiden Dienerinnen unten rechts vom Beschauer scheint mir klassische Vorbilder zu verraten.

2) Siehe Fleet, Gupta Inscriptions, Seite 158—161.

3) Ibidem, Seite 148—150.

4) Der Name scheint halb persisch (*mihira* „Sonne“), halb türkisch (*kula* = *qūlī* „Diener“) zu sein. Im Sanskrit würde etwa *Sūryadāsa* entsprechen.

5) Siehe Kielhorn's List of inscriptions of Northern India, Nr. 4.

6) Siehe Fleet, l. c., Seite 200—208. 7) Fleet, l. c., Seite 208—210.

8) Siehe Archaeological Survey of India: Annual Report, 1903—1904, Seite 109, Nr. 18, und Tafel XLI, 15.



der alten Trümmerstätten Nord-Indiens sich eben erst in ihren Anfängen befindet, so kann es uns kaum Wunder nehmen, daß der Gāndhāra-Künstler, als er vor die Aufgabe gestellt war, Vishṇu abzubilden, dafür das Bild des Ebers wählte, unter dem Vishṇu damals in Nord-Indien wahrscheinlich ziemlich häufig verehrt wurde. 5 Dieses Bild war sicher nicht das einzige Tierbild, das man damals in Indien zur Darstellung eines göttlichen Wesens verwendete. Es hat vielmehr nach dem, was wir bis jetzt wissen, den Anschein, als ob die Inder von der symbolischen Darstellung göttlicher Wesen erst verhältnismäßig spät zu ihrer 10 Vermenschlichung übergegangen sind, zu einer Zeit, als die Griechen ihre Lehrmeister in der Kunst geworden waren.

Vollständig frei sind die Inder von jener primitiven Symbolik bis auf den heutigen Tag nicht geblieben. Ich denke dabei keines- 15 wegs nur an jene formlosen Steine und Erdhaufen, wie man sie in jedem indischen Dorfe antrifft, bei denen oft nur ein paar Striche roter oder weißer Farbe uns erkennen lassen, daß kindlich-naiver Volksglaube in solchen Ungestalten ein *numen divinum* verehrt. Jene rohesten Formen göttlicher Symbolik schwebten offenbar jenem 20 alten Gesetzgeber vor als er das Gebot ausgab, „(die Füße) gegen eine Gottheit nicht auszustrecken“ 1). Die symbolische Form erhält sich für viele indische Gottheiten gerade an ihren heiligsten Kultstätten, obgleich die bildende Kunst seit Jahrhunderten ihre menschliche oder menschenähnliche Gestalt wiederzugeben wußte und 25 wiedergegeben hat. So wird Vishṇu in seinem berühmten Tempel zu Gaya unter dem Symbol des Fußabdrucks verehrt, den er dort zurückgelassen hatte, als er herabgekommen war, um die Menschheit von den Plagen des Asura Gaya zu befreien. Es ist eine natürliche Vertiefung im Felsen — der Tempel ist auf felsigem 30 Grunde erbaut, — in der man selbst bei besserer Beleuchtung, als sie jetzt im Inneren des Heiligtums herrscht, nur mit Zuhilfenahme eines guten Maßes von Einbildungskraft den Abdruck eines Fußes erkennen kann, ganz abgesehen von dem Umfang, der uns bei einem Gotte wie Vishṇu schließlich doch nicht verwundern dürfte. Die 35 Verkörperungen Vishṇu's als Jagannātha, und die seines Bruders

1) Āpastamba, Dh. S. I, 11, 30, 23: *agnim apo brāhmaṇam gā devatā . . . . . śaktivipaye nābhiprasārayita*. Gemeint sind jene Erdhaufen, wie man sie im Dorfe oder am Wege unter einem Baume heutzutage zu Tausenden sehen kann. Ein roter oder weißer Lappen am oberen Ende einer Bambusstange dient oft als *patāka* und kennzeichnet den Aufwurf als eine *devatā*, wie solche primitive Altäre noch heutzutage allgemein genannt werden. Natürlich konnte es leicht vorkommen, daß ein Wanderer, wenn er sich Mittags im Schatten eines Baumes ausruhte, dabei jener *devatā* mit seinen Füßen zu nahe kam. Ich habe in gleicher Lage hin und wieder wohl ein Mal mich auf solche Erdhaufen gesetzt, aus Unwissenheit und weil mir jene feinere Witterung ihrer wahren Bedeutung abging. bis dann ein zarter Wink meiner Begleiter mich eines Besseren belehrte.

Balarāma und seiner Schwester Subhadrā<sup>1)</sup>, wie sie alljährlich ein Mal zu Anfang der Regenzeit das Wagenfest in Puri in Orissa selbst solchen Augen zeigt, denen das Innere des Tempels für immer verschlossen bleibt, sind plumpe Holzklötze, bei denen ein paar Pinsel-  
 5 striche menschliche Gesichtszüge mehr andeuten, als zur Darstellung bringen. Es gibt in den ältesten Inschriften, die sich auf die Gründung des Tempels in Puri beziehen, wie mir scheint, noch eine Andeutung davon, wie jene unförmlichen Hölzer dazu kamen, als Götterbilder verehrt zu werden. Es wird nämlich in den darauf  
 10 bezüglichen Stellen der Inschriften besonders hervorgehoben, daß Vishṇu mit Lakshmī im Meere gewohnt hätte, ehe Anantavarman-Codagaṅga ihm einen Tempel gebaut hätte<sup>2)</sup>. Also wußte man damals offenbar noch etwas von dem wahren Ursprung jener Götterbilder, und die dichterische Ausschmückung dieses Wissens läßt  
 15 vermuten, daß die Bilder, oder etwas ihnen Ähnliches, einmal vom Meere dort ans Land gespült waren, wo jetzt der heilige Tempel Jagannātha's steht, der, wie ich wohl kaum zu erwähnen brauche, dem Meere so nahe steht, daß man bis vor seinen Mauern das Rauschen der See hören kann. Drinnen im Tempel, so glauben die  
 20 Leute, ist alles ruhig, denn der Gott kann das einförmige Geräusch der Brandung nicht vertragen und wünscht nicht gestört zu werden<sup>3)</sup>. Es sind vielleicht Fischer gewesen, die jene unförmigen Bilder fanden, als das Meer sie an der Stelle des heutigen Puri ans Land gespült hatte. Es ist nur zu leicht begreiflich, daß jene einfachen  
 25 Leute darin ein Wunder sahen und des göttlichen Ursprungs jener Holzklötze gewiß wurden. Das Einzige, was uns in solchen und ähnlichen Fällen verborgen bleibt und wohl meist immer verborgen bleiben wird, ist das: woher kommt es, daß mit einem Mal solche zufällig entstandenen göttlichen Symbole, — fast möchte man sie  
 30 „Augenblicksgottheiten“ nennen, wenn der Ausdruck nicht schon in anderem Sinne geprägt wäre — woher kommt es, daß solche Symbole so populär werden, daß der Inder es als das Hauptziel seines Lebens betrachtet, die oft tausende von Meilen weite Pilgerfahrt zu unternehmen, um jene Verkörperungen der Gottheit zu  
 35 sehen und anzubeten? Aber solche Unterströmungen des indischen Geisteslebens, die derartige Wandlungen und Neigungen hervorrufen, bleiben selbst heutzutage dem eifrigen Beobachter zumeist ein Rätsel, geschweige denn, daß der Historiker dazu imstande wäre, den Schleier zu lüften.

40 Das bekannteste Symbol, unter dem seit alters und heutzutage

1) Genau genommen, entspricht diese Dreieit natürlich zunächst Rāma, Lakshmana und Sītā, oder besser noch Kṛṣṇa, Balarāma und Subhadrā.

2) Siehe Journ. As. Soc. of Bengal, 1898, Vol. LXVII, Part I, pp. 328—331.

3) Trotzdem ergeht es ihm so, wie Neapel in dem Rückert'schen Vers: „Napolis, von zweien Meeren Stets umgibt dich Wogenbrand: Drinnen eins von Menschenheeren, Draußen eins am bunten Strand.“

noch ein indischer Gott verehrt wird, ist natürlich das Bild Siva's, das *linga* oder der Phallus. Ich brauche kaum darauf näher einzugehen, und möchte nur bemerken, daß man dieses Symbol vielfach dadurch anthropomorphisiert hat, daß man oben einen, vier, oder auch fünf menschliche Köpfe anbrachte, ähnlich wie es die 5 Griechen mit ihren Hermen taten. Solchen *lingas* mit Köpfen hat man dann Namen wie *ekamukha*, *caturmukha*, *pañcamukha* beigelegt, die bis auf den heutigen Tag gang und gäbe geblieben sind. Man findet heutzutage solche *caumukha Mahādevas* „vierköpfige 10 *Liṅgas*“ in großer Anzahl, und der Name „*Mahādeva*“, mit dem man jetzt in Nord-Indien jedes phallische Symbol bezeichnet, zeigt, wie eng das Symbol mit der von ihm dargestellten Gottheit verschmolzen ist.

Um von der Gegenwart in die älteste, in der indischen Kunst erreichbare Vergangenheit zurückzukehren, so sei hier auf das pracht- 15 volle Kapitäl einer Aśoka-Säule verwiesen, welches die Ausgrabungen in Sarnath bei Benares zu Tage gebracht haben<sup>1)</sup>. Unter den vier Löwen, die ein *dharmacakra* trugen, befinden sich, jedes von dem andern durch ein Rad getrennt, die Bilder eines Löwen, eines Elefanten, eines Stiers und eines Pferdes. Ich denke, die Symbolik 20 dieser Tierbilder springt ohne weiteres in die Augen, abgesehen von dem Löwen, bei dem man zweifeln kann, ob darunter Durgā oder Pārvatī zu verstehen ist, deren *vāhana* der Löwe ja bekanntlich in der späteren Kunst ist. Daß wir in dem Elefanten ein Symbol Indra's, in dem Höcker-Stier (*humped bull*) ein Symbol 25 Siva's<sup>2)</sup>, und in dem Pferde ein Symbol Sūrya's erkennen müssen, daran kann, so glaube ich, nur eine Hyperkritik zweifeln, die von vornherein darauf verzichtet, solche alte Tierbilder überhaupt zu erklären, und mit dem schönen Namen „Tierornamente“ oder einem ähnlichen Wort sich begnügt, als ob die Inder solchen angeblichen 30 „Ornamenten“ nicht von jeher eine symbolische Bedeutung untergelegt hätten und noch immer unterzulegen nur allzu schnell bei der Hand sind. Das Kapitäl von Sarnath stellt vielmehr einen Gedanken dar, den die buddhistische Kunst auch späterhin gern zum Ausdruck brachte, nämlich die indischen Götter als 35 Dienerer Buddha's und seiner Lehre, des Dharma<sup>3)</sup>.

1) Siehe Archaeological Survey of India, Annual Report, 1904—1905, Seite 69 und Plate XX.

2) Für die Verehrung Siva's unter dem Bilde eines Stieres ist die Sage von dem fleischfressenden Stier in Girivraja (Rajgir) von Wichtigkeit, den Brāhadratha getötet haben soll; siehe *Mahābhārata*, *Sabhāparvan*, 21, 16. Daß damit auf Menschenopfer angespielt wird, die Jarāsandha dem Rudra darzubringen pflegte und die Kṛṣṇa ihm zum Vorwurf machte (weiter unten 22, 11: *mānuṣair devaṃ yaśtum icchasi Śaṅkaram*), scheint mir ohno weiteres klar zu sein. Also begegnen wir auch hier der Verehrung Siva's unter dem Bilde eines Stieres.

3) Das Indian Museum in Calcutta besitzt ein kleines Relief aus dem Ende der buddhistischen Zeit in Indien, auf dem das ganze indische Pantheon in zwei Reihen zu Füßen Buddha's einherzieht, ihm seine Ehrerbietung erweisend.

Dieser Gedanke berührt sich sehr eng mit dem oben besprochenen Motiv der vier Lokapālas als Gefolgschaft Buddha's, und man könnte beinahe sagen, daß das Kapitäl von Sarnath die älteste, künstlerische Wiedergabe dieses Motivs der welterobernden Macht der Lehre Buddha's darstellt.

Für die älteste Form der Darstellung indischer Gottheiten sind natürlich auch die Münzen von großer Bedeutung. Es verdient daher hier erwähnt zu werden, daß in dem vor einigen Jahren von Warwick Wroth bearbeiteten, ausgezeichneten Katalog der Arsaciden-Münzen des British Museum die Figur des Höckerochsen sich auf der Rückseite einiger Münzen Phraates IV., Mithradates IV. und wohl auch Volageses V. findet<sup>1)</sup>. Daß diese Münzen in den Indien benachbarten Teilen des Arsaciden-Reiches geprägt waren, ist zum mindesten eine sehr nahe liegende Vermutung. Man bedenke z. B., daß die ältesten muhammedanischen Fürsten Indiens nicht nur den damals im Nord-Westen Indiens im Umlauf befindlichen, sogenannten „Bull and Horseman Type“ ziemlich allgemein für ihre Münzen adoptierten, sondern daß sie sich sogar gelegentlich dazu verstanden, das muhammedanische Glaubensbekenntnis auf ihren Münzen in die Sprache des Landes, das Hindī, zu übersetzen, letzteres vielleicht nicht ohne missionarische Nebengedanken<sup>2)</sup>. Gleicherweise war das Bild des Höckerochsen auf jenen Arsaciden-Münzen offenbar das damals in Indien beliebte Symbol des Gottes Śiva, und Münzen mit diesem Symbol fanden sicher in den indischen Bazaren umso leichteren Eingang, als man von jeher in Indien geprägtes Metall

1) Siehe Warwick Wroth, Catalogue of the Coins of Parthia, London 1903, Seite 118 und Plate XXI, 16; Seite 220 und Plate XXXIII, 14; Plate XXXVI, 5, und endlich die Münze eines „uncertain king“, Seite 253 und Plate XXXVIII, 8.

2) Interessant ist die Art und Weise, wie damals auf jenen Münzen die *Kalimah* ins Indische übertragen wurde. Die Übersetzung lautet: *Aryakṣama Mūhammada avatāra*, „das Undefinierbare (sc. Gott) ist ein Einziges, Muhammad ist (seine) Inkarnation“. Die Umschreibung der Worte: *Lā ilāha illā-llāh* befremdet vielleicht nicht so sehr, denn der muhammedanischen Gottesidee entsprachen damals in Indien nur solche philosophische Begriffe, wie *avyakta* „undefinierbar“ und ähnliche. Sehr interessant ist dagegen die Wiedergabe des arabischen Wortes für „Gesandter“, „Prophet“ (*rasūl*) mit *avatāra* „Inkarnation“. Also, die Vorstellung des Mensch gewordenen indischen Gottes, wie Vishnu, war nach dem Urteil des Übersetzers die am nächsten verwandte Idee. Freilich hatten jene zentralasiatischen Eroberer Indiens das bekannte Wort

Muhammed's: „ich bin nur ein Mensch, wie ihr“ (إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ)

wohl schon gründlich vergessen, und es kann uns daher nicht Wunder nehmen, wenn Muhammed, und dann sehr bald auch der Heilige, der Pīr, bei den indischen Muhammedanern direkt mit Gott identifiziert wird. In einer im sogenannten „Musulmān-Bengālī“ geschriebenen, poetischen Lebensgeschichte des berühmten muhammedanischen Heiligen Shāh Jalāl von Sylhet im östlichen Bengalen habe ich den Heiligen sehr oft als *Pīr Khudā* bezeichnet gefunden, wobei sicher die beiden Worte *pīr* „Heiliger“ und *khudā* „Gott“ als synonyme Appellativa Shāh Jalāl's gebraucht sind.

gern als Amulette zu verwenden pflegte, wie dies z. B. aus der doppelten Bedeutung des alten Sanskrit-Worts *nishka* „Schmuck“ und „Münze“ zu ersehen ist.

Zuerst auf den Münzen Kaṇishka's tritt vor den Stier das Bild desjenigen Gottes, den er symbolisch verkörpert hatte, das Bild 5 Śiva's selbst. Daß wir in ihm den indischen Dionysos erblicken dürfen, dazu berechtigt uns nicht nur die bekannte Stelle des Megasthenes, wonach die Bewohner der Berge den Dionysos, die der Ebene den Herakles verehrten<sup>1)</sup>, denn Śiva ist recht eigentlich eine Gebirgsgottheit, und der angeblich höchste Gipfel des Himālaya 10 trägt nicht mit Unrecht den Namen: Gaurisankar. Man kann auch auf sein langes, in Flechten gelegtes Haar und sein Tigerfell verweisen, das auffallend an das Pantherfell des Dionysos erinnert. Es wird uns unter diesem Gesichtspunkt auch klar, warum die Nāndī, das Eingangsgebet des indischen Dramas, gerade an Śiva gerichtet 15 ist. Das indische Drama, wie die griechische Tragödie, spielt ja am Frühlingsfest, und die alten Bocksgesänge, aus denen in Griechenland der Chor der Tragödie erwuchs, mögen sicher manche Ähnlichkeit mit jenen orgastischen Aufführungen zu Ehren Śiva's gehabt haben, von denen vielleicht schon der Veda berichtet, und 20 von deren Beschaffenheit uns der ausgelassene Mummenschanz der Holifeier, des modernen indischen Frühlingsfestes<sup>2)</sup>, ein vielleicht nicht allzusehr entstelltes Abbild erhalten hat<sup>3)</sup>. Bei dem Herakles-Kṛishṇa wird man etwa an die Keule denken dürfen, die Viṣṇu-Kṛishṇa vielleicht von ihm erhalten, sicher mit ihm gemein hat. 25 Von Wichtigkeit scheint mir bei solchen, alten Vergleichen und Benennungen besonders das zu sein, daß man damals die Ähnlichkeit etwa eines Śiva mit Dionysos lebhaft empfand, und die Inder selbst waren wohl nicht weniger, als die Griechen, darin geschickt, dergleichen Ähnlichkeiten und Beziehungen herauszufinden. So war 30 die Bahn für Übertragungen und Entlehnungen von vornherein zu recht gemacht.

Auch das Bild Buddha's erscheint bekanntlich auf den Münzen Kaṇishka's. Daß damit das Datum für die Entstehung des Buddha-

1) Siehe Jacobi, das Rāmāyaṇa, Seite 62, Note.

2) Das Datum der Holī ist der Vollmond von Phālguna, ein schon für den Veda als Frühlings- und Jahresanfang belegter Termin.

3) Es ist mir natürlich nicht unbekannt, daß heutzutage in Indien Kṛishṇa der Gott des Holī- oder Frühlingsfestes ist. Das hindert aber, glaube ich, nicht daran, in der Art und Weise, wie jenes Fest begangen wird, ein Abbild einer älteren Feier zu erblicken, in der Śiva im Vordergrund gestanden haben mag. Sicher besteht ein Zusammenhang zwischen der Holifeier und dem indischen Drama, und daß es gerade Śiva ist, dessen Schutz die Aufführung des indischen Dramas wohl so ziemlich allgemein unterstellt wurde, berechtigt mich vielleicht dazu, seinem Kult einen wichtigeren Einfluß auf die Entstehung des indischen Dramas zuzuschreiben, als es sonst scheinen könnte. Oder, mit andern Worten, es scheint, als ob in Indien von dem Kulte Śiva's eine ähnliche Bewegung ausgegangen ist, wie die, die in Griechenland vom Dionysoskult aus zur Tragödie führte. An eine gegenseitige Beeinflussung denke ich dabei natürlich nicht.

bildes gegeben sei, will ich ebensowenig behaupten, als meine vorigen Ausführungen besagen sollen, daß man vor Kapishka kein menschliches Abbild Śiva's gekannt hätte. Wir können und wollen in solchen Dingen doch nur die allgemeinen Grundlinien der Entwicklung erkennen, und brauchen und sollen nicht nach Jahreszahlen haschen. Von Wichtigkeit ist für mich nur die Tatsache: das Buddhabild erscheint in Indien erst da, wo, und erst dann, als griechischer Einfluß sich deutlich fühlbar machte. Auch die Buddhisten waren mit griechischen Götterbildern bekannt geworden, als sie anfangen, Buddha im Bilde nicht nur darzustellen, sondern, was noch wichtiger ist, zu verehren. Auch sie kannten ursprünglich keine Bilder als Gegenstände ihrer Verehrung, sondern Symbole, und zwar zunächst Symbole nicht des Buddha selbst, sondern seiner Lehre, des Dharma. Daß das sogenannte *dharmacakra*-Symbol der Buddhisten, „das Rad der Lehre“, eine Herübernahme des Sonnenrades ist, habe ich schon anderswo angedeutet. Der Siegeszug des Dharma, der Lehre Buddha's, gleicht dem Lauf der Sonne, „freudig, wie ein Held, zum Siegen“. In diesem Zusammenhang ist jene Stelle aus dem *Milindapañho* von Interesse, die Windisch vor kurzem in seiner Abhandlung über Buddha's Geburt<sup>1)</sup> herangezogen hat. Sie besagt, daß Buddha „nur im *dharmakāya*, im Korpus der von ihm verkündeten Lehre existiere“. Daher dürfe man nur seine Reliquien verehren. Sicherlich sind mit jenen Reliquien nicht nur solche *śāriraka-dhātu's* gemeint, wie sie z. B. der Stūpa von Piprāwā vor etwa zwölf Jahren wieder ans Licht gebracht hat. Zu dem *dharmakāya* dürfte der Verfasser des *Milindapañho* zweifelsohne auch solche Symbole, wie das Rad, gerechnet haben, dessen weitverbreitete Verehrung in den letzten, vorchristlichen Jahrhunderten durch die Reliefs von Sanchi und Bharahat ja zur Genüge bekannt geworden ist. Wir werden also auch im Buddhismus auf einen alten Symbolismus geführt, der erst sehr spät der Bilder-Verehrung Platz machte, und zwar zu einer Zeit, als die griechische Kunst auf ihre viel geringere indische Schwester anregend und fördernd gewirkt hatte<sup>2)</sup>.

Ich hoffe, daß diese Ausführungen genügen werden, um wenigstens in etwas den Gedanken zu begründen, auf den es mir dabei zumeist ankommt: auch die indischen Götter können im Hinblick auf ihre Vergangenheit von sich sagen: „*olim truncus eram, ficulus, inutile lignum*“. Ihre Menschwerdung in der Kunst verdanken sie den Griechen.

1) Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Band XXVI, No. II, Seite 199 und Anm. 2.

2) Welche Änderungen ein solcher Einfluß in der buddhistischen Legende hervorbringen konnte, sieht man z. B. daraus, daß in dem Relief von Bharahat der Engel Arahagutta den Tushitadevas die Absicht des Bodhisattva verkündet, als Buddha geboren zu werden, während in dem Relief des Amrāvati Stūpa (etwa 2. Jahrh. n. Chr.) der Bodhisattva selbst diese Mitteilung macht.

## Das Grab Abu'l-Fidā's in Ḥamā.

Von

Dr. E. Graf von Müllinen.

Als ich im Frühjahr 1906 von Beirut aus eine Reise durch das Orontestal antreten wollte, teilte mir Herr Generalkonsul Dr. Schröder, der erfahrene Kenner Syriens, seine Vermutung mit, daß in Ḥamā das Grab Abu'l-Fidā's, des als Geschichtschreiber und Geographen bekannten Fürsten von Ḥamā aus dem Stamme der Eyyübiden, noch erhalten sei. Seine Annahme beruhte auf eigener Wahrnehmung gelegentlich eines früheren Besuches von Ḥamā und der dortigen Schlangenmoschee, bei dem ihm jedoch die Zeit mangelte, eine genauere Untersuchung anzustellen.

Am 30. April traf ich in der an mittelalterlich-arabischen Bauten und Inschriften so reichen Stadt Ḥamā ein, und in den Nachmittagsstunden des 1. Mai begab ich mich zu der Schlangenmoschee (Dschāmi' el-ḥayāyā; *ḥayāyā* ist vulgärarabischer Plural von *ḥayye*. Baedeker hat ungenau Dschāmi' el-Ḥaija); dieselbe liegt zwischen zwei Straßen und den das Orontesufer schmückenden Gärten. Man betritt das an drei Seiten durch Mauern umgebene Grundstück durch ein Tor; vor sich hat man den gepflasterten leeren Moscheehof, links den eigentlichen Betsaal, rechts ein kleineres Gebäude und daneben ein Minaret (Abbild. 1, von der entgegengesetzten Seite aus aufgenommen).

Die Moschee entspricht nach Dimension und architektonischem Schmucke den Mitteln eines kunstliebenden kleineren Fürsten in der Provinz; sie ist ein kuppelbedeckter länglich rechteckiger Bau, dessen Langseiten nordwärts auf den Moscheehof, südwärts auf die Gärten sehen. Über der Pforte steht auf einem eingesetzten Steine folgende Inschrift in zwei Zeilen:

جَدِّدْ هَذِهِ الْا . . . الْمَبَارَكَةِ الْمَقَرَّ الْعَالِي الْمَلَكِي النُّورِي  
وَلَدَ الْمَرْحُومِ الْعِمَادِي تَغْمِدُهُ اَللهُ بِرَحْمَتِهِ فِي شَهْرِ رَجَبِ سَنَةِ اَرْبَعِينَ وَسَمْعِمَانَةٍ

Erneuert hat diese gesegnete . . . (fehlt) der hohe Standort (Titel eines hohen Staatsamtes, etwa unserem Wirklichen Geheimen Rat entsprechend) el-Meleki en-Nūri (d. h. der ehemalige Sklave des

Königs Nūr ed-dīn<sup>1)</sup>, der Pflegesohn<sup>2)</sup> des verewigten 'Imādi (Günstling des 'Imād ed-dīn), welchen Gott in Seine Barmherzigkeit eingehen lassen möge; in den Monaten des Jahres 740 (= 1339/40 n. Chr.).

<sup>5</sup> Das Datum ist schwer zu entziffern; immerhin scheint die Lesung 740 die wahrscheinlichste. Alsdann wäre der Restaurator ein ehemaliger Sklave des Fürsten el-Melik el-Afḍal Nūr ed-dīn 'Alī und Pflegesohn des Sultans el-Melik el-Muayyad 'Imād ed-dīn Ismā'īl oder eines nach letzterem benannten Günstlings gewesen.

<sup>10</sup> Im Innern des Betraumes wird die Südseite durch Fenster eingenommen, durch welche man auf die Gärten blickt. Hier befindet sich am Fenster links vom Mihrāb ein Säulenpaar, das aus einer Menge einzelner gewundener und in einander verschlungener, Schlangen vergleichbarer Säulchen besteht, wie man sie auch am <sup>15</sup> Felsendom in Jerusalem beobachten kann (Abbild. 2). Von ihnen hat die Moschee den volkstümlichen Namen.

Auf den Seitenwänden im Innern des Betraums ziehen sich breite Inschriftenbänder hin, welche den Thronvers (Āyet el-kursī, Qur'an Sūre II, 256) enthalten.

<sup>20</sup> Beim Eintritt erblickt man ferner an den Säulen ein in Manneskopfhöhe angebrachtes, etwa 13 cm breites Inschriftenband, aus welchem kurz nach dem Anfang ein etwa 30 cm langes Stück fehlt. Die Inschrift lautet:

أمر بعمارة هذا الجامع ( . . . fehlt . . . ) لمنازل السلطان الملك

<sup>25</sup> المويد عماد الدنيا والدين اسمعيل ابن الملك الافضل نور الدين على (sic) بن الملك المظفر تقى الدين محمود ابن الملك المنصور ناصر الدين محمد ابن الملك المظفر تقى الدين عمر ابن شاختشاه ابن ايوب في شهر سنة سبع وعشرين وسبع مائة.

Befohlen hat den Bau dieser Moschee (fehlt . . . [Titel] . . . ?)

<sup>30</sup> Sultan el-Melik el-Muayyad 'Imād ed-dunyā wa'd-dīn Ismā'īl, Sohn des Melik el-Afḍal Nūr ed-dīn 'Alī, Sohnes des Melik el-Muzaḥfar Taqiyy ed-dīn Maḥmūd, Sohnes des Melik el-Manṣūr Nāṣir ed-dīn Muḥammad, Sohnes des Melik el-Muzaḥfar Taqiyy ed-dīn 'Omar, Sohnes Schāhinschāh's, Sohnes Eyyūb's. In den Monaten des Jahres <sup>35</sup> 727 (= 1327 n. Chr.).

1) Zur Mamlukenzeit bezeichneten sich die angekauften Sklaven, die als Günstlinge hoher Herren Karriere machten und freigelassen wurden, später gern nach dem Namen ihrer Gönner, indem sie letzterem die Nische anhängten. (Vgl. bei den Römern die Adoptivendung *anus*, z. B. Aemilianus.)

2) *weled* (Sohn) bezieht sich in den Inschriften der Mamlukenzeit nicht auf die Abstammung, sondern auf ein Pflegesohnverhältnis; die leibliche Deszendenz wird durch *ibn* wiedergegeben.



Abbildung 1.



Grabmal Abu'l-Fidā's.  
Minaret mit dahinterliegender Turbe, rechts  
davon die Schlangenmoschee.

Abbildung 2.



Die „Schlangenschule“  
in der „Schlangenmoschee“ in Hamā.



Abbildung 3.



*Die Turbe Abu'l-Fida's in Hamā.*

Abbildung 4.



*Sarkophag Abu'l-Fida's in Hamā.*



Das kleinere Gebäude an der Nordseite des Moscheehofes neben dem Minaret (Abbild. 3) ist eine Turbe (Mausoleum), die nur einen steinernen Sarkophag umschließt. Letzterer, etwas mehr als 1 m hoch, nicht ganz 1 m breit und zirka 2 m lang, muß zerfallen gewesen sein, denn er zeigt Spuren einer ungeschickten Reparatur 5 (Abbild. 4). Auf dem flachen Deckel befinden sich Platten mit Bruchstücken von einer Inschrift, die aber z. T. verloren gegangen, z. T. in der Anordnung durcheinandergewürfelt worden sind. Zu lesen sind einzelne Sätze des Thronverses, sowie von dem Datum die Worte:

الكریم وذلک فی شهور سنة سبع وعشرين وسبع مائه

... des Gnadenreichen, und dies in den Monaten des Jahres 727.

An den Wänden des Sarkophages steht auf der dem Mausoleums-  
tor zugekehrten Schmalseite sowie an beiden Langseiten in einem  
Inschriftenband wieder der Thronvers. 15

Auf der dem Tore abgekehrten Schmalseite erblickt man folgende dreizeilige Inschrift:

هذا ضريح العبد الفقير الى رحمة ربه الكريم

اسماعيل بن علي بن محمود بن محمد بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب

عمرا في شهور سنة سبع وعشرين وسبع مائه 20

Dies ist das Grab des Knechtes, welcher der Barmherzigkeit seines  
Herrn, des Gnadenreichen, bedürftig ist,

Ismā'il, Sohnes 'Alī's, Sohnes Maḥmūd's, Sohnes Muḥammad's, Sohnes  
'Omar's, Sohnes Schāhinschāh's, Sohnes Eyyūb's.

Erbaut in den Monaten des Jahres 727 (= 1327 n. Chr.). 25

Die Inschrift in der Moschee und diejenige auf dem Sarkophage beziehen sich auf die gleiche Persönlichkeit. Namen, Herrschertitel und die genaue Genealogie passen einzig auf den Fürsten, welcher der Nachwelt unter dem Beinamen Abu'l-Fidā bekannt ist.

Dieser Fürst, nach seiner eigenen Angabe geboren im Dschumādā I 30 672 H., starb nach dem Zeugnis der Historiker am 23. Muḥarram 732 H. (= 26. oder 27. Oktober 1331 n. Chr.); die von ihm verfaßten Annalen gehen bis zum Jahre 729 H. Mit den angeführten, bisher nie beanstandeten Daten scheint der Wortlaut der Sarkophaginschrift allerdings in Widerspruch zu stehen, der das 35 Jahr 727 H. (= 1326/27 n. Chr.) ergibt, wobei noch die eigenartige, unbestimmte Form „erbaut in den Monaten des Jahres 727“ auffallen muß. Ein Irrtum in der Lesung der Inschrift ist ausgeschlossen, da die gleiche Wendung an drei Stellen, nämlich einmal in der Moschee und zweimal auf dem Sarkophag, deutlich 40 wiederkehrt.

Unter diesen Umständen drängt sich ein Zweifel darüber auf, ob die sonst bei Grabinschriften natürliche Voraussetzung, daß das angegebene Datum sich auf den Tod des Bestatteten bezieht, in unserem Falle auch wirklich zutreffe. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, der Herrscher habe selbst noch bei Lebzeiten in Erwartung seines bevorstehenden Hinscheidens die Errichtung des Mausoleums und der Moschee befohlen und damals den Bau datieren lassen. Das wäre nichts Unerhörtes, denn derartigen Anordnungen kann man im Orient auch sonst begegnen. Allerdings erwähnt Abu'l-  
 10 Fidā in seinen Annalen diesen Bau nicht, jedoch registriert er häufig nur Ereignisse der äußeren Politik. Zu beachten ist ferner, daß er, wie bekannt, von der Ahnung erfüllt war, er werde das sechzigste Lebensjahr, dem er sich im Jahre 727 durch Erreichung des fünf- und fünfzigsten bereits näherte, nicht überschreiten, und daß diese  
 15 Idee bestärkt werden mochte durch die Todesfälle eines geliebten Bruders und eines Neffen, deren er zum Jahre 726 gedenkt.

Eine Bestätigung unserer Annahme dürfte in der Inschrift selbst, ganz abgesehen von dem ausdrücklichen Vermerk „erbaut“ vor dem Datum, in zwei Redewendungen zu finden sein. Die  
 20 demütige Formel „Grab des Knechtes, welcher der Barmherzigkeit seines Herrn, des Gnadenreichen, bedürftig ist“ läßt sich ungesucht aus dem frommen Sinn eines noch Lebenden erklären; eine posthume Grabschrift für einen Fürsten würde nach islamischem Brauche damaliger Zeit pompöser ausgefallen sein. Außerdem muß der Bau  
 25 von Mausoleum und Moschee längere Zeit beansprucht haben, wodurch der Ausdruck „in den Monaten des Jahres 727“ bedingt ward; stammte die Inschrift von den Hinterlassenen, etwa von Abu'l-Fidā's Sohn und Nachfolger Melik el-Afḍal oder von dessen Minister, so würde die genaue Todesdatierung mit Angabe des  
 30 Monats und Tages nicht fehlen.

Es wird daher die Ansicht nicht von der Hand zu weisen sein, daß die sogenannte Schlangenmoschee und die dabei befindliche Turbe von Abu'l-Fidā selbst und zwar im Laufe des Jahres 727 H. errichtet wurden.

## Über den Stil der philosophischen Partien des Mahābhārata<sup>1)</sup>.

Von

Otto Strauß.

Wenn ich heute über den philosophischen Stil des Mahābhārata einiges beibringen möchte, so soll es sich weder um eine rein ästhetische Würdigung noch um eine grammatisch-syntaktische Betrachtung handeln. Vielmehr habe ich den weiteren Sinn des Wortes Stil im Auge, der sich in der äußeren Formung des Gedankens und in der inneren Struktur desselben manifestiert. Die Bedeutung einer solchen Stilforschung liegt auf der Hand. Was für den Veda, speziell für den Rgveda, in dieser Beziehung geleistet worden ist, bleibt für das Mahābhārata noch zu tun. Denn es gilt hier eine Gefahr abzuwenden, die jedem Forscher der Mahābhārata-Philosophie bekannt ist. Mit der Rubrizierung der mannigfaltigen Anschauungen ist es nicht getan, wägen ist auch hier nötig. Und dazu müssen wir uns klar sein, welches Maß von gedanklicher Schärfe den epischen Denkern<sup>2)</sup> zuerkannt werden kann, wo die unteren und oberen Grenzen ihres Darstellungsvermögens liegen. In der Darstellung des Gedankens tritt aber auch die Natur des Denkens selbst zu Tage: So erlangen wir einen Einblick in das Innere der Maschine, dadurch allein werden wir ihre Produkte richtig würdigen können.

Was ich hier darüber sagen kann, ist nur ein Bruchteil dessen, was gesagt werden mußte. An anderer Stelle hoffe ich die heutigen Andeutungen zu einem Ganzen zu vervollständigen.

1) Dieser Vortrag wurde in der indischen Sektion des XV. Internationalen Orientalistenkongresses zu Kopenhagen gehalten.

2) Wenn hier von „epischen Denkern“, „epischen Diaskeuasten“ usw. gesprochen wird, so soll damit nicht gesagt sein, daß es sich um einen zeitlich oder individuell bestimmten Kreis von Verfassern handelt. Da aber über die Zuteilung der einzelnen philosophischen Mahābhārata-Abschnitte an bestimmte Zeiten, Schulen usw. bis jetzt nicht einmal begründete Vermutungen bestehen, so mußte in dem engen Rahmen dieser Andeutungen vorläufig die ganze Masse philosophischer Stücke ins Auge gefaßt werden. Eine solche Betrachtungsweise wird, weit entfernt von dem Vorurteil, eine Einheit finden zu wollen, einer weitergehenden Forschung vielmehr die Möglichkeit vorbereiten, durch allmähliche Differenzierung zur Erkenntnis von Stilgruppen vorzudringen.

Die Darstellungsform der philosophischen Parteen des Mahābhārata ist bekanntlich die Dialogform. Doch trifft dieser Ausdruck im prägnanten Sinne nur auf einen ganz kleinen Teil zu, die große Masse der Saṃvādas kann nur ganz äußerlich als Dialog bezeichnet werden. Es scheint dem Geiste dieses Zeitalters noch unerträglich zu sein, die Darlegung eines philosophischen Systems, einer moralischen Belehrung einfach um ihrer selbst willen hinzustellen. Man sucht nach irgend einem Rahmen, der die Belehrung durch eine, wenn auch noch so geringfügige Situation motiviert und ihre Autorität durch die Patenschaft der Götter oder berühmter Rsis der Vorzeit steigert. Um diesen einzelnen Rahmen schließen sich dann noch mehrfach größere, so z. B. in einem großen Teile des Mokṣadharmas der Dialog zwischen Yudhiṣṭhira und Bhīṣma. Die einleitenden Fragen des engeren Rahmendialogs pflegen sich in ähnlicher Weise in dem äußeren zu wiederholen. Wir können auf dieses Verhältnis hier nicht näher eingehen und wenden uns nunmehr den Fragen zu, einerlei in welchem Rahmen sie stehen.

Die einfachste und häufigste Form besteht in einer direkten Frage oder Aufforderung, mit welcher der Belehrungsuchende ohne weiteres an den Lehrer herantritt. „O Brahmane, gibt es viele Puruṣas oder nur einen? Und welcher unter allen ist der beste Puruṣa, welcher ist als ihr Ursprung zu betrachten?“ (352, 1). Woher ist diese ganze Welt des Beweglichen und Unbeweglichen geschaffen worden, und zu wem geht sie beim Untergange ein?“ (276, 3)<sup>1)</sup>.

Neben diesen einfachen direkten Fragen findet sich ein weiterer Typus, der durch den Versuch, die Frage zu motivieren, charakterisiert ist. Diese Begründung besteht teils in einer Anknüpfung an die äußere Situation, teils darin, daß von einer Lebensbeobachtung oder von einem bekannten philosophischen Satze ausgegangen wird. Die Anknüpfung an die Situation findet sich öfter in Fragen über die Beruhigung. Der Fragende sieht sich einem Weisen gegenüber, dessen moralisches Verhalten ihm vorbildlich erscheint, und den er deshalb bittet, ihm die Mittel zur Erreichung eines solchen Verhaltens zu offenbaren. So nähert sich der König Prahrāda einem wandernden Brahmanen und preist seinen erhabenen Gemütszustand: „Du verlangst nach Geschenken und bist auch nicht bekümmert, wenn man dir nichts schenkt . . . . Während die Geschöpfe durch den Strom des Lebens fortgerissen werden, erscheinst du wie einer, . . . der über das Streben nach *dharma*, *kāma*, *artha* erhaben ist . . . . Unbekümmert um die Sinnendinge gehst du dahin, *muktaś carasi sākṣivat*. Welches ist deine Weisheit, deine Schriftgelehrsamkeit, dein Lebenswandel?“ (179, 5 f.).

1) Die Übersetzungen und die Adhyāyazahlen nach den von P. Deussen in Gemeinschaft mit mir herausgegebenen „vier philosophischen Texten des Mahābhārata“. Die Kapitelzahlen ohne Parvanangabe beziehen sich auf den Mokṣadharmas.



An einer anderen Stelle lesen wir, wie Gott Sakra den gestürzten Prabrāda anredet, seine reine Heiterkeit preist und ihn nach der Erkenntnis fragt, die ihm über das Unglück seines Sturzes hinweggeholfen hat (222, 9 f.).

Man wird den Reiz der Lebendigkeit und Anschaulichkeit, der 5 solchen Anreden innewohnt, nicht verkennen und desto mehr die Trockenheit der einfachen meist von Yudhiṣṭhira gestellten Fragen empfinden. Für den weiteren Rahmen des Mokṣadharmas fehlte freilich die Situation, die in den einzelnen Geschichten so leicht auszumalen war. Und wo wir eine derartige Andeutung finden, da 10 handelt es sich um entlehnte Motive. Wenn Yudhiṣṭhira z. B. sich im zwölften Buche (277, 1) über die Tötung seiner Verwandten Gewissensbisse macht, so können wir darin nur eine wenig glückliche Entlehnung aus der Bhagavadgītā erblicken. Und Yudhiṣṭhira's Hinweis auf das von Leichen bedeckte Schlachtfeld (257, 1), woran 15 er Fragen über den Tod knüpft, ist sogar direkt aus dem siebenten Buche (52) entnommen. Dort ist der Hinweis im Anschluß an die kurz vorangegangene Schilderung des Schlachtfeldes, auf dem wirklich eben noch Abhimanyu getötet worden ist, durchaus angebracht und lebendig, während der Hörer des Mokṣadharmas diese 20 Situation längst aus dem Auge verloren hat. Die Bedeutung solcher Fakten für die Kritik der Komposition ist augenfällig. Auch die naive Sorglosigkeit der späteren Diaskeuasten tritt hier hell zutage.

Außer an die Situation knüpft der Fragende auch häufig an 25 eine allgemeine Lebenserfahrung an. So weist Yudhiṣṭhira auf Kūla hin (175, 1), der den Untergang aller Wesen herbeiführt; und in der zugehörigen Beispielgeschichte geht der Sohn von dem Satze aus: „*kṣīpṛaṃ hy āyur bhrāsyate nānavānām*\*“. Häufiger noch sind es philosophische Lehrsätze, an die sich die Bitte um weitere 30 Erklärung anschließt. So fragt Yudhiṣṭhira über das Werk, welches, sei es gut oder böse, den Puruṣa durch Bindung an die Frucht fesselt (222, 1). Oder Bhīṣma gibt als Thema der gewünschten Belehrung den Lehrsatz an: „Erlöst von den siebzehn und den fünf Grundstoffen, sowie von den acht Sinnesobjekten und Guṇas gehen 35 nicht in eine abermalige Geburt ein die Munis, die ihr Gelübde scharf beobachten“ (280, 4 f.). Manchmal nimmt der Fragende auch direkt auf den Veda Bezug. So erinnert z. B. Janaka an Aitareya-Upaniṣad, wenn er sagt: „Was einem als Kind geboren wird, das ist man selbst, wie die Śruti lehrt. Wie kommt es nun, 40 daß der Mensch, da er doch vom Brahmanen abstammt, so verschiedene Richtungen eingeschlagen hat?“ (298, 2).

In dieser Frage finden wir aber auch noch ein anderes Moment, das uns von besonderer Wichtigkeit scheint: Die Reflexion. Der Fragende weist auf Widersprüche oder Schwierigkeiten hin, 45 deren Lösung er erbittet. Und dieser kritische Zweifel bleibt nicht bei den Widersprüchen zwischen Veda und Leben stehen, er be-

gnügt sich nicht auf Unstimmigkeiten, wie die gleichzeitige Empfehlung von *pravṛtti* und *nivṛtti* (Aktivität und Passivität) hinzuweisen, sondern er berührt auch das metaphysische Gebiet: „Wenn keiner nach dem Tode ein Bewußtsein behält, was kann, wenn dem  
 5 so ist, Nichtwissen oder Wissen für eine Bedeutung haben? Dann steht es doch fest, daß alles vernichtet wird, und bedenke auch dieses, welchen Unterschied es dann begründen kann, ob einer unbesonnen oder besonnen war“ (219, 2f.). Die Bedeutung dieser Zweifel für unsere Untersuchung liegt darin, daß sich hier ein  
 10 kritischer Geist zeigt, der sich im Gegensatz zu einer sehr verbreiteten Harmlosigkeit des Mahābhārata-Hörers nicht alles kritiklos vorsetzen läßt. Aber während es sich hier nur um kurze Fragen handelt, verdanken wir dieser kritischen Seite des philosophierenden Epos einige hochwichtige Diskussionen, in denen jeder  
 15 der Unterredner in ausführlicher Weise den Gegner angreift bezw. seinen Standpunkt verteidigt und uns dadurch einen unschätzbaren Einblick in die geistige Operationsfähigkeit dieser Denker tun läßt. Wir werden darauf noch zurückkommen. Ansätze zu solchen Diskussionen finden wir in den Einwürfen, wie sie sich, freilich nicht  
 20 allzu zahlreich, in einzelne Belehrungen eingestreut finden. So macht Yudhiṣṭhira gegen die Lehre von der Ahimsā den Einwand: „Das leibliche Bedürfnis und Notfälle erheben Einspruch gegen die, welche nicht töten wollen; wie kann, ohne daß man dergleichen unternimmt, der Unterhalt des Körpers von statten gehen?“  
 25 (266, 13). Solche Einwürfe sind neben ihrer Bedeutung für die geistige Beweglichkeit auch ästhetisch und kompositionell wichtig. Sie beleben die Eintönigkeit des Vortrags und bringen den Gedanken von neuem in Fluß, indem sie zu weiteren Auseinandersetzungen anregen. Fragen, die diesem Zwecke dienen, finden sich  
 30 zahlreich, ohne daß sie wie die erwähnten Einwürfe eine besondere Gedankenarbeit leisten.

Wir haben bis jetzt die Fragen nur als solche betrachtet. Erwägt man aber die im Vergleich zur Antwort unverhältnismäßige Kürze dieser Fragen, so ergibt sich noch eine andere Betrachtungs-  
 35 möglichkeit. Man könnte nämlich die Antworten als unabhängige Ausführungen auffassen, zu denen dann nachträglich eine Überschrift erfunden wurde, die sich nun in der Gestalt einer Frage präsentiert. Unter diesen Gesichtspunkt fällt z. B. der Versuch der Verfasser, die Quintessenz der speziellen Geschichte auf eine  
 40 allgemeine Formel zu bringen. So finden wir zu der Geschichte von Mañki (177), der sich über den Verlust seiner letzten Ochsen mit der Erkenntnis irdischer Vergänglichkeit tröstete, folgende Einleitungsfrage des Yudhiṣṭhira: „Wenn einer, nach großen Dingen strebend, den Reichtum nicht erlangt und doch von Durst nach  
 45 Reichtum beherrscht wird, was muß der tun, um glücklich zu werden?“ Oder Yudhiṣṭhira fragt (223, 1): „Wie beschaffen ist das Bewußtsein, mit welchem ein Fürst, der aus seiner glücklichen

Lage gestürzt wurde, auf der Erde lebt, nachdem er durch die Schläge des Kāla zermalmt ist?“ Eine solche Frage kann man nur stellen, wenn man die Geschichte vom gestürzten Bali kennt. Künstlerisch ist diese Form der Frage natürlich ein Unding, aber wenn wir uns nicht an die Frageform klammern, wird es doch 5 interessant sein, zu sehen, in welchem Maße die epischen Diaskeuasten imstande waren, die Moral der Geschichte in einen kurzen Vers zusammenzupressen. Auch sonst finden wir in den Fragen häufig gewisse Richtlinien für die Antwort. So lesen wir: „Welche Fehler werden durch das Manas abgestreift, und welche werden durch die 10 Buddhi gelockert, welche stellen sich immer wieder und wieder ein, und gegen welche ist zufolge der Verblendung das Ankämpfen nahezu fruchtlos?“ (212, 25). Dieses Streben, für die Antwort gewisse Kategorien bereitzustellen, findet seinen Höhepunkt in einer Form, in welcher Frage und Antwort ganz genau aufeinander- 15 gepaßt sind: in den Rätselfragen. Nur ein Beispiel:

„Wovon ist diese Welt umhüllt? Warum erglänzt der Mensch nicht? Warum läßt er seine Freunde im Stich? Warum kommt er nicht in den Himmel?“

„Von Nichtwissen ist diese Welt umhüllt, wegen der Selbst- 20 sucht erglänzt der Mensch nicht, aus Habgier läßt er seine Freunde im Stich, aus Welthang kommt er nicht in den Himmel“ (301, 39 f.).

Die weite literargeschichtliche Perspektive, die diese Rätsel- fragen eröffnen, müssen wir hier unberücksichtigt lassen.

So eng wie bei den Rätselfragen ist die Verknüpfung von 25 Frage und Antwort selten. Aber wenn auch die kurzen Fragen die Antwort häufig nicht ganz umfassen, so läßt sich doch im allgemeinen eine erträgliche Entsprechung konstatieren. Erstreckt sich aber die Antwort auf mehrere Adhyāyas, so leiden die Beziehungen zur Frage erheblich. Diese größeren Saṃvādas werden 30 gewöhnlich von einer Häufung einfacher direkter Fragen eingeleitet, was ich für einen Dispositionsversuch der Diaskeuasten halte. Ein kurzer Blick auf den Erfolg dieser Versuche wird zur Beurteilung der geistigen Disziplin dieser Männer nicht unwichtig sein.

Die große Belehrung Manus (201—206) wird durch eine Reihe 35 von Fragen des Brhaspati eingeleitet, die sich bei näherer Betrachtung in sieben Punkte einteilen lassen. Obgleich nun die Aneinanderreihung dieser vielgestaltigen Fragen unzweifelhaft nur erfolgt, um die sechs folgenden Adhyāyas zu umfassen, so sehen wir bei sechs Fragen von den sieben ganz deutlich, daß sie durch 40 Entlehnung gewisser Schlagworte bestimmten Versen des ersten Adhyāya angepaßt sind. Daß die folgenden Adhyāyas trotzdem einigermaßen passen, liegt an ihrem verschwommenen, immer wieder auf Ähnliches zurückkommenden Gedankengang. Bei anderen solchen Fragenhäufungen läßt sich die geringe Fähigkeit, die Haupt- 45 gedanken herauszuerkennen, noch deutlicher feststellen, indem bedeutende Kategorien ausgelassen sind, während ausdrücklich in den

Fragen hervorgehobene Punkte nur ganz kurz gestreift werden. Handelt es sich hier nur um eine gewisse Sorglosigkeit dem Hörer gegenüber, der nicht so nachprüfen kann? Mir will es mehr scheinen, als sei Erstrebtes nur unvollkommen erreicht worden.

- 5 Nach diesen Bemerkungen über die Fragen und das Verhältnis zwischen Frage und Antwort wenden wir uns zur Betrachtung des Gedankenablaufs in den Antworten. Das Stoffgebiet dieser Vorträge umfaßt im wesentlichen drei Teile: Erstens Stücke ethischen Gehalts, die teils Regeln der Moral oder des brahmanischen Lebens-  
 10 wandels darbieten, teils das Verhalten des Gr̥hastha, des Yogin usw. schildern. Diese Stücke enthalten oft nur wenige einfache Gedanken, wodurch eine übersichtliche Darstellung auch bei etwas lockerer Disziplin erleichtert wird. Andererseits freilich fehlt bei einer gewissen Häufung von Regeln bzw. Eigenschaften eine traditionelle  
 15 Aufeinanderfolge, die der Darstellung einen Rückhalt geben könnte. Zweitens Stücke spezifisch philosophischen Gehalts, enthaltend Schöpfung und Vergang, Psychologie, Physiologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik. Diese Stücke besitzen ein gewisses Rückgrat einmal in dem natürlichen Verlauf von Schöpfung zu Vergang,  
 20 dann auch in dem tatsächlichen Zusammenhang der darzustellenden Phänomene. Auf der anderen Seite sind die Verhältnisse aber schwieriger als auf ethischem Gebiet, leichter als dort entsteht hier Verwirrung, wenn die gerade Linie der Darstellung durch Abschweifungen verlassen wird. Als dritter Faktor stellt sich die  
 25 Vergeltungslehre, die Lehre vom *karman* dar. Sie steht seltener allein, sondern zieht sich als roter Faden durch die meisten Darlegungen, denn sie ist, sofern sie die Erlösung behandelt, Zweck und Ziel des Ganzen.

- Nach dieser allgemeineren Charakteristik versuchen wir einige  
 30 Haupttypen des Gedankenablaufs kurz anzudeuten. Die einfachste Form ist hier die Aneinanderreihung von Regeln oder Eigenschaften, wie sie ethischen Abschnitten häufig eignet. Eine bestimmte Reihenfolge besteht nicht, Reflexionen fehlen, nur selten beleben Bilder den trocken-lehrhaften Ton. Diesem Typus nahe  
 35 verwandt ist der spiralenförmige. Die gerade Linie des Gedankenablaufs wird hier immer wieder zu schon behandelten Problemen zurückgebogen. Wenn uns der Verfasser von den Leiden des weltlichen Lebens zu der erlösenden Tätigkeit der Buddhi geführt hat, dann kehrt sein Denken wieder zur verirrtten Buddhi zurück, um  
 40 dann von neuem zu der erlösenden Erkenntnis zu gelangen (205). Ähnlich windet sich die Betrachtung zwischen Verstricktheit und Befreiung (212); an anderer Stelle ist es *tr̥ṣṇā*, die den Lauf des Gedankens immer wieder zurückwendet. Die hier zutage tretende Sprunghaftigkeit geht aber noch viel weiter, indem sie sich nicht  
 45 nur auf schon Behandeltes bezieht, sondern von einem Punkt zum anderen verbindungslos fortschreitet. Auf die Schilderung der Indriyas nebst *bala* (276) folgt plötzlich eine Theorie des Traums,

an eine Betrachtung über das Manas finden wir Bemerkungen über das Schenken angefügt (293), auf eine Diskussion über *karma*, *daiva*, *svabhāva* folgt plötzlich eine Preisung des Tapas usw. Manchmal glauben wir, die Veranlassung des Gedankensprungs zu erkennen: Wenn von dem schlechten Guṇa des Tamas die Rede war, liegt der Hinweis auf Bezähmung nahe, wird von den Fesseln des irdischen Leibes gesprochen, so finden wir uns durch eine Assoziation mit dem irdischen Grundübel der Geschlechtslust plötzlich bei einer Theorie der Spermaentwicklung usw. Hierher gehören auch Abschnitte, in denen eine Anzahl bestimmter Gedanken wie Dominosteine in den verschiedensten Kombinationen zusammengestellt werden. Im Anfang des Manu-Bṛhaspatismvāda (201 ff.) sind diese Gedanken die folgenden: Die Natur der Seele, die Vergänglichkeit des Leibes, die Erlösung des von den Sinnendingen sich abwendenden Weisen, die Verstrickung des Unweisen, die Vergeltung, das höchste Ziel. Die Zeit gestattet es mir nicht, zu zeigen, welch buntes Spiel mit diesen Gedanken getrieben wird. Aber schon aus dem Gesagten wird klar, was diese Vorträge nicht sind: nämlich systematische Belehrungen.

Das mangelnde Bedürfnis nach Klarheit und Ordnung der Gedankenfolge hat auch zusammenhängenderen Stücken geschadet. Ein eigentümliches Beispiel dafür bietet Pañcaśikhas Vortrag (219). Auf den ersten Blick sieht man nur Unordnung. Dann aber entdeckt man einen zusammenhängenden Gedankengang, die Sāṅkhya-evolutionen betreffend, der jedoch durch zwei umfangreiche Unterbrechungen entstellt ist, nämlich durch eine Betrachtung über die Erlösung (14—19) und durch eine Guṇaschilderung (25—31). Die erste Unterbrechung beruht auf der schon erwähnten Neigung, die Erlösung, die ja natürlich das Ziel der ganzen Belehrung ist, immer wieder als Hauptsache in Erinnerung zu bringen. Die zweite gehört an sich in den Zusammenhang, aber die breite Behandlung einer Sache, die ihrem Wert fürs Ganze nach nur als kurzer Hinweis behandelt werden dürfte, zeigt einen erheblichen Mangel an Kompositionsgefühl. Noch empfindlicher sind die Unterbrechungen moralischer Darlegungen durch medizinische Digressionen, die ebenfalls den Charakter des Selbstzwecks angenommen haben (333). Auf das Fehlen dieser medizinischen Abschweifungen in dem entsprechenden Adhyāya (209) des Vanaparvan, ein für die Textkritik sehr wichtiges Faktum, kann ich hier nicht eingehen.

Neben diesen Mängeln der Komposition finden sich aber auch gute klare Dispositionen (176; 274 usw.), die freilich an Zahl hinter den mangelhafteren weit zurückstehen. Und was sich im größeren Abschnitt als klare Scheidung zeigt, das leistet im kleineren Umfang, ja selbst im Einzelverse die antithetische Darstellungsform. Diese Kunstform aber hat als Ursprung eine Neigung, die häufiger auf die Klarheit des Gedankens ungünstig gewirkt hat, ich meine die Neigung zum Gleichklang, zum Schema und damit wiederum

zusammenhängend zur Aufzählung mit und ohne Zahlen. Diese Denker glauben, die Dinge erkannt zu haben, wenn sie sie nennen und zählen können. Doch auf all dies muß der flüchtigste Hinweis genügen. Wir eilen, noch einige Worte über die wichtigen Diskussionen zu sagen, die uns für die Erkenntnis der geistigen Kapazität der Mahābhārata Denker besonders ergiebig scheinen. Der Standpunkt der sich gegenüberstehenden beiden Unterredner pflegt von dreifacher Art zu sein: 1. Die altvedische Lehre, die das blutige Opfer, die vier Āsrama's usw. fordert. 2. Der vergeistigtere Upaniṣadstandpunkt, der auf Gesinnung und Erkenntnis einzig Gewicht legt und 3. der skeptische Standpunkt in mehr oder minder rigoroser Fassung. Schärfe der Argumentation finden wir dabei wesentlich auf der skeptischen Seite, zur dialektischen Verteidigung der auf dem vedischen Dogma oder auf metaphysischen Überzeugungen ruhenden Lehre sind die epischen Denker noch nicht reif. Wenn aber auch die Meinung der Zweifler zu klarer Darstellung kommt, so sind die Verfasser doch stets mit dem Herzen auf der anderen Seite. Aber wie wenden sie nun ihrer Seite den Sieg zu, wenn der Gegner sich als dialektisch stärker erwiesen hat?

20 Dies bildet eine Hauptschwäche der Diskussionen. Entweder sucht der Zweifler sich mit dem Orthodoxen auf einer mittleren Linie zu verständigen, oder er erklärt sich trotz seiner guten Gründe für besiegt oder — und das ist natürlich das Schwächste — der Verfasser entzieht dem Zweifler einfach das Wort, sodaß der Orthodoxe als Sieger hervorzugehen scheint, weil er unwidersprochen das letzte Wort behält. Hören wir nun einige Angreifer. Bharadvāja führt Gründe gegen die Existenz des Jīva an (186): 1. Der Prāṇa bewegt, atmet, redet — also ist der Jīva unnötig. 2. Das Feuer erzeugt Körperwärme und verdaut — also ist der Jīva unnötig.

30 3. Nun könnte der Jīva, als windartig angenommen, dem Winde beigemischt sein, dann müßte er entweder beim Tode mit den Winden den Körper verlassen, — das tut er aber nicht, — oder er müßte nach dem Tode für sich fortbestehen, wie aus dem Meere geschöpftes Wasser, das durch die Trennung auch nicht vernichtet

35 wird, sondern als ein anderes fortbesteht. Daß auch dieses nicht der Fall sein kann, ergibt sich aus dem von Bharadvāja später angeführten Argument, daß man bei der Zerlegung des toten Körpers keinen Jīva findet. In der stillschweigenden Annahme dieses Arguments liegt schon eine Schwäche. Aber die Kindlichkeit, die hier

40 das scharfe Denken immer wieder unterbricht, wird noch deutlicher durch die anschließende Betrachtung, die die eben noch ernsthaft bekämpfte Annahme als von vornherein sinnlos hinstellt. An einer anderen Stelle erhebt Yudhiṣṭhira Einwendungen gegen die Ewigkeit und Unverbrüchlichkeit des vedischen Dharma (261). Unter

45 den sechs Argumenten, die ein hohes Maß von Folgerichtigkeit aufweisen, heben wir zwei hervor: 1. Der Begriff des Dharma beruht auf einem Zirkelschluß, denn was gut ist, ist doch erst aus

dem Wandel gewisser Leute gefolgert worden. Dharma ist also nicht ewig. 2. Nur durch die Länge der Zeit ist Dharma zu einer scheinbar ewigen Norm geworden usw. In dieser Beweisführung ist größere Geschlossenheit als in der vorangehenden zu konstatieren. Daß diese offenbar der leichteren Faßlichkeit des Dharma- 5 Problems gegenüber dem Jīva-Problem zuzuschreiben ist, scheint mir für die Beurteilung der geistigen Kapazität bedeutungsvoll. Und wie sehen nun die Reden der Angegriffenen aus? Bhṛgu setzt den Argumenten des Bharadvāja nur einen bedenkliehen Vergleich für die Fortexistenz des Jīva nach dem Tode entgegen. Auf 10 den berechtigten Einwurf Bharadvāja's aber erwidert er mit einer Schilderung vom unvergänglichen Wesen des Ātman — und damit ist die Diskussion über die Existenz des Jīva erledigt. Der von Yudhiṣṭhira angegriffene Bhīṣma aber erwidert mit der Erzählung von der Unterredung des Jāli und Tulādhāra über blutige Opfer 15 und Ahimsā, sowie über die Notwendigkeit der Āsrama's für die Erlösung. Hier ist der Schlußadhyāya für uns von besonderem Interesse. Dieser stellt nämlich einen Kompromiß dar, wie er auch in den Upaniṣad's öfter gewählt ist, indem nämlich *śabdabrahma* und *yat param* unterschieden werden. Die Darstellung erweckt 20 in uns freilich Zweifel, ob diese feine Unterscheidung dem Sprecher so recht klar geworden sei. Für die dritte Art der erwähnten Schlußtypen finden wir im Vanaparvan ein gutes Beispiel. Draupadī legt dort dem Yudhiṣṭhira dar, wie die Menschen nur Gliederpuppen in der Hand des Īśvara seien, dieses Verhältnis aber das 25 ungerechteste von der Welt sei, denn entweder müßte der Īśvara, der als der wirkliche Täter hinter dem willenlosen Menschen steht, die schlechten Werke selbst büßen, was aber dem Begriff seiner Allmacht widerstreitet; büßt er sie aber nicht, so herrscht eben einfach die sinnlose rohe Gewalt. Gegen diesen scharfen Angriff 30 auf eine sittliche Weltordnung weiß Yudhiṣṭhira, ebenso wie vorher Bhṛgu und Bhīṣma, nur mit den Behauptungen der überlieferten Lehre zu antworten. Der Höhepunkt seiner Ausführungen ist das matte Argument, daß die Pflichterfüllung doch ihren Lohn bringen müsse, da die weisen Ṛṣis der Vorzeit sie sonst nicht betrieben 35 hätten. Was entgegnet aber darauf Draupadī? Weit entfernt sich auf ihre eben bewiesene dialektische Schärfe zu stützen, bittet sie für ihre ketzerische Auffassung um Verzeihung, entschuldigt sich mit ihrer trostlosen Lage und schwenkt zu Yudhiṣṭhira's Seite über. Zum Schlusse möchte ich noch auf einen Adhyāya (218) hinweisen, 40 der, ein Unikum im Mahābhārata, verschiedene Lehrmeinungen anzudeuten und zu widerlegen unternimmt. Aber hier ist die Darstellung so eigentümlich verschwommen, daß man trotz einzelner scharfer Gedanken nicht mehr mit Sicherheit sagen kann, wo eine Lehre aufhört und eine andere beginnt. Wir stehen hier an der 45 Grenze der Leistungsfähigkeit epischen Denkens, denn eine solche stilistische Schwäche scheint mir die Unklarheit der Gedanken not-

wendigerweise vorauszusetzen. Daß aber doch ein gewisses Quantum geistiger Konzentration geleistet wird, habe ich im Vorangehenden zu zeigen gesucht.

Wie ich schon am Anfang sagte, müssen meine heutigen  
 5 Ausführungen sehr unvollständig bleiben. Besonders über die häufigen kleinen und großen Vergleiche hätte noch Wichtiges beigebracht werden können. Aber der Grundgedanke ist vielleicht doch deutlich geworden: Die Forderung nämlich, bei jedem Adhyāya und jedem Verse nach seinem und seiner Umgebung stilistischen  
 10 Charakter zu fragen, ehe man ihn als Baustein einer Darstellung der Mahābhārataphilosophie einfügt.



## Die Zeit Kālidāsa's.

Von

T. Bloch.

Daß Kālidāsa am Hofe eines der Gupta-Könige von Nord-Indien gelebt hat, ist eine Ansicht, die in letzter Zeit, zuerst wohl von Bühler, und nach ihm verschiedentlich ausgesprochen worden ist. Es sei mir im folgenden gestattet, auf ein paar Stellen aus den ersten Gesängen des Raghuvamśa aufmerksam zu machen, in denen man kaum umhin kann, Anspielungen auf einige Fürsten dieses Geschlechts zu erblicken.

Ich beginne mit IV, 20. Die Stelle lautet: *Ikṣu-cchāya-niṣā-dinyas tasya goptur guṇodayam ā-kumāra-kath-odghātam śāli-gopyo jagur yaśaḥ*. Kālidāsa liebte idyllische Motive — man 10 denke nur an den ersten Akt der Śakuntalā und an die Schilderung der Einsiedelei Kautsa's <sup>1)</sup> am Anfang des fünften Sarga des Raghuvamśa — immerhin befremdet jedoch das Bild, das Kālidāsa in jener Strophe des Raghuvamśa entwirft, besonders bei einem Dichter wie Kālidāsa, dessen Schilderungen sonst durchaus den Eindruck 15 des Anschaulichen und Natürlichen hinterlassen. Daß Zuckerrohrfelder neben Reisfeldern vorkommen, hat ja nichts auf sich. Aber, wenn die Feldhüterinnen sich dort niederlassen, so geschieht es kaum, um dort Schatten zu suchen, sondern höchstens um die weidende Herde von dem süßen Rohre fern zu halten, oder um 20 für sich selbst ein paar Stengel abzuschneiden, deren nahrhafter Saft den Hunger verscheucht, den die indischen Hirten zu Kālidāsa's Zeit wohl ebenso empfunden haben, wie ihre Nachkommen heutigen Tages, da sie sicher, wie diese, bis zum Anbruch der Nacht auf die einzige substantielle Mahlzeit warten mußten, die 25 sie erhielten.

Das Gesuchte und Gekünstelte an dem Bilde läßt uns somit vermuten, daß Kālidāsa jene Situation nicht um ihrer selbst willen geschaffen hat, sondern dem Wortspiel zu liebe, das in dem Verse enthalten ist. Die Gegenüberstellung von *ikṣu* und *goptur* im 30

1) Candragupta II. besuchte die Höhle in Udayagiri in Zentral-Indien in Gemeinschaft mit dem Kautsa Śāba, der auch Virasena hieß, einem Dichter aus Pāṭaliputra: s. Fleet, *Gupta Inscriptions*, p. 85.

ersten und zweiten Pāda ist kaum unbeabsichtigt. Der Vers enthält ein Kompliment für die Gupta-Könige; denn Kālidāsa deutet darin an, daß die Hirtenmädchen — dieses Wort trifft sicher den Gedanken des Dichters besser, als etwa „Feldhüterinnen“, wie man <sup>5</sup> *śāligopyaḥ* wörtlich übersetzen müßte — den Ruhm des Gupta-Königs ebenso besingen, wie sie früher die Vortrefflichkeit Raghu's, des Fürsten aus dem Geschlechte der Ikṣvākus, zum Gegenstand ihrer Preislieder zu machen pflegten. Das Kompliment, das Kālidāsa mit dieser Strophe den Gupta-Königen macht, besteht also <sup>10</sup> darin, daß er andeutet, der Ruhm ihrer Taten sei mit dem der Ikṣvāku-Fürsten gleichwertig. Es fragt sich hierbei nur, ob nicht noch eine direkte Anspielung auf einen der uns bekannten Gupta-Könige in den Worten Kālidāsa's zu finden ist. Man könnte zunächst an Kumāragupta I. denken, wegen der Worte: *ā-kumāra-* <sup>15</sup> *kath-odghātaṃ*, im Eingang des dritten Pāda. Ich möchte jedoch vorziehen, den Vers auf den Vater jenes Kumāragupta, auf Candragupta II. zu beziehen, wegen des zweiten Pāda: *tasya goptur gunodayam*. Hier enthält das letzte Wort, *gunodaya*, eine deutliche Anspielung auf den Namen *Candragupta* (*candra* „Mond“ und <sup>20</sup> *udaya* „Aufgang“), und ich denke, das Kompliment, das Kālidāsa damit bezweckte, wird so noch feiner. Wir dürfen dabei sicher auch Candragupta's Sohn, Kumāragupta I., mit einbeziehen, und den Worten im dritten Pāda: *ā-kumāra-kath-odghātaṃ*, den Nebensinn unterlegen, daß die Vorzüge Candragupta's in seinem Sohne <sup>25</sup> Kumāragupta wieder von neuem in die Erscheinung treten.

Ich glaube also kaum fehl zu gehen, wenn ich sage: Kālidāsa lebte am Hofe Candragupta II., dessen Inschriften von 401 bis 412 n. Chr. datiert sind<sup>1)</sup>.

Ist dem nun wirklich so, so steht zu erwarten, daß sich im <sup>30</sup> Raghuvaṃśa noch weitere Anspielungen auf Fürsten und Ereignisse aus der Gupta-Zeit finden. Leider sind wir nun über Einzelheiten aus der Geschichte jener Zeit äußerst mangelhaft unterrichtet, und ich zweifle nicht daran, daß bei besserer Bekanntschaft es leicht fallen würde, eine Anzahl recht auffälliger und deutlicher Anspielungen nicht nur im Raghuvaṃśa, sondern vielleicht auch in <sup>35</sup> anderen Gedichten Kālidāsa's zu finden. Eine bemerkenswerte Kleinigkeit der Art habe ich oben schon anmerkungsweise hervorgehoben, nämlich die inschriftlich bekannte Tatsache, daß Candragupta II. bei seinem Besuch des Höhlentempels von Udayagiri von <sup>40</sup> dem Kautsa Śuba begleitet war<sup>2)</sup>. Es fällt schwer, dabei nicht an den fünften Gesange des Raghuvaṃśa geschilderten Besuch Raghu's in der Einsiedelei Kautsa's zu denken. Es gibt jedoch, soviel ich sehe, in den ersten Gesängen des Raghuvaṃśa noch eine

1) Gupta-Samvat 82 bis 94 oder 95; siehe Fleet, l. c., Einleitung, p. 17, und Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 10. Kumāragupta I. regierte von etwa 415—450 n. Chr.

2) Siehe oben S. 671, Anm. 1.

Anzahl weiterer Tatsachen, die, wie mir scheint, eine ziemlich deutliche Sprache reden.

Ich will zunächst auf die Geschichte des Raubes der rotbraunen (*pātala*) Kuh Dilīpa's in II, 29 kein allzu großes Gewicht legen. Wir dürfen zwar mit ziemlicher Sicherheit darin eine Anspielung auf Kämpfe erblicken, die die Gupta's um den Besitz ihrer Herrschaft über Pāṭaliputra zu bestehen hatten. Im Raghuvamśa ist es ein Löwe, der die Kuh Dilīpa's raubt, und die Vermutung liegt nahe, darin eine Anspielung auf den Kampf Samudragupta's mit dem Kṣatrapa Rudrasimha<sup>1)</sup> zu erblicken. Es gibt viel mehr der Art und viel auffälligeres.

Wenn nämlich in obiger Stelle Samudragupta mit Dilīpa gleichgestellt wird, so dürfen wir erwarten, daß Kālidāsa uns etwas über ein Roßopfer zu sagen hat, das Dilīpa darbrachte; denn wie bekannt, hat Samudragupta dieses größte und kostspieligste aller indischen Opfer gefeiert<sup>2)</sup>. Dies geschieht denn auch in extenso im dritten Sarga des Raghuvamśa von Vers 38 bis gegen den Schluß. Nun kann es vielleicht auffallen, daß sich unmittelbar daran im vierten Sarga die Schilderung der Kriegszüge (*divijaya*) Raghu's, des Sohnes Dilīpa's, schließt. Man könnte sagen: wenn Dilīpa den Gupta-König Samudragupta darstellt, so hätte Kālidāsa von ihm den *divijaya* schildern müssen; wie kommt es, daß der *divijaya* seinem Sohne, Raghu, zufällt, den wir oben mit Candragupta II. gleichgesetzt haben? Von Samudragupta wissen wir ja, daß er die Herrschaft seines Geschlechts über einen großen Teil Indiens ausbreitete; Candragupta II. dagegen scheint sich im ruhigen Besitz des von seinem Vater eroberten Reiches einer friedlichen Regierung erfreut zu haben. Ich glaube jedoch, daß man bei einem solchen Einwande übersieht, daß Kālidāsa nicht die Absicht hatte, in seinem Raghuvamśa bis ins einzelne genau die Geschichte der Gupta-Könige unter dem Bilde der Raghuiden darzustellen. Vor solchen Künsteleien, wie sie spätere indische Dichter liebten, bewahrte Kālidāsa sein angeborenes, künstlerisches Empfinden. Nur hier und da streute er Verse ein, die Anspielungen auf seine Gönner, die Fürsten aus dem Gupta-Geschlechte, enthielten. Seine Zeitgenossen verstanden solche zarte Andeutungen sicher ebenso gut, wie damals die Athener, als sie bei dem Verse des Aeschylos: οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θεῖον, unwillkürlich auf Aristides blickten. Es hieße also den Worten Kālidāsa's Gewalt antun, wenn

1) Dies ist sicher der in Zeile 21 der Allahabad-Inscription erwähnte König Rudradēva; Fleet, l. c. Seite 7.

2) Er ließ dafür Goldmünzen prägen, mit dem Bildnis eines Pferdes, das an einen Opferposten (*yūpa*) angebunden ist, von denen eine Anzahl auf uns gekommen ist; siehe Vincent A. Smith, *Catalogue of the Coins in the Indian Museum*. Oxford, 1906, Vol. I, Seite 101, und Plate XV, 3. Diese Münzen waren als *dakṣiṇā* bestimmt, ähnlich den heutzutage *naṣr* „Geschenk“ (vom Arabischen نذر) genannten Goldmünzen der Moghul Kaiser, z. B. Jahāngīr's.

man sie bis ins Kleinste historisch ausdeuteln wollte, und es kann uns daher nicht wundern, wenn die zwei historisch für ein und dieselbe Person, Samudragupta, feststehenden Tatsachen, nämlich des *aśvamedha* und des *digvijaya*, im Rāhuvamśa Kālidāsa's auf 5 zwei Könige, Dilīpa und Raghu, verteilt werden.

Es bleibt ferner zu beachten, daß sich das von Raghu im vierten Sarga des Rāhuvamśa eroberte Reich geographisch ziemlich genau mit dem Gebiet deckt, in dem, wie wir aus der Allahabad Inschrift wissen, Samudragupta das Panier seiner Herrschaft auf- 10 pflanzte. Der eigentliche Nordwesten Indiens bleibt ausgeschlossen, dagegen werden die Kämpfe Raghu's im Süden sehr ausführlich beschrieben, ebenso wie in der Allahabad-Inschrift Samudragupta's die Liste der von ihm besiegten südlichen Fürsten (*dakṣiṇāpatha-rāja-*) anderthalb Zeilen (19—20) ausfüllt. Auch Bengalen (*Sa-* 15 *matata*), Assam (*Kāmarūpa*), und Nepal (*Nepāla*) werden in Zeile 22 der Allahabad-Inschrift ausdrücklich erwähnt, wie im Rāhuvamśa (Vv. 35, 36) die *Suhmas* und *Vaṅgas*, ferner späterhin die *Pārvatīyas* (V. 77), und der König von *Prājyotiṣa* oder *Kā-* *marūpa* (Vv. 81 bis 84). Überhaupt erwecken Kālidāsa's Schilde- 20 rungen der von Raghu eroberten Länder und ihrer Produkte durchaus den Eindruck genauerer Bekanntschaft, die am besten von uns verstanden wird, wenn wir annehmen, daß jene fernen Gegenden durch die Feldzüge Samudragupta's den Bewohnern des nördlichen Indiens eben erst nahe gebracht waren. So verweise 25 ich auf die Betelplantagen und Kokospalmen von Kalinga (V. 42), noch heute für die indische Ostküste, etwa Orissa und Ganjam, so außerordentlich charakteristisch. Die Pāṇḍyas zahlen Raghu in Vers 50 ihren Tribut in Perlen, die vom Meere bei *Tāmraparṇī* kommen. Noch heutigen Tages ist die Perlenfischerei an der 30 Küste Ceylons<sup>1)</sup> ein blühendes und einträgliches Gewerbe. Die *Kālaguru*-Bäume in *Prājyotiṣa*, und die *devadārus* im Himalaya, an die Raghu seine Elefanten anbindet (Vv. 81 u. 76), sind noch heutigen Tages für die Vegetation jener Landstriche charakteristisch. Mit ersteren sind offenbar die 'India-rubber trees' gemeint, von 35 denen das Forest Department der anglo-indischen Regierung in Assam mehrere Plantagen unterhält, eine davon nahe bei Tegbur.

Man hat nun gelegentlich gegen die geographische Genauigkeit der Schilderungen Kālidāsa's den Vorwurf erhoben, daß er seinen Helden, Raghu, von dem an der Westküste Indiens, in der Nähe 40 Bombay's gelegenen Lande der *Aparānta* (V. 58) und dem *Trikūṭa*-Berge (V. 59), mit einem Male, noch dazu auf dem Landwege, zu den Persern (*Pārasikas*, V. 60) und Griechen (*Yavanaś*, V. 61) führt. Der Sprung scheint gewaltig, man fragt sich unwillkürlich, weshalb Raghu die Reise von Bombay nach Persien auf dem Land-

1) Mallinātha erklärt *Tāmraparṇī* mit *nadī* „Fluß“! *Etiam aliquando dormit Mallināthus!*

wege zurücklegte; der Seeweg, den wir heutzutage einschlagen würden, wäre doch sicher angenehmer gewesen<sup>1)</sup>. Wir müssen jedoch bedenken, daß zur Zeit, als Samudragupta seine Herrschaft über den Westen Indiens ausdehnte, dort wirklich Fürsten westlicher Abstammung herrschten und von ihm unterworfen wurden, die er in der Allahabad-Inschrift (Zeile 23) unter den Namen: *Daivaputra*, *Sahi*, *Sāhanuṣahi*, *Śaka* und *Muruṇḍa* zusammenfaßt. Und daß Kālidāsa von diesen fremdländischen Fürsten ein wenig mehr, als ihre Namen, kannte, ersehen wir nicht nur aus Vers 63, wo er auf ihre Sitte, Bärte zu tragen (*teṣāṃ śīrobhiḥ śmaśrulaḥ*) anspielt, sondern ebenso wohl auch aus dem folgenden Verse, 64, wo wir von ihnen lesen, daß sie zum Zeichen ihrer Unterwerfung unter Raghu ihre Helme abnehmen: *apanita-śirastrāṇaḥ*. Das war westliche Sitte, die dann später wieder durch die Muhammedaner in Indien auflebte. Ich glaube, solchen Einzelheiten kann man sich unmöglich verschließen. Kālidāsa entwarf seine Schilderungen der von Raghu besiegten Völker und ihrer Sitten und Gebräuche auf Grund lebendiger Anschauung, und seine Kenntnis davon verdankte er den Kriegszügen Samudragupta's, die jene fernerer Länder dem eigentlichen Āryāvarta und seinen Bewohnern näher gebracht hatten.

Die Sage von Rāma enthielt ja schon von vorne herein einen Zug, der sich von selbst zum Vergleich mit der Geschichte der Gupta-Fürsten darbot. In der Heirat Rāma's, des Fürstensohnes von Ayodhyā, mit Sītā, der Tochter des Königs von Mithilā, finden wir den Westen *Āryāvarta's*, jenes Landstriches, den wir heutzutage *Hindustān* nennen, mit dem Osten unter einem Herrscher-Geschlecht vereinigt. Denn *Ayodhyā*, wie ich wohl kaum zu bemerken brauche, entspricht dem heutigen Oudh, und *Mithilā* dem heutigen Darbhanga. Gleicherweise begründeten die Gupta-Könige ihre Herrschaft damit, daß sie, von *Pāṭaliputra* oder *Magadha* ausgehend, zunächst ihre Eroberungen nach Westen hin ausdehnten, nach Allahabad zu und weiter darüber hinaus. Was lag also näher, als in der ruhmvollen Geschichte dieses Geschlechts ein Abbild jener Zeit zu erblicken, als Daśaratha und Janaka durch die Hochzeit ihrer Kinder zu einander in das Verhältnis befreundeter Bundesgenossen traten. Der Stoff, meine ich, bot sich Kālidāsa für seinen Zweck wie von selbst dar.

Denn ich glaube, Kālidāsa verfolgte mit der Abfassung seines *Raghuvamśa* wirklich den Zweck, sich damit am Hofe und in der

1) Ich entsinne mich, diese Frage einmal wirklich in einem von einem bengalischen Pandit bearbeiteten Hilfsbuch zur Einführung in das Studium des *Raghuvamśa* gelesen zu haben. Das Buch war für Studenten der Calcutta University bestimmt, die den *Raghuvamśa* für eines der Universitäts-Examina studieren müssen. Die Antwort auf diese Frage lautete, daß Raghu sich einer Übertretung des Dharmaśāstra schuldig gemacht hätte, wenn er zur See nach Persien gereist wäre. Das mußte Kālidāsa natürlich vermeiden.

Gunst des regierenden Gupta-Königs — wie wir sahen, war dies Candragupta II. — einzuführen. Nur so verstehen wir, denke ich, die *captatio benevolentiae*, die Kālidāsa seinem Gedicht vorausschickt (I, 2—4). Die Aufgabe, ein Helden- oder Fürsten-Geschlecht  
 5 der Vorzeit zu besingen, hätte Kālidāsa schwerlich jenen Ausdruck der Empfindung seines eigenen Unvermögens entlockt, und wir dürften ihn in diesem Falle nicht ohne Grund falscher Bescheidenheit beschuldigen, die einem großen Dichter, wie Kālidāsa in der Tat einer gewesen ist, übel ansteht. Was er mit jenen Versen  
 10 bezweckte, war wieder ein Kompliment an die Guptas. „Wie kann ich es wagen, ein berühmtes Fürstengeschlecht, wie das der Guptas, zu verherrlichen?“ das ist der Sinn, den jene Verse haben, und ich sollte meinen, ein solches Kompliment befremdet selbst bei einem echten Dichter, der sich höfischer Gunst erfreut, nicht im  
 15 geringsten.

Zum Schluß noch eines. Bekanntlich versetzt die indische Tradition Kālidāsa an den Hof eines indischen Königs Vikramāditya. Nun wissen wir aber von Candragupta II. aus seinen Münzen, daß er den Titel Vikramāditya führte. Die indische Tradition ist also  
 20 glänzend gerechtfertigt; nur hätte sie — den Vorwurf kann ich ihr, angesichts der verschiedenen Vikramāditya's, die es in Indien gegeben hat, leider nicht ersparen — etwas deutlicher und bestimmter sein können.

## Über „Stammabstufung“ in der malajischen Wortbildung.

Von **K. Wulff.**

I. Vortrag gehalten auf dem XV. Internationalen  
Orientalistenkongreß zu Kopenhagen, am 18. Aug. 1908.

Als ein Charakteristikum der indonesischen Sprachen wird  
gewöhnlich ihr vorwiegend bisyllabischer Charakter hervorgehoben,  
und zwar mit Recht, wenn man derartigen Eigentümlichkeiten  
überhaupt größere Bedeutung beimessen will. Wie wenig darauf  
zu bauen ist, dafür sind freilich eben diese Sprachen lehrreich;  
denn die Erkenntnis ist nicht neu, daß in ihnen die zweisilbigen  
Wörter oder Wortstämme zum Teil oder gar durchweg sich auf  
einsilbige Wurzeln zurückführen lassen, die erweitert sind  
teils durch Reduplikation und Komposition — letztere scheint eine  
viel größere Rolle dabei zu spielen, als bisher angenommen — teils  
durch Prä- und Infigierung, wohl auch durch Suffigierung, wie ich,  
im Gegensatz zu Pater Wilh. Schmidt, noch glaube, der heute die  
Berechtigung einer solchen Annahme bestreitet. Große Vorsicht  
ist gewiß bei diesem Punkte geboten, und eine nicht geringe An-  
zahl der hierfür in Frage kommenden Fälle dürfte der Kategorie  
der Komposita zuzuweisen sein; trotzdem aber muß ich an der  
Suffigierung noch festhalten.

Ist somit die Stammbildung der indonesischen Sprachen schon  
an sich von größter Bedeutung für die Erkenntnis ihres Baues, so  
wird sie durch Wilh. Schmidt's Nachweis einer Verwandtschaft der  
malajisch-polynesischen Idiome mit mehreren vorwiegend  
monosyllabischen Sprachen Hinterindiens eines der wichtigsten Pro-  
bleme unserer Wissenschaft. Zu dessen Lösung beizutragen bezweckt  
eine eingehende Untersuchung der malajischen Wortbildung, die mich  
seit längerer Zeit beschäftigt; und über die wichtigsten Resultate,  
die sich mir dabei bisher ergaben, einige vorläufige Mitteilungen  
zu machen, ist der Zweck meiner heutigen Erörterungen.

Ihr Gegenstand sind die zweisilbigen, auf Konsonaten an- und  
auslautenden Wörter im Malajischen, deren mittlere, intervokalische  
Konsonanz ein sogenannter Halbvokal ist, d. h. ein konsonantisches  
i oder u oder ein h, und denen in den meisten Fällen auch ein-

silbige Wurzeln, bestehend aus Konsonant + Vokal + Konsonant, zur Seite stehen. Früher schon hat Brandstetter (Mal.-pol. Forschungen II p. 31), gestützt auf das Verhältnis zwischen mal. *tuwan* und *tun* „Herr“, malg. *ravinū* und mal. *daun* „Blatt“, eine Stammabstufung in diesen Sprachen vermutet; andere Beispiele als die genannten scheint er auch später nicht gefunden zu haben, und so mußte ihm auch die vielgestaltige Abstufung der Vokalisation, der Reichtum an verschiedenen „Ablautsstufen“ — um diesen Ausdruck vorerst noch beizubehalten — unbekannt bleiben.

Die wichtigsten Typen dieser zweisilbigen — „hochstufigen“ — Formen, von denen die meisten in dem hier vorzulegenden Material vertreten sein werden, sind folgende:

1. mit intervokalischem *-j-*: *-aja-* (*sajat* „abschälen“); *-aju/o-* (*gajor* „ausgewachsen sein“); *-aji-* (*rajis* „abwischen“); *-oja-* (*sojat* „abstreifen, abreißen“); *-uja/ě* (*gulang* „hin und her bewegen“); *-uju/o-* (*gujung* „baumeln“, *bujut* „zitternd“); *-ija/ě-* (*kijas* „Besen“); *-iju/o-* (*sijut* „pfeifen“).

2. mit intervokalischem *-w-*: *awa* (*rauwang* „brüllen“); *-awu/o-* (*rawoh* „schreien“); *awi* (*djawik* „die Lippen schwarz färben“); *-owa-* (*gowak* „Krähe“); *-owe-* (*bowek* „offenlegen“); *-uwa/ě-* (*buwat* „tun, machen“); *-uwu/o-* (*tuwong* „Muße“); *-uw/e-* (*suwit* „pfeifen“); *-ewa-* (*gewang* „vor sich hin tasten“); *-iwa-* (*djwoat* „blinzeln“); *-iwi-* (*djiwit* „kneifen“).

Jeder von diesen Gruppen schließt sich ein Typus an, bei dem an Stelle des Halbvokals + Vokal der entsprechende Vokal (*i* oder *u*) silbisch einem *a* folgt: *-ai-* (*kais* „kratzen“) und *-au-* (*raung* „heulen“).

3. mit intervokalischem *-h-*: *-aha-* (*bahan* „Späne“); *-oho-* (*gərohong* „durchlöchert“); *-uhu/o-* (*guhok* „schreiend zurufen“); *-ahu/o-* (*nahong* „beaufsichtigen“); *-ahi-* (*sahit* „abschälen“).

Einige weitere Typen, die im mal. nur selten, in anderen indones. Sprachen zum Teil häufiger vorkommen, übergehe ich hier, und wende mich zur Vorführung von Beispielen solcher zweisilbigen mit den entsprechenden einsilbigen Formen:

*lijang* „Öffnung, Loch, Grube“. *luwang* „Kluft, Hohlweg, Enge“. *lawang* „Tür, Eingang, Vaginalmund“. *lewang* (men.) „Tür; Trog“. *lohong* (men.) „Loch, Öffnung“. — Daneben die einsilbige Form in: *relung* „Höhlung“. *palung* „Trog“. *lolong* „Grube, Loch“. *kolong* „Grube“, Höhlung“. *bolong* „ausgehöhlt, durchlöchert“. *dulang* „runder Napf“. Vielleicht auch in *kəlung* „hohl, ausgehöhlt, konkav“. *kəlang* (mid.<sup>1)</sup>) „löcherig“ (von einem Weg). *kələng* (bata v.<sup>2</sup>) „Grübchen“ am Körper (s. unten).

1) Mit mid. bezeichne ich die „mittelmalayischen“ Dialekte, die Helfrich in seinen sehr wertvollen „Bijdragen tot de kennis van het Midden Maleisch“ (Batavia 1904, aus den Verh. d. Batav. Genootschap) beschrieben hat; die Orthographie Helfrich's habe ich hier etwas vereinfacht.

2) Veranlaßt durch eine Bemerkung, die in der auf meinen Vortrag folgenden



Von dieser Sippe nur durch den Anlaut verschieden ist die folgende:

*raung* (men.) „Höhlung, Loch“. *rawang* „Loch, Öffnung“ und *ruwang* „Hohlraum“, beide auch „Raum zwischen den Pfählen eines Hauses“. *pěrohong* „Loch, Bresche“. *gěrohong* „durchlöchert“. 5  
*rahang* „Schlund, Kehle“. — Einsilbig in: *djorang* und *tjorang* „Hohlweg“. *djurang* „Öffnung, Durchgang“. *rongrong* „durchbohren, nagen“; hierher gehören wohl *rongga* „Höhlung, Hohlheit“. *ronggi* „Loch“ (z. B. in einem Baum). — *kěrung* (*kěrong*) „Einschnitt; durchbohren“ und *tjěngkěrong* „Vertiefung, Hohlheit“ können 10  
von dieser Wurzel oder — mit *r*-Infix — von einer bedeutungsgleichen Wurzel *-kung-* (*-kang-* etc.) gebildet sein, zu der auch — mit *l*-Infix — *kělung*, *kělang*, *kělēng* gehören können. Ein Kompositum dieser beiden Wurzeln sehe ich in *rangkungan* „Kehle“.

*sajat* „abschälen, abziehen (Fell, Haut); in dünne Scheiben 15  
oder Streifen schneiden“. *sijat* „in dünne Streifen oder kleine Stücke schneiden; aufschneiden (ein Buch); zerreißen“. *sojat* „abstreifen (Fell u. ä.), auf- oder zerreißen“. *sahit* = *sajat*. — *sotsot* „reiben, scheuern“. *kesut* und *kengsut*, *esut* und *engsut* „über eine Fläche hinschieben, verschieben“. *hinsut* „auf dem Hintersten vor- 20  
wärts rutschen“. *kěs(s)et* und *běs(s)et* „abstreifen, reiben“. *kěs(s)at* „abfegen“. *rosot* „heruntergleiten“ auf einer glatten Fläche. *běs(s)ut* „Metall von Versetzung reinigen“. — Hiervon nicht zu trennen ist, da im indones. dieselben Wurzeln häufig sowohl eine Handlung als das dadurch entstandene Geräusch bezeichnen: 25

*sijut*, Bezeichnung eines säuselnden oder pfeifenden Geräusches. *suwit* „pfeifen, flöten“; auch Bezeichnung eines durch Ansengen eines Haares u. ä. entstandenen Geräusches. — Daneben: *sut* und *sit*, Bezeichnungen pfeifender Geräusche (auch *lesut*, *lesit*). *leset* „fein flöten“. *pělesit* „Pfeife; Heuschrecke“. 30

Ähnliche semasiologische Verhältnisse zeigt die folgende Sippe:

*kijas* „Besen“. *kuwis* im mid. „fegen, auffegen“, *pěnguwis* „Besen“; sonst gewöhnlich „wegstoßen, abhauen“, *kuwis-kan* „auskratzen, ausschrapen“. *kais* „kratzen, scharren“. Die Form *kuwas* liegt vor in den Intensivbildungen *kuwas-kuwis* und *kuwas-kais*. 35  
*kojas* (mid.) „enthülsen, schälen“. — *kikis* „schraben, schaben, auskratzen“. *lukis* „Buchstaben einritzen, schreiben“. *tikus* „Ratte, Maus“. *bekas* „Spur, Eindruck“. — Dahin gehören gewiß auch: *kus*, *děkus* Bezeichnung eines blasenden Geräusches (z. B. einer Katze). *kuskus* „Luft ausblasen“; ferner: *kusu* „flüstern“. *kěs(s)an* „Spur, 40  
Eindruck“.

In Formen wie *kesut* „über eine Fläche hinschleifen“, *kěset*

Diskussion fiel, hebe ich noch besonders hervor, daß die aus dem Dialekt von Batavia angeführten Beispiele zum Teil Lehnwörter sein mögen; der Dialekt ist bekanntlich sehr gemischt.

„abstreifen“ sehe ich Komposita von den beiden bedeutungsgleichen Wurzeln von *kijas* und *sijat*<sup>1)</sup>.

Dieselbe Bedeutung liegt vor in:

- ka ir* (mid.) „scharren, zusammenharken“. *ku war* „kratzen“.  
 5 *lau cië* (men. < \**ku wir*) „Harke“; *mang-* „bei Seite schieben, weggagen“. — *kukur* „schräpen, ab- oder auskratzen“. *pangkur* „Hacke“ zum Auskratzen des Sago oder (mid.) zum Bearbeiten der Erde. *sungkor* „Erde aufwühlen; den Kopf kratzen“. *kikir* „Feile“. *ukir* „einritzen, einschneiden“. *tjeker* „scharren“. *tjakar*  
 10 „kratzen“. *bangkar* „Eindruck, Spur“. *singkir* „bei Seite stoßen oder schieben“.

Ferner ist mit den vorausgehenden bedeutungsgleich die folgende Sippe:

- ru wis* (mid.) „Streif, Schramme“. *ra jis* „abwischen, abfegen“.  
 15 — (*hurus* „Schramme, Kerbe“. *gërus* „glätten, polieren, reiben“). *goris* „Streif, Schramme, Scharte“. *garis* „schräpen, kratzen“. (*hiris* „abgeschnittenes Stück; zerschneiden“. *peres* (batav.) ein Kornmaß „glattstreichen“. *turis* „eine Linie ritzen“. *buras* „abwischen“. *paras* „glätten“. Dazu *ras* (*dëras*), *rus* (*dërus*) und  
 20 *ris* Bezeichnungen rauschender Geräusche.  
*gajang* „wackeln, taumeln“, *gërajang* auch „vor sich hin tasten“. *gojang*, men. auch *gujang* „hin und her bewegen“, *gujong* (mid.) „hin und her bewegen, baumeln“. *gawang* „mit einem Stock vor sich hin und her schlagen“ (um ein Tier von sich fern zu halten).  
 25 *gewang* „vor sich hin tasten“ (mit einem Stock). — *lenggang* „schwanken, hin und her bewegen“. *unggang* (-*unggit*) „Bewegung hin und her oder auf und nieder“. *genggang* (men.) „hin und her bewegen“.

Dieser Sippe gleicht bis auf den Auslaut:

- 30 *gajak* (mid.), auch *gëmajak* „schaukeln“ (wie ein Bretterboden, auf dem gelaufen wird, oder Gegenstände, die durch Erdbeben bewegt werden). *gujok* (mid.) „zittern, beben“, „wankend, unsicher“ vom Gang. — *singguk* (*sënggok*) „nicken“ (beim Einschlafen). *lenggok* „wackeln; den Körper wiegen“ wie beim Tanzen.  
 35 *onggok* (-*onggal*) „wiegenden Ganges gehen“ (Tiger). *tanggok*, *anggok* und *ënggok* „nicken“. (*tjonggang-*) *tjanggek* „up and down motion“.

- kuwak* „ein Geräusch machen wie kleine Kinder, Büffel, Frösche“.  
*kijok* „kakeln“ (auch *kërijuk*). *kërujuk* (*kukukërujuk*) „krähen“,  
 40 wozu wohl *kujuk* „Hund“ („der bellende“) die Urform ist. *ka uk* „schreien, zurufen“. *këwik* (mid.) „Schrei des Habichts“. — *kukuk* (*kokok*) „krähen“. *kakak* „kakeln“. *kek*, *kekek* „kicherndes Geräusch“. *tokek* und *tëkek* „Gekko“. *mëkek* „unartikulierte Laute ausstoßen“.

1) Man vergleiche die Fußnote Schmidt, Mon-Khmer-Völker p. 127 f. Wie aus meinen Auseinandersetzungen unten p. 684 hervorgehen wird, kann ich Schmidt's Argumentation nicht für richtig halten.

*ngakak* „laut lachen“. *gėlakak* „zum Ersticken lachen“. Ternate (Clerq) *kak* „Krähe“, cf. auch *kuku* „Girren“ der Tauben.

Daneben mit stimmhaftem Anlaut:

*guhok* (mid.) „schreiend zurufen“. *gowak* „Krähe“. *guwak* (mid.) „schwätzen, prahlen“. — *gəgak* „Geräusch, Lärm“; „verwirrt“<sup>5</sup> von Geräuschen. *gagak* „Krähe“, im mid. auch „Gekko“.

*ruwah* „anrufen, zurufen“. *rawoh* (mid.) „schreiend zurufen“. *rijuh* „laut schallend“; im mid. auch „Leben, Rumor, Lärm“. — *kəroh* und *bəkoroh* „schnarchen, grunzen“. *gəroh* „brüllen“ (von Elefanten); „Schrei“. *guroh* „schweres Geräusch, Gerasé, Donner“.<sup>10</sup> *kəreh* „chattering of monkeys“. *kərah* „unordentlich, rumormachend“; „aufrufen, zusammenrufen“. *gərah* (mid.) „zanken“, (men.) „Scherz“.

Ebenso, nur mit anderem Auslaut:

*rawang-2* „brüllen, laut schreien, anrufen“. *raung* „lang gedehnt heulen“. *rijang-2* „Cikade“. — *garung* „aufschreien“.<sup>15</sup> *məngərung* „heulen“. *dəring* „Brüllen eines Elefanten oder eines Menschen in Wut“. *ngereng* (bata v.) „wiehern“. *rang*, *rung* und *ring* Bezeichnungen schallender Geräusche.

Daneben mit anderem Anlaut:

*laung*, im mid. auch *lawong* und *lohong* „lang gedehnt“<sup>20</sup> heulen, rufen; a resounding roar“. — *lolong* (mid.) mit derselben Bedeutung. *lulung* „bellen“, mid. *lulong* „heulen, wimmern“. *long* „rufen“.

*pujok* (mid.) „Schimmel“. — *kapuk* „Schimmel, Baumwolle“. *lapok* „Schimmel“. *hapak* (bata v. *hapək*) „schimmelig, muffig“.<sup>25</sup> *pəjoh* „verdreht“ (ein Arm, Schlüssel); „twisted“ (von Wurzeln), im mid. auch „auswringen“; dazu vermutlich *papuwah* „wollig, wollhaarig“. — *lepoh* „gebogen, verbogen“. *lipoh* „in verkehrte Falten gelegt“. *ləp(p)eh* „umgebogen“ (wie eine Ecke eines Papierblattes).<sup>30</sup>

*pahit* „bitter“. — *səpat* (bata v. *səpət*) „herb, bitter“<sup>1)</sup>. *rahang* „stinken, verdorben sein“. *rawang* „Pfuhi, Morast“. — *səring* „scharf“ vom Geschmack. *pəring* „stark riechen“ (Harn). (h)*aring* „stark, intensiv riechend, stinkend“. *pəreng* „fetid smell“. *rowang* „Genosse, Gefährte“<sup>2)</sup>. — *iring* „folgen, begleiten“.<sup>35</sup> *tjawat* „zwischen die Beine durchgezogener Schurz“. *mən* — „zwischen die Beine durchziehen“. — *kantjut* „Sarong zwischen die Beine durchgezogen“. *kutjat* „Schwanzbewegung von Tieren, die in Wut geraten“; v. d. Wall bemerkt dazu, daß der Büffel den Schwanz zwischen die Beine steckt.<sup>40</sup>

Wahrscheinlich gehören hierher *tjuwat* „horizontal oder schräg vorgestreckt sein“. *tjuwit* „mit der Fingerspitze berühren, stechen“.

1) Bemerkenswert sind die Gleichungen bei Schmidt, Mon-Khmer-Völker p. 157.

2) Das Wort soll aus dem sund. entlehnt sein.

vielleicht *tjərawat* und *tjəruwat* „Rakete, arrow of fire“<sup>1)</sup>. — *mantjut* und *mantjit* „einen Augenblick oder mit Unterbrechungen emporspritzen“. *lētjet* „hervorschiessen“. *tjəretjet* „spritzen, durchdringen“ (von Flüssigkeiten). *lētjut* „plötzlich hervorspringen“.

<sup>5</sup> *djiwit* „kneifen“. — *pidjit* „(mit der Faust) drücken, kneifen“: wohl auch *pidjat* „Wanze, Laus“.

*kawok* (mid.) „tiefliiegend, eingefallen“ von den Augen. — *lėkok* „Vertiefung, hohl“; — *mata* „Augenhöhle“. *lėkak-lėkok* „aushöhlen“. *takok* „Kerbe, Einschnitt“. *tengkok* „einen Ein-  
<sup>10</sup> schnitt in einen Baum machen, damit er zur bestimmten Seite falle“. *takek* „kerben“. *takak* „schartig, uneben“. *tėkak* „Wölbung, Gaumen“. *kėdengkik* „stark abgemagert“.

*bawur* und *baur* „confusion, indiscriminate mixing up of things which should be kept in order“. — *sabur* „vermischt, durch-  
<sup>15</sup> einander, Gewimmel“. *sambor* „durcheinander“. *kėbur* „Brunnenwasser umrühren, daß der Schmutz sich mit dem Wasser vermischt“ (um den Brunnen zu reinigen).

*guwit* „mit dem Fuß zur Seite stoßen“. — *senggut* „mit dem Ellbogen oder Knie seitwärts stoßen“. *linggut* „den Kopf seitwärts  
<sup>20</sup> fallen lassen“.

*kuwit* „(einen spitzen Gegenstand) hin und her oder auf und nieder bewegen“. *kuwat* (mid.) „eine Fackel hin und her schwingen“. — *djongkit* „einen Balken oder ähnliches an einem Ende heben, indem man das andere Ende herabdrückt“. *djongkat* (auch *djongkat-  
<sup>25</sup> djongkit*) „a see-saw motion“. *ungkit* „heben“; *kursi ungkang-ungkit* „Schaukelstuhl“.

*puwak* „Versammlung, Haufe von Menschen; Volksklasse, Familie“. *rompijok* (bata v.) „Büschel, Bündel“. *bėrpajak* „in (unnötig) großer Menge“. — *tumpuk* (*tompok*) „Haufe, Gesellschaft,  
<sup>30</sup> Stapel“. *rampok* „vereinigt, einstimmig“. *kėlompok* „Haufe lebender Wesen; Büschel, Menge von Gegenständen“. *dėmpok* „dicht beisammen“.

*rujub* „zufallen“ von den Augenliedern (übertragen von der Sonne, *mata hari*, „tief sinken“). *grijap* (bata v.) „fest geschlossen  
<sup>35</sup> sein“ von den Augen. *rahak* „Siesta halten“. — *karipan* (zu *arip*) „Zufallen der Augen durch Schläfrigkeit“. (*h*)*arip* „schläfrig sein“. *sirap*, *serap* „einschläfernder Zauber“. (bata v. *sirėp* „einschläfern“).

*nahong* „beaufsichtigen, bewachen“. — *inang* „Kinderwärterin“.  
<sup>40</sup> *bojun* (w. s.) „Haufe, Schaar“. *bujun* (men.) „viel; in Überfluß, in Menge“ (meist von hängenden Gegenständen gebraucht). — *tambun* und *timbun* „Haufe, Stapel; aufhäufen“. *rimbun* (*rimbon*) „hoch aufgehäuft; blätterreich“. *djėrėmbun* „aufgehäuft“.  
*bėjang* (mid.) „Schwalbe“. — *tėrbang* „fliegen“. *kubung*

„fliegender Hund“. (cf. atjeh *bangbang* „Schmetterling“. Brandstetter, Prodrömus p. 39.)

*těbajang* (mid.) „Bloßgelegtsein des Zahnnerfs beim Feilen der Zähne“. — *dabung* „die Zähne feilen“.

*bijas* „von der ursprünglichen, gegebenen Richtung abweichen; 5 aus dem Kurs kommen“. — *babas* „aus dem Kurs abgetrieben“.

*bujut* „zitternd“ (von Alter), Wilkinson: *bojot* „flabbiness of flesh“. — *gěmbut* „zucken, surface motion“. *hambut* „beben“. *rěmbat* „hin und her bewegen“. *lembat* „swaying“ (von Zweigen, aufgehängtem Zeug u. ä.). *kělibat* „up and down curving motion“. 10

*buwat* „machen, tun, verrichten“. — *pěrabut* „Gerät, Werkzeug“<sup>1)</sup>. *djabat* „anfassen, ausüben, behandeln“. *pěboto* (bata v.) = *tukang*<sup>1)</sup>. v. d. Walls Etymologie von *bětapa* „warum“ aus *buwat* + *apa*, die von v. d. Tuuk verworfen wird, dürfte hier- nach doch einigermaßen das richtige treffen. 15

*bawak* (= *bawa*) „bringen; weg-, herbei-, mitnehmen“. — *ambik* (vulg. = *ambel*) „nehmen, holen“. *umbuk* „auf Beute lauern“ (von Dieben); „trachten etwas zu holen“ (z. B. eine Frau zur Ehe).

*buwal* „aufwallen; emporpringen“ (von Fischen u. ä.), mid. *kěbuwal* „Backe“. *buhul* (w. s.) „Beulen haben“. — *sěmbul* „sich 20 auf einer Fläche erhebend, hervortretend“. *bubul* „Schwellung an Händen oder Füßen“. *tombol* „Knoten“ (z. B. am Schnabel einer Gans), „Knopf“. *tjěmbol* „Knopf an einer Tür“. *gěmbol* „warzenartiger Auswuchs“. *gěmbol* „Beule“. *bol* „globular masses of water bubbling up from a geyser“. *timbul* „an der Oberfläche 25 (von Wasser) treiben, heraufkommen“. *tembel* „Bläschen an den Augenlidern“. *inbal* „rundlich“. *djibul* „Haarwulst“.

*baħan* „Späne; Abfall (vom Gold)“. — *suban* „Span, Splitter“. Ich schließe hiermit die Reihe der Beispiele, die sich lange noch fortsetzen ließe, um noch einige Bemerkungen über eine mög- 30 liche Erklärung dieser eigentümlichen Verhältnisse anzuknüpfen. In den Mon-Khmer-Sprachen und im Khasi hat Wilh. Schmidt bekanntlich Bildungen nachgewiesen, die mit der -ija- und -uwa-Klasse des Malajischen ziemlich genau übereinstimmen<sup>2)</sup>; im Čam liegen, wie ich leicht feststellen konnte, die Verhältnisse ähnlich 35 wie im Malajischen<sup>3)</sup>.

1) Soll aus sund. *prabot* entlehnt sein; ebenso soll auch *pěboto* Lehnwort sein.

2) S. Schmidt, Grundriss einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen § 199 ff. und der Khasi-Sprache § 151 ff.

3) Hier einige Beispiele aus dem Wörterbuch von Aymonier & Cabaton: *buo'č* „arracher, enlever“. *bhuč* „arracher, retirer, déraciner“. *buič* „arracher, dégager, retirer, déraciner“; daneben *buč* „attirer, calmer“. — *kaut* „annoter, noter“ neben *kut* „noter, prendre note“; *kat*, *kāt* „quoter, noter“. — *kaii* „punctuation“ neben *kui* „pointer, marquer“. — *khjo'n* „oser“: *khii* „oser“. — *khjo'n* „vouloir, désirer“: *kho'n* „vouloir“. — *tuk* „allumer“, *tuo'k* „allumer“: *truk* (mit r-Infix) „brûler, se consumer, briller“. — *tuič* „allumer“: *truč* „allumer“. — *pjo'k* „regarder derrière soi“, *piek* „(se) tourner“: *plo'k* (l-Infix)

Gestützt auf die Tatsache, daß häufig bedeutungsgleiche Wurzeln sich nur durch verschiedenen Anlaut unterscheiden (von den oben genannten z. B. *lawang*: *rawang*; *kuwis*: *ruwis*; *kuwak*: *guswak*; *raung*: *laung* usw.) findet er in diesen Formen ursprünglich mit j- und w- anlautende Stämme, an die Präfixe angetreten und fest geworden sein sollen, so daß jedesmal ein neuer Stamm entstand, wobei teilweise, unter nicht erkannten Bedingungen, der alte halbvokalische Anlaut schwand. Diese Hypothese ist nun um so bestechender, als in einigen Fällen die halbvokalisch anlautenden Formen — wie etwa mal. *awan*, *uwap* u. ä. — noch neben denen mit „Präfix“ vorzuliegen scheinen. Trotzdem darf man sich den großen Schwierigkeiten nicht verschließen, die sich hierbei ergeben, wenigstens soweit das Indonesische in Betracht kommt.

Denn erstens schwankt der Auslaut nicht weniger als der Anlaut, und ganz in derselben Weise, d. h. so, daß an lautliche Übergänge nicht zu denken ist<sup>1)</sup>. Ich wähle als Beispiel einige Wurzeln mit der Bedeutung „abschälen, abstreifen, losreißen, losgehen“; es gibt da zwar *kak*<sup>2)</sup> (z. B. *kuwak*; *gèlokak*), *rak* (z. B. mid. *rawak*; *urak*), *sak* (z. B. *so/uwek*, *sojak*; *sik*, *sok*), *lak* (mid. *krlujak*; *lèlak*), also mit Schmidt's Theorie in guter Übereinstimmung. Aber neben *kak* findet sich *kar* (*kair* usw., oben), *kas* (*kais* usw., oben), *kat* (mid. *kujat*; *lokat*); neben *rak* auch *ras* (*rajis* usw., oben); neben *sak* auch *sat* (*sijat* usw., oben) und *sang* (*sijang*; *karosong*); ferner noch: *pat* (mid. *pajot*; *pèpat*) und *tjang* (z. B. *tjaing*, *tjuwang*; *pantjung*). Mit demselben Recht, womit man für *kak*, *rak*, *sak*, *lak* Präfigierung annimmt, kann man nun für *kar*, *kas*, *kat* und *sak*, *sang*, *sat* usw. Suffigierung annehmen, und so wird es notwendig sein, jedes Mal sowohl den konsonantischen Anlaut als den konsonantischen Auslaut als wurzelhaft anzuerkennen.

Noch schwerer wiegt aber der Umstand, daß die i-, u- und h-Formen (die Erklärung letzterer ist Schmidt noch zweifelhaft)<sup>3)</sup> bei denselben Wurzeln ganz unzweifelhaft nebeneinander hergehen, wie in vielen von den oben angeführten Sippen. Nach Schmidt's Hypothese wäre es also notwendig, unter sich identische Stämme zu konstatieren, deren ursprünglicher Anlaut abwechselnd j-, w- oder h- gewesen wäre — was natürlich nicht angeht<sup>4)</sup>.

„(se) tourner, changer de sens“. — *bjak* „vrai, véritable; vraiment“; *baik* „donc, bien, vraiment; vrai, réel; achèvement, conclusion“. *bjak* = mal. *bawak*: *bak* „plein, complet, accompli, rempli“. *bek* „donc, ainsi“. — *baic* „lire, réciter“: *bač*, *bāč* „lire, réciter, étudier“, *bačan* „parler“; *bičan* „parole, action de parler, discours, language“. — *ruoč* „arracher à poignées“. *ruuč* „arracher, extraire, extraire, tirer, casser“. *ruič* „arracher, extraire, effeuiller, nettoyer“. *ruač* „arracher à poignées“: *ruč* „couper, trancher, arracher“.

1) Von obigen s. u. a. *kais*: *kair*, *gajang*: *gajak*; *ruwah*: *rawang* usw.

2) Das -a- vertritt hier natürlich den schwankenden Wurzelvokal.

3) Siehe Mon-Khmer-Völker p. 123, vgl. 157.

4) Schmidt führt (Grd. d. Mon-Khmer-Spr. p. 204 f.) nur wenige Fälle an,

Aus diesen Gründen kann ich mich von der Richtigkeit der scharfsinnigen Erklärung Wilh. Schmidt's nicht überzeugen; eine andere, sichere an deren Stelle zu setzen bin ich allerdings heute noch nicht im stande; nur mit einigem Vorbehalt wage ich die Vermutung auszusprechen, für die manches spricht, das ich hier noch nicht auseinandersetzen kann: daß die halbvokalischen Elemente dieser Formen Infixe sind, wobei die Verschiedenheiten der Vokalisation sich teils aus den, ihrerseits auch noch ganz unerklärten, Vokalschwankungen der einsilbigen Formen, teils aus schwankender Vokalfärbung des diphthongischen Infixes erklären würden. Diese Vermutung liegt auch nicht so weit ab, als es auf den ersten Blick scheinen mag: die Nasal- und Liquidainfixe sind im Indonesischen wie in den festländischen Sprachen wohl bekannt, und zwar mit schwankender Vokalisation; infigierte Verschußlaute finden sich in den Muṇḍā-Sprachen, einen von ihnen, das *-p*-Infix, kennen auch einige der hinterindischen Sprachen (so das Khmer und das Čam); und es scheint fast, als ließen sich auch im Indonesischen Reste dieser Okklusiveninfixe finden.

Auffällig ist es nun, daß Schmidt den *h*-Typus in den austroasiatischen Sprachen nicht gefunden hat; ich werfe da die Frage auf, ob nicht die bei ihm als unerklärt stehen gebliebenen Aspiraten dieser Sprachen durch Verbindung der anlautenden Verschußlaute mit dem *h*-Infix entstanden sein sollten; ich selbst wage nicht sie zu beantworten. Jedenfalls aber sprechen für diese Vermutung Formen wie Stieng *thi* „oben“ = Bahnar *hōti*, denn die Infixe treten — wenigstens im Indonesischen — meist auch daneben als Präfixe auf; unter anderem ist das häufig bei vokalisch anlautenden Stämmen der Fall (ich erinnere nur an das präfigierte *um-* im indones.), wozu der oben besprochene Typus *uwap*, *awan* usw. stimmen würde.

Bis heute sind diese Erklärungsversuche nur Hypothesen, den Beweis wird erst noch eine eingehendere Untersuchung dieser Verhältnisse ermöglichen; so muß ich mich vorerst damit bescheiden, auf den Zusammenhang der besprochenen zweisilbigen mit den einsilbigen Formen hingewiesen zu haben, ein Hinweis der gewiß gerade heute nicht ganz ohne Interesse sein dürfte.

## II. Material.

In meinem Vortrag auf dem Orientalistenkongreß konnte ich naturgemäß nur eine kleine Anzahl von Belegen für die darin aufgestellten Behauptungen beibringen; im folgenden lege ich daher noch eine weitere Auswahl meines Materials vor (sie umfaßt im

wo solche „enge Beziehungen“ zwischen *j*- und *w*-Stämmen bestehen; das ist wohl der Grund, warum er auf diese Schwierigkeit nicht aufmerksam geworden ist.

ganzen etwa 150 Wurzeln), ohne im wesentlichen die im Vortrag innegehaltenen Grenzen zu überschreiten, d. h. ich berücksichtige durchweg nur das mal., und die auf Konsonant an- und auslautenden Wurzeln, von diesen ferner nur die Fälle, wo der einfach erweiterten Wurzel (der Silbe mit einem Infix) keine andere Silbe folgt. Ausgeschlossen bleiben also vier Typen, die ich später zu behandeln beabsichtige: 1. vokalisch anlautende wie *uwap*, *awan*, *ijang*, *ajap* usw. 2. vokalisch auslautende wie *bawa*, *tuwa*, *bija*, *saju* usw. 3. Fälle, wo die Erweiterung den ersten Teil des Stammes betrifft, wie *suwasa*, *sijalang* (men. *suwalang*) usw.: hierher gehören vielleicht die Formen wie *bəharu* u. ä. 4. Doppelt erweiterte Wurzeln mit zwei halbvokalischen Elementen wie *buwaja*, *bijawak* usw. Daß hier ähnliche Verhältnisse vorliegen, mögen einige Beispiele zeigen: *kəlimbuwai* = *kəlimbai* „eine Muschel“; mid. *kawatir* „Angst, Sorge“, *kətir* „ängstlich, besorgt sein“; jav. *duwəgan* = *dəgan* „halbreife Kokosnuß“; bat. *howajam* = *ho-hojam-on* „gähnen“; bat. *bija(h)at* = *babijat* „Tiger“ (auch *babujut*); bat. *bawa*, *baja*, *baowa*, *bajowa*, Interjektionen gleicher Bedeutung. — Auf die Frage, ob Infigierung vorliegt, hier einzugehen, darauf muß ich verzichten: nur darauf möchte ich verweisen, daß diese Formen mit dem halbvokalischen Element oft solchen mit *r*- oder *l*-Suffix gleichwertig sind, man vergleiche Tuuk, Toba. Sprk., p. 111 f., und besonders auch bat. *nuwaeng* = *numaeng* zu *naeng*. Der oben erwähnte Typus 4. spricht nicht dagegen, denn auch sonst werden oft zwei Infixe mit einander verbunden.

Das Material ist im folgenden alphabetisch geordnet, und zwar nach den Konsonanten ohne Rücksicht auf die Vokale; oben habe ich mit Rücksicht auf die Auseinandersetzungen p. 684 f. eine andere Anordnung vorgezogen.

*bawah* „unter, Unterteil“. — *ləmbah* „tief liegendes Land am Fuß einer Anhöhe“. *kalumbah* (v. d. Wall und v. d. Tuuk, w. s.) „unter, unten“. *rəbah* „nieder-, herabfallen“. *raboh* „herabfallen“. *robah* „einstürzen, niederfallen“. *laboh* „fallen (vom Regen, mid.)“; herablaffen (ankern); herabhängen“. *simbah* „herabgießen“. *rəmbah* *rəmbəh* (von Tränen) „über die Wangen herabfließen“. Hierher wohl auch: *səmbah* „ehrerbietig grüßen“.

*buwah* „Frucht, Knospe, Pocken“ (vergl. malg. *vou* in mehreren Komposita: „Finne“). *buweh* (*buwih*) „Schaum, Wasserblasen“ (bat. *buwe* = mal. *buwah*). *tambewah* „bovenende van een zetboom; de druif of knop“ (Wall-Tuuk. — vergl. bat. *buwa*). — *tumbuh* „hervorsprossen, zum Vorschein kommen; ausbrechen (von Geschwüren, Blattern u. ä.)“; mid. *ka-an* „Pocken“. *tjambah* „sprouting“. *tubuh* „Leib, Rumpf“. (?) *əmbəh* „Äußeres, Gestalt“. (?) *buhun* „Körper, Rumpf“. *omboh* „Kolben“. *buhu* „Knoten, Knopf“. Ferner sind zu vergleichen: *ləbeh* „mehr“. *imboh* „Zugabe“. *tambah* „anwachsen, zunehmen, beifügen“. *djebah* „voll“



(vom Gesicht). — Weiteres bei Brandstetter, Prodrömus p. 55 f. Zur Semasiologie der Sippe vgl. *buwal* oben p. 683 und das folgende.

Die stark differenzierte Grundbedeutung dieser Wurzel dürfte etwa die des Strotzens, des massig Erhabenen, Hervortretenden sein: 5  
*bajak* „unverhältnismäßig dick“ (z. B. von schwangeren Frauen).  
*bauk* „voll, dick“ vom Stück zwischen Kinn und Hals, „Doppelkinn“, „Bart unterm Kinn und hinter dem Kiefer; Bart von Vögeln“; im sund. „Bart- oder Körperhaare“, bat. „Backenbart“. *bajuk* „Bart“. *bewok* (bata v., wahrscheinlich Lehnwort) „mit Backen- 10 oder Knebelbart“. *buhok* (mid.) „Kropf, Kropfgeschwür“ (tag. und bis. *bohok* „Kopfhaar“). Daneben *buwak* und (mid.) *sẽmbõ'ag* (heißt wohl *sẽmbowak*) „aufwallen, überkochen; in dicken Wolken aufsteigen (Rauch)“. — *tẽmbok* „big, of the mons veneris“. *gabok* „schwer, schwerfällig von Statur; kurz und dick“. (*gẽ-robok* 15 „Blasen aufwerfen“ (von siedendem Wasser). *lembak* „aufbrausen, überkochen“. *ombak* „Gewoge, Wellen“. *bak* „starke Flut des Meeres“. Man vergleiche noch: *bukong* (mid.) „mons veneris“. *bukol* (mid.) „Knoten an Bäumen“. *bukit* „Berg, Hügel“. *bẽgok* „Kropfgeschwür“. *tẽmbulokan*<sup>1)</sup> (mid.) „Kropf eines Vogels“, usw. 20 Belege für die Bedeutung „Haar, Bart“ außerhalb des mal. s. Brandstetter, Prodrömus p. 41 ff., Schmidt, Mon-Khmer-V. p. 141 No. 111; vgl. čam *bauk* „enfier, distendre, tuméfiẽ usw.“. *brauk* „enfier, tumeur usw.“.

*bowek* (bata v.) „öffnen, offen halten“. *bojak* „very much 25 opened, as the ribs of a beamy shallow boat“. — *kẽrabik* „auseinander reißen, erweitern (ein Loch)“. *kẽrobak-kẽrabik* „plucked to pieces“. *rombak* „auseinander nehmen“, cf. noch *buka(k)*.

*bojan* (mid.) „stumpfsinnig“. — *rabun* „benebelt (von den Augen); nicht klar sehen“. *sẽrbun* „erstarrt, gefühllos“. 30

*bohong* (mid. *buhong*) „Lüge, Unwahrheit“. — *sombong* (men.) „lügen“. *simbang* „unzuverlässig, falsch“, vergl. *sẽlubung*, *kẽlubung* „verdecken, verschleiern; umnebeln (vom Verstand)“.

*lẽmbajung* „Name einer Pflanze mit purpurroten Blüten“ = *limbajung* (men.); letzteres auch „purpurfarbig, karminrot“. 35 — *bang*, *bang-bang*, *ẽbang*, *abang* „rot“.

*bajung* „heulen“ (cf. sund. *bijang*, *bijung* „Ausruf von Schmerz“). — *bung* (*lẽ-*, *dẽ-*) „dumpfes Geräusch“. *kẽtubung* „helles, schallendes Geräusch“; vergl. noch *tẽrbang*, men. *barimbang* und das folgende. 40

1) Das *l*-Infix in zweiter Stammsilbe ist nichts seltenes, z. B. mal. *sẽng-kang* „was zwischen zwei Gegenständen angebracht ist, um sie auseinander zu halten“, *sẽlẽnkang* „Sperrbaum, Querbalken“, *sẽngkẽlang* „Riegel, Sperr-, Schlagbaum“. *sẽngkẽliũ* und *sẽlẽngkat* „Tau zum Besteigen von Bäumen“. *sẽlẽpat* und *sẽmpẽlat* „schmutzig sein“. *kẽlẽpak* und *kẽplak* (bata v.) „mit flacher Hand schlagen“ zu *kẽpak*. bata v. *tinggãng* „gefallen sein“, *tunggalẽng* „umgeworfen sein“, usw.

*buwang* (mid.) „Art von Hirschkäfer“. — *bambung* (bata v. *bangbung*) „großer Käfer, der stark brummt“. *kumbang*, Sammelname für verschiedene Hummeln, Käfer u. ä. — gehört wohl zu *bajung*.

5 *böjōng* (men.) „mit anderen zusammen, in Strömen“. — *rubung* „umschwärmen“; *kě-* „sich versammeln, crowd“. *bělēmbang* „Bündel, Büschel, Packen“.

Die folgenden 5 Gruppen (bis *bojōng* inkl.) sind schwer auseinander zu halten, da es überall Übergänge von einer zur anderen  
10 zu geben scheint; ich gebe daher das Material nur unvollständig:  
*bujōng* (mid.) „rund, Zirkel“. *baung* „krumm, gebogen; concave on one side, convex on the other“. *buntar bēm bajang* „rounded, roundish with quivering or wavy edge“. — *lumbong* (*lombong*) „concavity, basin, hollow in the ground“. *lēmbang* „flach  
15 ausgehöhlt (Boden), Loch, Grube“. *lobang* „Loch, Grube“. *tjēmbung* „halbkugelig, kuppelförmig“ = men. *tjambuīng* „Kumme“.

*baing* (mid.) „Mückenstich“. — *bombung* (*bumbung*, bata v. *bongbong*) „swelling up, rising in a conical mass; roof, the ridge of a roof“. *kēmbung* und *gēmbung* „aufgeblasen, Aufblähung“. 20 *kēlēmbung* „anschwellen, aufgeblasen (auch durch den Wind), Blase auf der Haut“. *gēlēmbung* „aufgeblasen, Blase“, — *gēlēmbang* und — *gēlēmbing*. *lēmbung* „anschwellen, aufgeblasen“.

Hierher wohl auch *bujung* „Wasserkrug mit engem Hals, dickem Bauch und weiter Öffnung“. — *gumbang* „Topf mit weitem Bauch  
25 und engem Mund“ (vgl. men. *tjambuīng* oben).

*bijang-bijut* „zigzag“. cf. *tonggeng-bujōng* „schräg, zur Seite neigend“ und *bēmbajang* (oben). — *simbang-sijor* „zigzag“. *sumbing* „schartig, gekerbt“.

*bajang-bangkil* (mid.) „Beischlaf ausüben“. *bērajang*  
30 (mid.) „wanken, wackeln“. *bajuāng* (men.) „unsicherer Gang“ (z. B. eines Rekonvaleszenten). *bojōng* (w. s., Wall-Tuuk) „theatralisch gehen, die Schultern hin und her bewegen“. — *ambung* „baumeln, Wellenbewegung“. *ēmbeng* und *ēbeng* „den Körper wiegen“ (z. B. beim Tanz). *umbang-ambing* „schaukeln“. *ombang*, 35 *umbang-2* „schaukeln“ (auf dem Wasser). *gēlombang* und *bēlombang* „Gewoge, Wellengang“.

*buwang* „parieren, einen Schlag, Stoß abwehren“. — *sabung* „Fechthahn“. *sēmbung* „Stoß des Hahnes beim Fechten“. *tēmbung* „einen Schlag abwehren, mit Stöcken schlagen“ (Wall-Tuuk, Wilk.:  
40 „to obstruct the passage“). — Es gehört wohl zu *buwang* „wegwerfen, abschaffen, verstoßen, abdanken“. *bajōng* „werfen“, vgl. *bojōng* „gefangen werden, das Land verlassen“ (aus dem jav.?).

*buwar* „verschwenkerisch, freigebig“. — (*h*)*abur* „verschwenden“, zu einer Wurzel \**bər*<sup>1)</sup> „ausbreiten, ausstreuen“, z. B. *tabur*

1) Mit *ə* bezeichne ich im folgenden die Vokalisation der Wurzeln, ohne Rücksicht auf ihre Färbung (*α, i, e, u, o*).

„ausstreuen, säen“. *ambur* „sich zerstreuen“. *tebar* „ausbreiten, streuen“ usw.

*ba has* „zum Anschließen bringen (z. B. Planken eines Schiffes); to be brought to a stop by“. — *tambus* und *timbus* „füllen (ein Loch), mit Erde bedecken“. *kambus* „ein Loch füllen, stopfen“ 5

*bojas* „dick und hervortretend (z. B. Bauch einer Schwangeren), extreme obesity“. — *busiēh* (men.) „dickbäuchig“. *busong* „Anschwellung des Unterleibes“.

*dēdajak* (mid.) „sich mühsam fortbewegen, wackelnd laufen (wie eine Ente)“. — *tjēledang-tjēledok* „wiegenden Ganges gehen“. 10  
*bērdjalan tērkedek-2* „wackelnd gehen (Ente)“, vgl. *kēdek* „gebückt“. *tjēledok* „vor einem kriechen, sich erniedrigen“. *tunduk* „sich bücken, den Kopf beugen“. *runduk* „sich verbeugen“.

*dahan* „Zweig“. — *tandan* „Stengel im Büschel von Früchten“. *bērdjun* „auf einander folgend“; men. auch „haufenweise“. 15  
— *tandan, tindan* und *tundun* „aufeinanderlegen, aufgehäuft“.

*dijang* „am Feuer wärmen, rösten“. *daing* „getrockneter Fisch“. — *dendeng* „Streifen getrockneten Fleisches“. *rēndang* „braten, backen“.

*dojong* (*dujong*) „baufällig, schief stehen (vorm Umfallen), 20 wackeln“; von Vögeln, ehe sie sich setzen „schweben“. — *tjondong* (*tjondērong* und *tjēn-*) „zur Seite neigend“. *tjendang* (men.) „schief“. *sendeng* (*sinding*) „neigend“, men. = *sendang* „schief“ (auch von den Augen). *sērendeng* „zur Seite neigend“.

*dawar* „winden, aufwickeln“. — *indar* „rotierende Bewegung“. 25  
*idar* (*edar*) „umdrehen, winden, Platz wechseln“. cf. *bundar* „rund“.

*duwar* (mid.) „schweres Geräusch“ wie bei einem Erdsturz.  
— *dar, dur* „Knall“. *djēdur* „knallen“. *sendar* „schnarchen“.

*djuwak* „mit gehobenem Arm emporhalten, Segel hoch ziehen“. — *tadjuk* „was heraussteckt, Haarzierat“. *tundjuk* „weisen auf“. 30  
(*tēlundjuk* „Zeigefinger“) *undjuk* „reichen“. *tandjak* „emporstehend“. *tēndjak* „sich steil erhebend“. *lundjak* „sich auf den Zehenspitzen erheben, springen, emporstreben“. (cf. *rēdjuk* „aus kauender Stellung emporspringen“) *gondjak* „weisen auf“.

*djuwak* „einen Hahn zum Kampf aufreizen“. — *adjak* „auf- 35 stacheln, antreiben“.

*gual* „Klopfer“; (mid.) „schlagen, klopfen“. — *gagal* (mid.) „schlagen, klopfen“.

*gajun* „sich hin und her bewegen, baumeln“. — *anggun* 40 „wiegen, wackeln“.

*gauŋ* (men. = *gaung*) „Höhle“. — *djēgong* „Hohlweg, Tal“. 40  
*ganggang* „weit auseinander“, mid. „Öffnung, Riß“. *gēronggang* „hohl, leer“. *ronggang* „weit auseinander stehend“ (Zähne). *rēnggang* „wide separation, leakiness“. 1)

1) Ob das oben (p. 679) erwähnte *gērohong* hierher gehören kann, läßt sich nicht leicht entscheiden, so lange als die Bedeutung des Präfixes *gē-* und

*gajung* „Ausfall, Hieb, Stoß“ (beim Fechten). — *sigung* „mit dem Ellenbogen seitwärts stoßen“. *singung* „seitwärts stoßen, anstoßen“. *agung* „anstoßen“.

*gajor* (mid.) „den Höhepunkt des Wachsens erreicht haben“.   
 5 *tě-* „außergewöhnlich, sehr, all zu“. — *djenggar-djenggur* „groß gewachsen, lang“ (von Kindern). *djagur* „körperlich ungewöhnlich entwickelt“. *bagur* „groß gewachsen“.

*gait* (= *kait*) „Haken an einem Stiel, Bootshaken“. — *senggot* und *engget* (batav.) „mit einem Haken abpflücken“.

10 *těkijak* (mid.) „Nacken“. — *těngkok* und (mid.) *tukok* „Nacken“<sup>1)</sup>.

*kuwak* „auseinander reißen, zerreißen“. *kowak* „auseinander gehen, durchbrochen werden“ (z. B. ein Zaun). *kojak* „(zer-)reißen“. mid. „enthäutet, losgegangen“. (*kělojak* „losgehen“, mid. *kělu-* 15 *jak*)<sup>2)</sup>. *kuhak* (w. s. Wall-Tuuk) „auseinander ziehen“. *kuo* (men.) „gähnen“. — *gělokak*, *gěləkak* „losgehen“. *bukak* „öffnen“. *kěləkak* (mid.) „enthäutet“.

*kěkuwak* (mid.) „Faust“. — *kěkok* (mid.) „Faust“.

*kail-2* (oder *kěkail*) „a sore throat accompanied by pain“ 20 in swallowing“, mid. „sich verschluckt haben“. — *sengkol* „Schwierigkeit des Schluckens“ z. B. infolge eines wunden Halses. *měngkělan* „etwas in der Kehle steckend haben“. *bangkal* „stecken bleiben“. *kě-an* „in der Kehle festsitzen“.

*kaul* (w. s., Wall-Tuuk) „umringen, umzingeln“ (bat. *haol* 25 „umarmen“). — *rungkul* (*rangkul*, jav.?) „umarmen“. *singkil* „umgürten“, mid. „Halskette“. *bukol* „kraus“ (Bart). *ikal* „kraus“. —

des *l*-Infixes noch nicht klar erkannt ist; bemerkenswert ist wenigstens die Übereinstimmung von *gěrohong* mit *gěronggang*. *ronggang* und *rěnggang* werden Komposita der Wurzelformen von *raung* und *gauing* sein; diese Komposition von bedeutungsgleichen Wurzeln ist übrigens ein mit der Iteration als stammbildendem Mittel ganz paralleler Vorgang.

1) Schwierig ist das Verhältnis von *těkijak* zu dem bedeutungsgleichen *kětijak* (mid.); eine Metathesis von *k* und *t* anzunehmen ist schwerlich berechtigt, sondern es liegen wahrscheinlich die beiden Wurzeln \**kěk* und \**těk* vor — letztere auch in dem mit *kětijak* bis auf das *i*-Element übereinstimmenden malg. *katokě* „Nacken“; vgl. noch čam *takney*, *takuo'y*, *takuci*, *takuci* „cou“, radj *kekuci* (bei Aymonier-Cabaton). Durch Komposition von Wurzelformen dieser Stämme könnten *těkijak*, *tukok* und *těngkok* sich nun wohl erklären lassen; das erste Element von *kětijak* dagegen kann die in *balikat* „Schulterblatt“ vorliegende Wurzel \**kət* enthalten; andererseits ist aber auch ganz wohl möglich, daß *tě(ng)*-, *tu*- und *kě*- Präfixe sind. — Noch andere verwandte aber auch unklare Bildungen zählt Marre, Aperçu p. 96 (Separatabz. p. 42) auf. — Für beide Wurzeln vermute ich als ursprüngliche Bedeutung „das Hintere“; vgl. čam *kuo'k*, *lakuk*, *lakuuk*, *likuk* und *tauuk*, alle mit der Bedeutung „hinten“ oder „Rücken“.

2) Die Zugehörigkeit von *kělojak*, *kělujak* zu dieser Sippe ist nicht ganz sicher, weil es auch eine Wurzel \**lək* mit derselben Bedeutung zu geben scheint, vgl. *lělək* „losgehen, abfallen“. *lokat* und *longkat* „losgehen“; es wäre aber hier — wie auch in vielen anderen Fällen — möglich, daß eine Rückbildung von den Formen mit *l*-Infix aus vorläge.

*kulit* „das Umhüllende“ (auch „praeputium“). *kulup* „um einen Zylinder aufgerollt“ (in der Bedeutung „unbeschnitten“ ist es nach Wilk. Lehnwort aus dem arab.). *kuliling* (*kēliling*) „umgebend, um herum“ (cf. bat. *huling* „Haut, Fell“<sup>1)</sup>). *bēkilong* (mid.) „Ring an Büffelhörnern; in der Luft kreisen (von Vögeln)“. *kelok* und *kalok* „Spiralornament“.

*kail* „Fischhaken“. — *dongkol*, *dēngkol*, *dengkol*, *sengkol* „krumm, gebogen“ (Büffelhörner). *kokol* (*kukul*) „krumm, gebogen, kauernd“.

*kuwal-2* „sich über etwas erhebend in Bewegung sein“ (wie 10 z. B. der Kopf eines Schwimmers). — *tēmbakul* „Name eines Fisches, der mit dem Kopf über Wasser schwimmt“. — Hierher gehört wohl *kawul* (batav., wohl aus dem sund. entlehnt) „Zündschwamm an Bäumen“. — *bongkol* „Knoten, Buckel“. *bēngkil* „erhaben“ (wie eine Geschulst). *dengkel* „Blasen, Geschwüre am Fuß“. 15

*kuwal* „sich hin und her bewegen, schaukeln“. *kijal* „sich angestrengt bewegen“. -2 „sich krampfhaft bewegen“. — *kekel* (*kikil*) „schütteln“ beim Lachen. (?) *dongkol-2* „a convulsive disease, in children“ (Wilk., anders Wall-Tuuk). *kilir* „einen Gegenstand auf einem anderen hin und her bewegen“, mid. = *kilor* „(Messer) 20 schleifen“.

*kuwil* „mit einem Hebel heben“. — *ungkil* „mit einem Hebel heben“. *tjungkil* „mit einem spitzen Gegenstand etwas entfernen, indem man es von unten herausbricht; herauskratzen“. *dongkel* (batav.) „Brechtstange, Kuhfuß“. 25

*kēkawang* (mid.) „hin und her bewegen“. *kuwang-kuwit* „to move a finger backwards and forwards on its joint“. — *ungkang-ungkit* „see-saw motion“. *ankong-2* „baumeln“.

*sēngkuwang* „Gurgel, Kehle“. — *rukung* „Gurgel“. (*kē-*) -an „Kehle“. *rēngkong*, (*kē-rongkong*) „Schlund, Kehle“. 30

*kait* (= *gait*) „Haken an einem Stiel, Bootshaken“. *tē-* (mid.) „an etwas hängen bleiben“. *kaut* „mit den Händen oder Armen zusammenscharren“ (vgl. sund. *kaod* „Harke mit krummen Zähnen“). — *sangkut* „Haken, hängen bleiben“. *kokot*, *kukut* „hakenartig gebogen, krumm“. *mēng-* „mit den Fingern zusammenharken“. 35 *kērekut* „durch Krankheit gekrümmt (Arm); durch Hitze gekrümmt (Papier u. ä.)“. *kērokot* (*kērukut*) „zerknittert“. *kēreket* „ganz geschlossen“ (Hand), „zerknittert“. *tjukit* „Gabel“. *djangkit* „mit Dornen gestochen, durchbohrt; hängen bleiben“. *djēngkit* „aufwärts gebogen“. *sikat* „Egge, Kamm; harken, kämmen“. *djongkat* „schräg 40 emporstehen“.

*kujat* (mid.) „losgegangen“. — *lokat* „los-, abgehen“.

*kawit* „Verwandschaft“. — *suku-sakat* „Familie“ (im weitesten Sinne).

1) Dieser Fall von Komposition zweier Wurzelformen ist deshalb besonders interessant, weil entsprechende Formen auch im austro-as. mehrfach vorkommen; s. Schmidt, Mon-Khmer-V. p. 151 No. 173.

*këruwat* „Laus“. — *kutu* „Laus“.

*lujuh* „schläfrig“. *djêluwih* „schwindelig, verwirrt“. — *lêlah* „matt, müde, kurzatmig“. *kêloh* und *loh* „außer Atem sein“.

*lawah* „großer Zwischenraum; ungehindert, frei, weit (Blick)“.

5 — *djêlah* „deutlich, sichtbar, ungehindert (Blick)“. *sêrêlah* „sichtbar, durch nichts verdunkelt“. vgl. *tjêlah* „Zwischenraum“. *bêlah* „spalten“ usw.

*luwih* „der letzte im Wettlauf, am entferntesten vom Ziel“.

— *leleh*, mid. *lilih* „langsam fließen oder laufen“. mid. auch  
10 „langsam, träge: viel Zeit zu etwas gebrauchen“. *tjêleh* „träge“.

*lijuk* (*lijok*) „den Körper biegen und winden, sich hin und her bewegen, schwanken“. — *kolak-kalek* „hin und her schlagen, wackeln“. *djalak* „wackeln, wanken“. vgl. noch *kêlek* „den Oberkörper biegen, seitwärts bewegen“ (z. B. um etwas auszuweichen).

15 *ilak* „ausweichen“. *kalok, kelok* „Schlangenlinie“. (*ê*)*lok* „Krümmung eines Kris“. *têlok* „Krümmung der Küstenlinie, Bucht“, *kalok* „Hakenform, Haken“. *kêlok* „Bogen, krumme Linie“. *kêlok-kêlek* „Ausflüchte suchen“.

*pê(r)lahan* „langsam“. *laun* „lange Dauer, langwierig“ (sund.

20 auch „langsam, sachte“). — *alun* „langsam, träge“. *landjut* „langwierig“. *landjur* „dauernd“. *lambat* „langwierig“ (*lambat-lauun* „langsam“). *lêmbam* „träge, langsam“. vgl. *landjar, landjong, londjong, landong* „lang“.

*lain* „anderer, anders“. *lajan* „zur Seite stehen, behülflich  
25 sein“ (sund. „beisammen, zusammen gehen“). *lawan* „Gegenpartei (im Gespräch), Gegner“ (sund. „zu etwas gehörig, Genosse, Ehehälfte“)<sup>1)</sup>. — Wohl zu *salin* „wechseln“ (besonders Kleider), „tauschen, übersetzen“.

*lijang-lijut* „taumeln“, *ge-* „sich winden“ (wie eine Schlange),

30 *kê-* (mid.) „sich krampfhaft krümmen und winden“<sup>2)</sup>. *lajong* mid. „horizontale Bewegung der Hand hin und her über dem Weihrauch, hin und her fliegen“. — *geleng* „den Kopf schütteln“.

*lenggang* „schaukeln“. *lenggok* „hin und her bewegen, schaukeln“.

*luwang* „nachlassen, pausieren“, men. „Raum, freier Platz“.

35 — *sêlang* und *lang* „Zwischenraum, Pause“. *lenggang* „Pause“<sup>3)</sup>. *kêluwang* „fliegender Hund“. — *kalung* „eine dem *kêluwang* ähnliche Fledermaus“.

*lajur* „über Feuer sengen, brennen, rösten“. — *sêlar* „mit

glühendem Eisen sengen, brandmarken“. *tjêlor* „in heißer Flüssig-  
40 keit brühen“.

*lewar* „in Menge, in Haufen fliegen oder laufen“. — *bêlar* „to creep everywhere in great numbers, as ants“ (Wilk.).

1) sund. und sonst *lijan* = mal. *lain*. Man vgl. noch *àm lin* „union, unir, joindre, rapprocher“, usw.

2) Vgl. hierzu *gajang* (p. 680) und *kêkawang*; ferner die Fußnote 2 p. 690.

3) Die Wurzel ist vielleicht identisch mit der oben (p. 678) erörterten, mit der Bedeutung „Hohlheit, Loch“.

*lijas* „invulnerability by causing the enemy's weapons to miss their mark“. *pě-* „Zaubermittel gegen Projektile“. — *kēlis* „einem Schlag ausweichen“.

*lawas* und *luwas* „frei, ungehindert, weit, geräumig, offen“. — *lus* „frei, ungehindert“. *bang(ē)las* „ungehindert, frei, weit, leer“. <sup>5</sup> *bēlus* „frei, ungehindert, lose“. *bulus* „kahl, ohne Äste oder Blätter, kinderlos“.

*lijat* „lehmig, zähe, biegsam“. *lijut* „zähe, lederartig (Speisen), schlüpfrig“. (*lijat-lijut* „sich biegen ohne zu brechen, sich winden“). *lujut* „sich herabbeugen“ (Zweige, durch das Gewicht der Früchte). <sup>10</sup> — *sēlut* „zäher Schmutz“. *pulut* „klebrig, Gummi“. *bilut* „sich biegen“. cf. *bēlit* „Windungen einer Schlange“.

*lewat* „Eile, Hast“. — *kulut* (w. s.) „eilig“, mid. „verworren“ (Haar). *golot* „eilsam verrichten“.

*muwah* (men.) „nadrukswoordje“. — *mah* und *moh* = <sup>15</sup> *muwah* (men.).

*tijak-mijak* „zwitschern, wimmern“. — *kēmak-kēmik* „kichern, mit sich selbst plaudern“. *memek* „wimmern, weinen“.

*nijjah* (men.) „weg, verloren“. — (*ē*)*njah* „fort, weg, Verlassen“ (*mēng-kan* „weg jagen“), men. = *nijjah*. Dazu wohl <sup>20</sup> *sijuh* „Ausruf womit man Tiere verscheucht“.

*nijjur* „Kokos“. — *anjur* „Kokospalme“.

*ngijot* (mid.) „Bauchreißen“. — *rēngut* „Zucken, Krampf“. *rēngat* „Bauchgrimmen“.

*pauh* „Lende, Schenkel, Viertel“. — *paha* „Schenkel, Lende, <sup>25</sup> Schinken, Viertel“.

*pawah* „Sold, Lohn“. — *upah* „Lohn, Kaufpreis“. *tēmpah* „Geld an die Hand geben“.

*puwih* „zerbröckeln, zerfallen“. — *rapoh* „spröde, zerbrechlich, bröckelig“. *rapih* „bröckelig, Krume“. *rēpeh* „zerbrechen, bröckeln“. <sup>30</sup> *puhi* „leicht zerfallend“, (*rēput-*) = (*rēput-*) *pēhui* (Kedah, *rēput-rēpui* Riau.<sup>1)</sup>

*paok* (mid.) „Teich, Reservoir, wo Wasser für Reisende auf-  
gesammelt wird“. — *lopak* „Vertiefung in der Erde, wo Wasser  
stehen bleibt, Pfuhl“. <sup>35</sup>

*tēmpojak* „breiartige Masse von eingesalzenem Durian-Fleisch“.

*tēmpujak* (mid.) „saurer Brei von Durian“. — *tēmpok* „in Zucker gekochte Früchte, bes. Durian“. *tompek* „Brei aus Sago“.

*pijal* „Kamm oder Kehlläppchen eines Hahnes“. *pajlan*

1) *pēhui* ist schwer verständlich; man könnte sich denken, daß es sowohl das *h-* als das *w-* Infix enthielte, und das auslautende *-h* dissimilatorisch geschwunden wäre; zwei aufeinanderfolgende *h* in einem Wort kenne ich nur in der Interjektion *hoh*. Es kann aber auch von *puhi* aus gebildet sein, wobei die Form des Infixes (*-ē-*) dieselbe wie in *gērēhak* wäre; vgl. *kēwik* (p. 680); *-ēh-*, *-ēj-* und *-ēw-* kommen im jav. häufiger vor, und sind wohl mit *sund. -ōh-*, *-ōj-*, *-ōw-* identisch.

(mid.)<sup>1)</sup> selbe Bedeutung. — *gěmpul* „klumpig, Auswuchs“. *ampul* „schwellen“.

*pohon* (*puhun*) „Pflanze, Baum, Stamm“; Numerativum für Bäume und alle Stengelgewächse. — *rumpun* „Stengel, Halm“; Numerativum für „individual plants“, wie Gräser u. a.

*pohon* „inständig bitten, um Urlaub bitten, höflich Abschied nehmen“. — *ampun* „Vergebung, Gnade“. vgl. *pinta(k)* „bitten“.

*pain* und *pahing* (mid.) „Weisheitszahn, Stoßzahn“. — *pinggah* (mid.) „Zähne wechseln“. *ompong* (bata v.) „zahnlos“. — *těmpijar* „auseinander stoben“. — *lampar* „ausgebreitet, sich verbreiten“. (*h*)*ampar* „ausbreiten“.

*pahat* „Meissel“. — *puput* (bata v. und men.) „Brecheisen“.

*pahut* und *paut* „fest anfassen, festhalten, an sich ziehen; fest eingeklemmt“. *kěpijat* „ausgepreßte Kokosnuß“. — *djěmput* und *djuput* „zwischen dem Daumen und einem anderen Finger fassen, wegnehmen“. *sěpūt* „kneifen, eingeengt; Zange“. *kěpūt* „zwischen Arm und Seite klemmen, tragen“. *sěmpūt* „eingeengt“. *děmpet* „fest aneinander gedrückt“. *ěmpet* (*impūt*) „aneinander drücken“. *děmpat* „dicht aneinander“ *pipūt* (bata v.) „Gerät zum Auspressen von Kokosnüssen“.

*pijut* „Enkels Enkel“. *pijut-pijat* „ferner Nachkomme“. — *mumpat* (bata v.) „Neffe vierten Grades“. *ěmpat* „vier“.

*rajah* „rauben, plündern, verführen“. — *djarah* „rauben, plündern“.

*rijo h* (mid.) „Mühe, Last, Sorge; mühsam“. *raja h* „altersschwach“. — *kěreh* „mühsam“, mid. „ermüdet, geschwächt, schlaff“. *djěreh* „Mühseligkeit, schwierige Lage; mutlos“. *pěreh* „erschöpft“. *ruwah* „auswerfen, aus-, übergießen“. — *tjorah* (*tjurah*) „ausgießen, ausschütten“. *tjuroh* (mid.) begießen“. *tjěrah* (*pěruh*) „starker Durchfall“.

*rijak* (bata v. *rěak*) „Schleim, Speichel“. *gě-* „aufhusten“. *gěřěhak* „Schleim aufhusten“<sup>2)</sup>. — *sěrak* „Schleim in Hals und Brust“.

*rojak* „größer werden“ (Wunde, Geschwür). *ruwak* „sich verbreiten, größer werden, sich mehren“. — *parik* „(Feuer) schüren“. *tarak* „ausdehnen“. *marak* „aufflammen, schüren“.

*rawak* „schinden“. — *urak* „lösen, mausern, Haut wechseln“.

*měrijam*, *měrijam*<sup>3)</sup> „grobes Geschütz, Kanone“. — Gehört gewiß zu den Geräuschbezeichnungen *rum*, *ram* usw.

1) Eigentümliche Form (*pajl-am*), die jedoch nicht für \**pailan* verschrieben zu sein scheint — es steht zwischen *pajan* und *pajoe*; ob es falsch gehört ist?

2) Über *gěřěhak* siehe die Fußnote p. 693. — Die im bata v. bisweilen vorkommenden Formen mit -ea- und entspr. -eo- (*krěot*) sind schwerlich echt mal.; wahrscheinlich sind sie aus -ija-, -iju- hervorgegangen.

3) Formen wie *mě-rjam* sind im mal. selten (ich kenne noch *kopjor*, vielleicht gibt es noch einige); zu vergleichen ist *kěwik*, *gěřěhak* (Fußnote p. 693) und vor allem *lěrwang* (men. *biruwang*) „der Malajenbär“. Das



*měreeng* „mager“<sup>1)</sup>. — *arung* „schlank, schwächig“, vgl. *rangkau* (mid.) „lang und schlank“. *rangui* (men.) „leidend, siechend“. *ranggieng* (men.) „mager“. — Vielleicht hierzu (*mě-*) *rijang* „fieberhaft“. *gěring* „Krankheit“, mid. „fieberhaft“.

*rewang* „gieren“ (Schiff). — *serong* „schief, von der graden Richtung abweichend“. *sereng* (men.) „abweichen, von der Richtung abgehen“. *berong* „schief, falsch gerichtet“ (Geschütz).

*běruwang tuqu* (mid.) „Totenbahre“. — (*bě-*) *larong* „Sarg, Totenbahre“. *lerang* „(Toten-)Bahre“.

*rajap* (mid.) „Menge, viel“. *ngěrijap* „wimmeln“. — *kirap* „dicht heisammen, Häufigkeit“. *larap* „multiplicity“.

*sajih* (mid.) „versorgen, behüten, großziehen“. — *asoh* „pflegen, warten, großziehen“. *pěng-* „Kinderwärterin“. cf. *usah* „behutsam, Acht geben“.

*sijah* „herumtoben“. — *rusoh* „Getobe, Gerasch“. *mě-* „üble Laune bekunden“. *rěsah* „übel gelaunt, aufgeregt“. *lisah* (*bě-* und *gě-*) „unruhig, aufgeregt“<sup>2)</sup>. *kěloh-kěsah* „ungeduldig, aufgeregt“.

*sawah* „bewässertes, unter Wasser gesetztes Feld“. — *basah* „naß, mit Feuchtigkeit getränkt“. *basoh* „waschen“.

*sauk* „seufzen“. — *kěsak* „tief atmen, seufzen“. *esak* „schluchzen“.

*sijal* „Unheil bekundend, ominös, unglücklich, nicht erfolgreich“. *suwil* „widerwärtig, Drangsal bringend“. *sewal* „Unglück; ominös“. — *sěsal* „Leidwesen, Verdruß“. *kěsal* „Ärger, Kummer, Überdruß“.

*sahing* (w. s. Wall-Tuuk) „Verschiedenheit, verschiedene Arten von“. — *masing* „einzeln, jeder für sich“.

*sawang* „Seichte“. — *gusung* und *busung* „Sandbank“ (im Wasser), vgl. *suwang* „Bergsattel“.

(?) *sawong* (jav. *suwung*) „wüst, leer“. — *kosong* „leer“.

*suwap* „Bissen; einen Bissen vorhalten, in den Mund stecken“.

— *susop* (mid.) „schlürfen, küssen“.

*sijar: papan* — „oberste Planke der Schiffseite“. — *pasir, pěsisir* „Seestrand“. *susur* „Saum“.

*sijar* (mid.) „Cikade“. — *gasir* (batav.; men. *gasie*) „Grillenart“. Gehört zu *sir, sar, sur*, Bezeichnungen zischender Geräusche, usw.

*tuwah* „Glück, Segen, Gedeihen“. — Wahrscheinlich ist hiermit zu verbinden *tuhan* „Gottheit, Gott“; die regelmäßige Schreibung

Wort gehört vielleicht zu *ruwang* „Höhle“. Häufiger sind sie im ajav., aber es fragt sich, ob sie von den *tja*-Formen ursprünglich verschieden sind. — *pětěrum* und *těrum* sind wohl entlehnt („Patrone“), und letzteres aus ersterem hervorgegangen, indem *pě-* als das gewöhnliche Präfix gefaßt wurde.

1) Auch diese Form dürfte schwerlich echt mal. sein, obwohl sie nicht als entlehnt bezeichnet ist; einige ähnliche Formen kennt das men., ihre Entstehung ist nicht sicher bekannt.

2) Vgl. mid. *bělis* „lärmen, rasen“ mit *bělisah*; letzteres aus \**bělis* + *sah*?

dieses Wortes mit *-h-* macht es unwahrscheinlich, daß es zu *tuwan* „Herr“ gehört, wie gewöhnlich angenommen wird. Man vergleiche noch *men. ba-*, gebraucht von Amuletten, die dem Besitzer Glück, anderen Unheil bringen, und die Formen der verwandten Sprachen, z. B. *bat. mortuwa* u. a. „heilig sein“. Weiter ist damit vielleicht zu verbinden:

*tajuh* „durch Träume zu erfahren suchen, ob ein Wunsch erfüllt werden wird“. — *tēlah* „voraussagen“. *tēlatah*<sup>1)</sup> „Zeichen was einer zu tun beabsichtigt, ob einer schuldig ist“. Vgl. *tēluh* 10 „Zauber“ (j. a. v. „unheilbringender Geist“).

*tawak* „kupferner Kübel zum Draufschlagen, Art von *gong*“. — *kētok*, ein ähnliches Instrument; zu den Geräuschbezeichnungen, *tak, tik, tuk, tok* usw. *tukul* „schlagen“.

*tuwal* „Klotz, Block, kurz geschnittener Ast“. — *sintul* „kurz 15 und dick“. *sintal* „dick“. *kuntul* „stumpf“.

*tajang* „in der Hand halten“. — *tatang, tenting* „in der Hand tragen“. *tating* „mit ausgestrecktem Arm in der Hand halten“. *tangan* „Hand, Arm, Ärmel“. *tangkap* „greifen, fassen“. *tungkai* „Bein, Pfote“.

20 *tijang* „senkrechte Stütze, Säule, Mast“. — *batang* „Stamm, Stock, Stiel“. *tangkai* „Stengel, Stiel“. *tongkat* „Stütze, Stab“. *tunggul* „Stamm ohne Zweige“. *tongga* (men.) „Pfahl, Pfosten“. *tanggang* „stützen“<sup>2)</sup>.

*tijung* „gracula religiosa“ (ein schwarzer Vogel mit gelben 25 Hautlappen an den Ohren, Wall-Tuuk). — *sunting* „einen Schmuckgegenstand (Blume u. ä) hinter dem Ohr tragen“. Vgl. *tjēntong* „Schopf“ einiger Vögel. *tjētjintong* „Haarlocken an der Stirn, Flechte“.

*tijup* und *tijēp* (mid.) „blasen (auch auf Instrumenten), 30 wehen“. — *lētup* „Blasinstrument“, dazu *bat. ultop*, *gajo lētōp*, j. a. v. *tuhup* usw. „Blasrohr“, ferner die Geräuschbezeichnungen *tup, lētup* usw.

*tawar* (mid.) „Pocken“. — *tjatar* „Pocken“, *men. „Narbe*,

1) *tēlatah* wohl < \**tēlah-tah*; die Form der Iteration ist nicht selten, z. B. *bat. tarok-tok* „die Stelle in der Brust, wo das Herz klopft“ zu *tak, tik, tuk, kētok* usw.; *sund. tērēngtēng* „schnell laufen“; *tēng* und *tung-tēng* „laufen“. *perēkpek* „unausgesetzt schlagen“, *pek* „schlagen, hacken, hauen“ (*pekprek* „zerschlagen“). *terēptep* und *tep* „brennenden Schmerz empfinden“. Im mal. findet man solche Bildungen nicht so leicht, weil die weitgehenden Konsonantenassimilationen sie wenig durchsichtig gemacht haben; z. B. *lērumbong* (mid.) und *bumbong* (mid.) „Bambusdose für künstliche Hahnenspornen“. — Als eine Bildung dieser Art fasse ich j. a. v. *djaridji* zu *djari* „Finger“, das Brandstetter, Prodomus, p. 38 nicht zu erklären weiß; es gehört zu *tudju* „weisen auf“, vgl. d. a. j. *tundjok* „Finger“, mal. *tēlundjuk* „Zeigefinger“ neben mal. *tundjuk* „zeigen, weisen auf“. Weiteres Material bei Brandstetter.

2) Schmidt: Mon-Khmer-V., p. 132, No. 51 behandelt *batang* und *tangan* als von einer Wurzel gebildet, vielleicht mit Recht. Dann gehören auch *tajang* und *tijang* zusammen.

Fleck“. *djuntur* „geschwollen“ (bata v. *djontor* „Ausschlag“). *botor* „Drüse, Geschwür“. *butir* „Korn“, men. *butië* „Warze“.

*tuwis* „mit einem Hebebaum voneinander stoßen“. *tuwas* „Hebebaum“. — *putus* „abbrechen“. *tetas* „losbrechen, auseinander reißen“. *betas* „aufgerissen, auseinander gegangen“. *retas* „aufgehen, reißen“. *gentas* „abbrechen, abpflücken“. *rentas* und *runtas* „zerreißen“.

*kětuwat* „Warze“. — *bintit* und *bintat* „kleine Schwellung, Bläschen, Mückenstich“. *untut* „Schwellung am Bein“, vgl. *kělentit* „clitoris“ neben *kětot* (mid.) „part. pud. fem.“.

*tjawak* „Grübchen“ am Körper. — *rětjak* (*tjě-*) „Pockennarben“. *bětjak* „pockennarbig“.

*tjiap* „Quantum, das man mit Daumen und Zeigefinger umspannt“. — *tjap* = *tjiap* vgl. *tjapai* „mit der Hand fassen“. *tjipai* „greifen, fassen“; anderseits: *tjubit* „Griff mit Daumen und einem anderen Finger“. *tjobek* „kleine Masse mit zwei Fingern aufgenommen“.

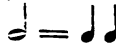
*tjawis* „bereit, fertig“. — *bětjus* (bata v.), *engga-* „nicht in Ordnung, nicht gut“.




## Die biblisch-hebräische Metrik.

Vortrag, gehalten auf dem XV. Internationalen Orientalistenkongreß  
in Kopenhagen (17. Aug. 1908).

Von

Prof. Dr. P. Nivard Schlögl.

Obwohl ich bereits im Mai 1905 in einer der besten belletristischen Zeitschriften, der „Gottesminne“, die Hauptergebnisse meiner neuesten Untersuchungen über die biblische Metrik veröffentlicht habe, sind diese leider — soviel ich weiß — von den fachmännischen Kreisen unbeachtet geblieben. Jeden Tag fast erscheint eine neue Schrift, die vom hebräischen Metrum redet, ohne eigentlich zu sagen, worin es bestehe und was sein Wesen ausmache. Daher kommt es denn auch, daß die Verwirrung immer größer wird; spricht man doch vom Metrum der Psalmen, vom Metrum des Jesaja usw. usw., als  
 10 ob jedes poetische Buch ein eigenes Metrum hätte. Wenn jemand von der Metrik Schiller's, Goethe's usw. oder gar von der Metrik einer einzelnen Ballade Schiller's oder Goethe's sprechen wollte, würde er gewiß nur verlacht. So gibt es im Hebräischen nur eine Metrik, welche allen poetischen Büchern der hebräischen  
 15 Bibel gemeinsam ist. Der beste Beweis dafür ist das Resultat meiner soeben angestellten Untersuchung sämtlicher poetischen Bücher und aller in den prosaischen Büchern enthaltenen Lieder und Verse. Ich ging von einer textkritisch sehr gut erhaltenen Stelle des Propheten Jesaja aus. Um nicht irre zu gehen, ließ ich  
 20 alle bisherigen Theorien über das hebräische Metrum unberücksichtigt und untersuchte im masoretischen Texte die Beziehung zwischen der Zahl und Quantität der Silben einer- und dem Wortakzent andererseits, um so die Regeln für den metrischen Akzent zu erforschen. Zu diesem Zwecke bezeichnete ich eine  
 25 Silbe, bestehend aus Konsonant + kurzer Vokal, als leichte (·) und eine Silbe, bestehend aus Konsonant + kurzer Vokal + Konsonant oder Konsonant + langer Vokal, als schwere (—). Hier möchte ich bemerken, was auch Sievers längst betont hat, daß es sich in der Metrik nicht wie bei der Musik um rationale, sondern  
 30 um irrationale Zeiten handelt. Während also in der Musik 

ist, entspricht die metrische Länge, wenn man die Kürze als  umschreibt, etwa , d. i. . Zählt man mit Grimme Konsonanten und kurze Vokale als einmorig und lange Vokale als zweimorig, dann ist wirklich die schwere Silbe gleich anderthalb leichten.

Außer diesen beiden Arten von einfachen Silben gibt es <sup>5</sup> im Hebräischen noch zwei Arten zusammengesetzter Silben (Doppelsilben), nämlich 1. die sogenannte geschlossene Silbe mit langem Vokal, welche nur am Wortende vorkommt und eigentlich aus einer schweren und einer leichten Silbe besteht, nur daß letztere ihren Vokal schließlich ganz abgeworfen hat, wofür der <sup>10</sup> Vokal der ersteren noch mehr gedehnt wird, die einzige Zerdehnung, welche dem Wesen der hebräischen Sprache entspricht (gegen Sievers, der die Zerdehnung willkürlich anwendet), z. B. יוֹם *jō-o-m* (für *jau-mu*); עָם *'ā-a-m* (für *'ā-mu*, entstanden aus *'im-mu*), מָוֹת *mō-o-th* (für *mau-thu*). Während in diesen Beispielen der Vokal <sup>15</sup> der ersten offenen Silbe zerdehnt wird, weisen die Dual- und die zerdehnten Segolatformen einen Hilfsvokal nach der geschlossenen ersten Silbe auf, z. B. רָגַלִּים *räg-laj-im* (für *räg-laj-mu*), מַלְאֲכֵי *mäl-ä-kh* (für *mal-ku*), מָוֶת *mav-e-th* (für *mau-thu*), סֵפֶר *sef-e-r* (für *sif-ru*), כּוֹדֶשׁ *kod-e-š* (für *kud-šu*); 2. die durch das so- <sup>20</sup> genannte Schwa medium geschlossene Silbe, welche eigentlich aus zwei ganz leichten (flüchtigen) Silben, nämlich aus einem doppelten Schwa mobile besteht. Während das zweite Schwa fast ganz geschwunden ist (doch beachte das Fehlen des Dageš lene bei בְּנִדְכָּסָה), ist dafür das erstere zum Vollvokal geworden; z. B. <sup>25</sup> קָטְלִי für קָטְלִי und חֲקֵמִי für חֲקֵמִי.

Um aber die einfachen, leichten und schweren Silben richtig zu unterscheiden, muß man über die Quantität der Vokale im Klaren sein. In dieser Beziehung haben die hebräischen Grammatiker des Mittelalters eine große Verwirrung angerichtet, indem sie <sup>30</sup> Kames für langes *a*, Pathach für kurzes *a*, Šere für langes *e*, Segol für kurzes *e* und Cholem für langes *o* erklärten und die Regel aufstellten, daß jede offene Silbe langen Vokal habe. Diese Regel ist aber ganz falsch; alle genannten Vokale können bald lang, bald kurz sein. Denn die hebräischen Vokalzeichen be- <sup>35</sup> zeichnen nicht so sehr die Quantität als vielmehr die Qualität, die Klangfarbe. Dies hat längst Grimme in seiner hebr. Akzent- und Vokallehre nachgewiesen. Man komme daher ja nicht mehr mit dem Einwande, daß uns die Aussprache des Hebräischen nicht hinlänglich bekannt ist. Nicht die Qualität, sondern die Quantität <sup>40</sup> ist für die Metrik entscheidend. Ob nun die Vokale kurz oder lang sind, muß in jedem einzelnen Falle die Wortbildungs- oder Flexionslehre angeben. Betreffs der Wortbildung betrachtet man am besten die zugrundeliegende Form im Arabischen oder im Assyrischen, nur hat man zu beachten, daß der hebräische Wort- <sup>45</sup>

akzent in der Endsilbe des Nomens den Vokal dehnt und seine Klangfarbe ändert (vgl. מִשְׁכָּב und מִשְׁכָּב, וַיֵּץ und וַיֵּץ, רֵב und רֵב usw. usw.), während dies in der geschlossenen Endsilbe der Verbalformen nicht der Fall ist. So z. B. enthält קָטַל nicht zwei schwere (ˈ-), sondern eine offene leichte (ק) und eine geschlossene (schwere) Silbe (טַ) also: ˈ-~; קָטַל־הֵאָחֵז enthält nicht zwei schwere und eine leichte, sondern zwei leichte (ק und ט) und eine (durch Ersatzdehnung) schwere Silbe (הֵאָחֵז für הֵאָחֵז), also: ˈ-~~; ferner enthält קָטַל scheinbar nur zwei Silben (eine offene und eine zusammengesetzte Silbe der ersten Art), die aber ursprünglich drei waren (ˈ-ˈ-), wie das arabische *katilu(n)* und das assyrische *kašidu(m)* zeigen. Da die Endsilbe den Vokal abgeworfen hat, wird der Vokal *e* durch die Macht des Akzents lang und zerdehnt (-*te-e-l*). Für die Prosodie ist die Silbe aber als Doppelsilbe (schwer + leicht) zu rechnen. Ebenso ist in קָטַל־הֵאָחֵז die scheinbar durch Schwa medium geschlossene Silbe טָק als doppelte leichte (~-) zu rechnen. Bei den Verbalformen, d. h. bei den konjugierten Formen ist die geschlossene Endsilbe außer Hiphil ind. perf. (הִקְטִיל) und imperf. (הִקְטִיל־) usw. immer nur eine einfache schwere Silbe mit kurzem Vokal (vgl. den arab. Jussiv *jak-til*). Mag man also *jiktöl* mit oder ohne ו schreiben, mit Cholem oder Kameš chatuf oder Chatef Kameš punktieren, der *o*-Vokal ist stets kurz. Ferner darf man sich weder durch die scriptio plena noch durch die scriptio defectiva irre machen lassen; so z. B. ist *i* in קָטַל־הֵאָחֵז kurz, das 1. *u* in קָטַל־הֵאָחֵז lang. קָטַל־ oder קָטַל־ als Suffix der 2. pers. sing. ist eine leichte Silbe, da ה nicht organisch, sondern Zeichen des Wortendes ist. Ähnlich ist Kameš, Šere und Cholem in den zweisilbigen Segolatformen und den von solchen gebildeten Pluralformen nicht langer Vokal. Bei diesen ist wieder auf die entsprechende arabische oder assyrische Grundform zu sehen. מִקְנֵה, מִקְנֵה, מִקְנֵה sind bei Pänultimabetonung als schwer + leicht (~ˈ-), bei Ultimabetonung als leicht + schwer (ˈ-~) zu rechnen; bei diesen Formen schwankt nämlich die Betonung. Im ersten Falle liegen Formen wie *malku*, *mauthu*, *sifru*, *kudšu* zu grunde; im zweiten Falle die Form קָטַל (wobei Schwa aus verschiedenen Vokalen entstanden sein kann), von der auch gewöhnlich der Plural gebildet wird. Bei den Femininpluralformen (der Segolata wie der anderen Formen) ist der Vokal der vorletzten Silbe kurz, z. B. קָטַל in מִשְׁכָּבֹת, קָטַל in מִשְׁכָּבֹת, קָטַל in מִשְׁכָּבֹת. Übrigens möchte ich betreffs der Segolatformen bemerken: wie immer man sie ausgesprochen und betont haben mag, sie bestehen ursprünglich aus einer schweren und einer leichten Silbe, mögen Origenes und Hieronymus auch אָרַץ mit *ars*, קָרַם mit *qarum*, זָרַח mit *zor* und תָּרַח mit *thas* umschreiben (gegen Zorell, Bibl. Zeitschr. VI, 16).

Die Umschreibung deckt sich nie ganz mit der Aussprache, man vergleiche nur das polnisch-jüdische šölem mit שׁוֹלֵם!

Dies alles vorausgesetzt, muß mit Rücksicht auf die Macht der hebräischen Wort-Akzente als Hauptregel für die Metrik aufgestellt werden: Jeder Hauptton muß auch metrischer Akzent sein, wenn er nicht behindert ist.

Der Hauptton kann nämlich sogar in der Prosa behindert sein, so z. B. הָיָה מֶלֶךְ, אָמַר לוֹ, יְהוָה-אֱלֹהֵינוּ usw. In solchen Fällen tritt regelmäßig die nesigā ein, der Ton weicht zurück. Dasselbe Gesetz gilt umsomehr für die Prosodie, da der Wohlklang in der Poesie noch weit mehr zur Geltung kommt als in der Prosa. Das die Hauptregel einschränkende Gesetz lautet also: Zwei Hebungen (ἄρσεις, Arsen) können nicht unmittelbar aufeinander folgen, sondern es muß wenigstens eine, wenn

auch noch so flüchtige Silbe dazwischen sein, z. B. יוֹם טוֹב (— — —). 15 Natürlich muß man bei der Rezitation zwischen beiden Wörtern eine Pause machen, wie auch in Arndt's Blücherlieder in dem dreiebig gebrauchten „Feldmarschall“. Ist aber die Endsilbe des ersten haupttonigen Wortes offen oder einfach geschlossen, so muß der eine der beiden Akzente weichen, seine Silbe gilt metrisch als 20

nebentonig, z. B. אָמַר אֵל, אָמְרָה אֲנִי, יְהוָה-אֱלֹהֵינוּ usw. Gewöhnlich weicht, wie in der Prosa, der Akzent des vorausgehenden Wortes, in welchem Falle der Nebenton mehr hervortritt. Es kann aber auch der Akzent des folgenden, an erster Silbe betonten Wortes weichen; dies hängt davon ab, auf welchem Worte der Nachdruck 25

liegt; z. B. möchte ich danach Prov. 6, 27 skandieren: יְהוָה-אֱלֹהֵינוּ אֵשׁ בְּחֵיקִי; möglich wäre nämlich auch: יְהוָה-אֱלֹהֵינוּ אֵשׁ בְּחֵיקִי.

Nun ist es hier wieder wichtig, die geschlossenen und offenen Silben zu unterscheiden. Dies ist nicht so leicht, als es beim ersten Anblick scheint. Daß Silben mit quieszierendem ו und י offen sind, ist klar. Daß ו und ה noch als silbenschiließend empfunden wurden, zeigt das pathach furtivum der Masoreten vor ו und ה nach langem heterogenen Vokal sowie das dageš lene und šwa quiescens nach ו, ה vor den Verbalsuffixen, z. B. שְׂמַחְתִּי, בְּנֵהְךָ; vgl. auch die Umschreibung Γομορέα für גְּמֵרָה. Ob aber 30 א immer wirklich quiesziert, ist fraglich; ich habe es bei meiner Untersuchung anfangs angenommen, bin aber schließlich zur entgegengesetzten Ansicht gelangt, da bei Annahme dieser eine große Anzahl von Korrekturen wegfällt, die bei ersterer Annahme nötig wären. So möchte ich z. B. Eccl. 31, 13a als metrisch 40

korrekt ansehen: שׁוֹנֵא רֵעַ עֵין שׁוֹנֵא אֵל; sōnē' ist wie kōtēl zu behandeln (cf. Σειραχ = סֵירָא).

Ferner ist noch die Frage, ob denn nicht auch die geschlossene Endsilbe des Verbums so zu behandeln ist, wie eine Silbe mit Schwa medium, also als doppelte leichte Silbe. Ein Blick auf das arabische *katālā jāktūlū* könnte irreführen. Da ist es für uns ein Glück, daß uns altkananäische Formen überliefert sind, welche uns nicht im Zweifel lassen. So finden sich in den El-Amarna-Briefen kananäische Verbalformen nur ohne Endvokal, z. B. die Perfecta *šakan*, *pašar*, *šapar*, *ištappar*, *kašad* usw. Es ist also die geschlossene Endsilbe des Verbums außer den Hiphilformen als einfache, schwere Silbe zu betrachten.

Wenn es einen wohlklingenden Rhythmus geben soll, kann es nicht gleichgültig sein, wie viele Silben zwischen den einzelnen Hebungen zu sprechen sind; auch kann es nicht gleichgültig sein, ob die in der Senkung stehenden Silben leicht oder schwer sind. In dieser Beziehung habe ich folgende Resultate durch meine genaue Untersuchung aller poetischen Bücher und Stellen der Bibel gewonnen.

1. Es können höchstens vier Silben in der Senkung stehen, und zwar darf davon höchstens eine Silbe schwer sein, z. B. Jes. 1, 24:  $\text{וְיִתְּנָהּ לָנוּ} \quad (^\sim \sim \sim \sim)$ . Wenn die Masoreten hier und in ähnlichen Fällen das Metheg vor dem Schwa mobile setzen, deuten sie an, daß dieses als Silbe zu gelten hat. Ja wenn die erste von vier nebentonigen Silben schwer ist, kann sie Hebung werden; z. B. Prov. 21, 28a  $\text{וְיִתְּנָהּ לָנוּ} \quad (\sim \sim \sim \sim)$ ; ähnlich Job 15, 21a; 20, 16a. Da es viele Verse dieser Art gibt, die ohne diese Annahme um eine Hebung zu wenig hätten, so glaube ich, daß dieses Gesetz allgemein gilt: Ist die erste von vier nebentonigen Silben schwer, so wird sie zur Arsis. Bemerkte sei, daß es nie vier volle Silben in der Senkung gibt; ein Schwa ist regelmäßig darunter, meist sogar zwei. Da das Schwa in der Prosodie wahrscheinlich nicht zu sprechen ist, gibt es also prosodisch eigentlich nur höchstens drei volle Silben in der Senkung. Noch einen Fall gibt es, wo bei vier nebentonigen Silben der Nebenton zur Hebung wird, auch wenn nur eine derselben schwer ist: wenn nämlich am Anfang einer solchen Silbengruppe eine Silbe mit Schwa medium oder kurze offene Silbe + Schwa mobile steht; in diesem Falle bekommt die erste Silbe den metrischen Akzent ähnlich wie in der griechischen und lateinischen Prosodie die erste der beiden Kürzen, die an Stelle der langen betonten Silbe stehen; z. B.  $\text{וְיִתְּנָהּ לָנוּ} \quad (^\sim \sim \sim \sim)$ , cf.  $\sim \sim \sim \sim$ . Natürlich darf nicht unmittelbar eine einfache Silbe als Arsis vorausgehen. Sobald aber unter vier nebentonigen Silben mehr als eine schwere Silbe sich finden, muß jene schwere Silbe Hebung werden,



welche den stärkeren Nebenton trägt; z. B. Jes. 1, 10: קִצְרֵי קָרָם (˘ ˘ ˘ ˘ ˘ ˘).

Von drei nebentonigen Silben muß die mittlere Hebung werden, wenn alle drei schwer sind, z. B. וְהָשִׁיבָהּ (˘ ˘ ˘ ˘). Ist die erste leicht (˘ ˘), bleiben alle drei in der Senkung: 5 יִשְׁכָּן. Ist die dritte leicht, dann muß die erste schwere Silbe Hebung werden, wenn sie nicht behindert ist und den Nebenton trägt, z. B. לֹא יִהְיֶה (˘ ˘ ˘ ˘), בְּמִקְדָּה usw. Doch kann der Dichter in solchem Falle den Nebenton auf die zweite schwere Silbe legen und alle drei in der Senkung lassen: 10 וְיִשְׁכָּן (˘ ˘ ˘ ˘). Ist nur die mittlere der drei nebentonigen Silben leicht, dann wird die erste (schwere) Silbe Hebung, wenn nicht etwa unmittelbar eine einfache Silbe als Hebung vorausgeht, z. B. אֶלֶּלֶךְ (˘ ˘ ˘ ˘). Wenn mehr als eine leichte Silbe vor- 15 handen sind, stehen alle drei Silben in der Senkung.

Eine Gruppe von zwei nebentonigen Silben, mögen sie schwer oder leicht sein, kann nur in der Senkung stehen.

Ob der ersten Hebung ein Auftakt vorausgeht und der letzten eine oder mehrere Senkungen folgen oder nicht, ist für den Rhythmus gleichgültig, wenn man auch den hebräischen Rhythmus 20 mit Sievers am besten als anapästisch bezeichnet.

Dies sind die Hauptregeln für den metrischen Akzent, der also auf dem Wortakzent und der Quantität der Silben beruht, weshalb man in der hebräischen Poesie nicht bloß von einem Rhythmus, sondern mit Recht auch von einem Metrum sprechen 25 kann und muß.

Wenn man diese Regeln auf das Buch Jesaja anwendet, so ergibt sich, daß

|                   |                                                                                 |    |
|-------------------|---------------------------------------------------------------------------------|----|
| von 27 Zweihebern | 25 dem Konsonantenbestand nach im masoretischen Texte unversehrt erhalten sind, | 30 |
| „ 413 Dreihebern  | 329, d. i. 79 <sup>2</sup> / <sub>3</sub> Proz.,                                |    |
| „ 2270 Vierhebern | 1981, d. i. 87 <sup>1</sup> / <sub>3</sub> „                                    |    |
| „ 740 Fünfhebern  | 480, d. i. 64 <sup>1</sup> / <sub>2</sub> „                                     |    |

Am schlechtesten sind also die fünfhebigen Stücke erhalten, weil man das Gehör dafür verlor. Daher kommt es, daß in jüngeren 35 Büchern keine Fünfheber zu finden sind, z. B. im Jesus Sirach. Übrigens möchte ich bemerken, daß die Vierheber beliebig katalektisch sein können, daß sie sogar der Mehrzahl nach nur drei Hebungen aufweisen. Ja, es kommen größere poetische Stücke vor, worin nur ein oder zwei Verse vier Hebungen aufweisen, zugleich 40 aber so beschaffen sind, daß man sie textkritisch nicht korrigieren

zu dürfen scheint. Ich bin daher am Schlusse meiner Untersuchung zur Überzeugung gelangt, daß für das hebräische Ohr Dreieheber und Vierheber eins sind, mag man die Dreieheber als katalektische Vierheber oder umgekehrt die Vierheber als hyperkatalektische Dreieheber erklären; und zwar gelangte ich zu dieser Ansicht, obwohl ich Grimme, der sie längst hegte und lehrte, nicht glauben wollte. Zählt man demgemäß die Dreieheber und Vierheber als eine Versart, dann ergibt sich ein noch weit günstigerer Prozentsatz der metrisch unversehrten Verse. Übrigens ist betreffs Jesaja zu bemerken, daß einige Kapitel, die ich als metrisch rechnete, entweder sehr schlecht erhalten oder besser gar nicht als poetische Stücke zu betrachten sind. So sind einmal unter 15 Fünfhebern nur 5, ein andermal unter 20 nur 8 und unter 13 nur 7 metrisch gut erhalten. Rechnet man diese Kapitel ab, so ergibt sich auch für die gut erhaltenen Fünfheber ein günstigerer Prozentsatz.

Ähnlich ist das Ergebnis der Untersuchung bei allen übrigen Büchern. Bei den Psalmen sind von 783 Fünfhebern 500 metrisch unversehrt, d. i.  $64\frac{2}{3}$  Proz. Von 3249 Vierhebern, die katalektisch sein können, 3103 metrisch richtig, also  $95\frac{1}{2}$  Proz. Wenn man annimmt, daß die Psalmen 12, 14, 19, 41 nur akatalektische Vierheber enthalten, sind von 54 Versen 38 metrisch richtig, also  $70\frac{1}{3}$  Proz. Ebenso habe ich bei der Untersuchung die Psalmen 117, 118, 120, 127, 132, 135, 136, 138, 139, 142—144, 147—150 als rein dreiebig angenommen und von 1599 Versen 1332 als metrisch richtig befunden, d. i.  $83\frac{1}{3}$  Proz. Doch wie gesagt, am besten rechnet man Dreieheber und Vierheber als eine Versart, dann ist der Prozentsatz der metrisch richtigen Vierheber noch viel größer als  $95\frac{1}{2}$  Proz. Nur zwei Psalmen könnte man als aus Siebenern im Sinne Sievers' bestehend betrachten, nämlich 140 und 141; doch sind diese Verse nichts anderes als regelmäßig abwechselnde akatalektische und katalektische Vierheber.

Was die Klagelieder anbelangt, sind die ersten vier Kapitel fünfhebig. Von 242 Versen sind 162 gut erhalten, d. i. 67 Proz. Merkwürdig ist, daß jedes folgende Kapitel besser erhalten ist, als das vorausgehende. Im ersten Kapitel sind von 66 Versen 35, im zweiten von ebensovielen 48, im dritten von ebensovielen 51, im vierten von 44 Versen 30 gut erhalten. Im fünften Kapitel sind von 44 Vierhebern 40 gut erhalten, d. i. fast 91 Proz. (Betrachtet man die Verse als Dreieheber, dann sind nur 37, d. i. nicht ganz 85 Proz. metrisch tadellos.)

Bei Jeremia sind von 686 Vierhebern 629, d. i. mehr als  $91\frac{2}{3}$  Proz. gut erhalten. Von 114 Fünfhebern sind 77, d. i. über 67 Proz. metrisch richtig. Bei Ezechiel sind von 183 Vierhebern 161, d. i. fast 88 Proz. gut erhalten. Von 83 Fünfhebern sind 47 richtig, d. i.  $56\frac{6}{11}$  Proz. Dabei ist zu bemerken, daß in Kapitel 28 von 14 Fünfhebern nur 6 metrisch richtig sind. Es ist also fraglich, ob hier überhaupt metrische Verse intendiert

waren. Rechnet man dieses Kapitel nicht, dann sind fast 60 Proz. der Fünfheber richtig.

Bei Hosea sind von 68 Fünfhebern 49 richtig, d. i. über 72 Proz. Von 434 Vierhebern sind 382, d. i. über 88 Proz. metrisch unversehrt. Von 10 Zweihebern sind alle gut erhalten. Bei Joel sind von 210 Vierhebern 189, d. i. genau 90 Proz. gut erhalten. Von 5 Fünfhebern sind 4, von 5 Zweihebern sind alle richtig. Bei Amos sind von 412 Vierhebern 375, also fast  $90\frac{1}{3}$  Proz., und von 34 Fünfhebern sind 22, also über  $64\frac{2}{3}$  Proz. richtig erhalten. Bei Obadja sind von 52 Vierhebern 46, d. i. 10 fast  $88\frac{1}{2}$  Proz. korrekt, von 9 Fünfhebern sind 6 richtig. Das Lied bei Jonas Kapitel 2 besteht aus zwei Stollen von je 6 fünfhebigen Versen und einem Abgesang von 3 Fünfhebern. Von diesen 15 Fünfhebern sind 14, d. i.  $93\frac{1}{3}$  Proz. richtig. Bei Micha sind von 250 Vierhebern 229, d. i. fast 92 Proz., und von 15 61 Fünfhebern 45, d. i. mehr als  $73\frac{2}{3}$  Proz. metrisch unversehrt. Bei Nahum sind von 116 Vierhebern 106, d. i.  $91\frac{1}{3}$  Proz., von 20 Fünfhebern 16 gut erhalten. Bei Habakuk sind von 170 Vierhebern 144, d. i. über  $84\frac{1}{3}$  Proz., und von 8 Fünfhebern 6 gut erhalten. Bei Zephanja sind von 100 Vierhebern 83, von 46 Fünfhebern 32, d. i. fast 70 Proz. metrisch richtig. Bei Haggai sind von 29 Vierhebern 28 richtig erhalten. Bei Zecharja von 148 Vierhebern 134, d. i. mehr als  $90\frac{1}{2}$  Proz., und von 19 Fünfhebern 17, d. i.  $89\frac{1}{2}$  Proz. Bei Malachi von 117 Vierhebern 113, d. i. über  $96\frac{1}{2}$  Proz. In den Gen., Ex., Num., Deut., Jos., Richt., 1. und 2. Sam., 1. Kön. eingestreuten Liedern und Versen sind von 635 Vierhebern 585, d. i. über 92 Proz. gut erhalten, von 190 Dreihebern 178, d. i.  $93\frac{2}{3}$  Proz., von 18 Zweihebern alle.

Im Spruchbuch sind von 1853 Vierhebern 1820, d. i. über 98 Proz. nach dem masoretischen Konsonantenbestande richtig erhalten; im Buche Job von 2124 Vierhebern 1963, d. i. fast 92 Proz. In Kapitel 42 finden sich am Schlusse des poetischen Teiles 3 Fünfheber (gut erhalten). Was den Prediger anlangt, so kann man zwar das erste Kapitel ganz gut skandieren, unter 54 Versen sind 51 Vierheber, 3 Verse könnte man durch Streichung je eines Wortes zu Vierhebern machen, allein das ganze Kapitel ist besser als rhythmische Prosa zu betrachten. Wirklich metrisch sind nur die im Buche eingestreuten Sprüche: 2, 14; 4, 13; 5, 99; 6, 7, 9; 7, 1—11; 8, 1 a. 5; 9, 7. 8. 17. 18; 10, 1. 2. 8. 9. 11—20; 11, 1. 2. 4. 6 a. 7 (drei Zweiheber). 9 a a. 10 a; 12, 1—8. 11—14. Von 178 Vierhebern sind 166 gut erhalten, d. i.  $93\frac{1}{4}$  Proz. Alles übrige ist mehr oder weniger rhythmische Prosa. Im Hoheliede finden sich 156 Vierheber, wovon 146, d. i. über  $93\frac{1}{2}$  Proz. richtig erhalten sind; 68 Zweiheber, wovon 59, d. i. über  $86\frac{2}{3}$  Proz. richtig sind und 80 Fünfheber, worunter 54, d. i.  $67\frac{1}{2}$  Proz. metrisch richtig sind. Endlich habe ich auch den aufgefundenen hebräischen Sirach untersucht, wie ihn Strack und Peters ediert

haben, und gefunden. daß von den erhaltenen 2204 Vierhebern (einige Glossen nicht eingerechnet) 2125, also fast 96 $\frac{1}{2}$  Proz. metrisch tadellos erhalten sind.

Wenn ich zu diesen sehr günstigen Resultaten noch bemerke, daß ich anfangs zu viele Verse als metrisch mangelhaft zählte, ferner: daß etwa die Hälfte, wenn nicht zwei Drittel der mangelhaften Verse leicht zu heilen sind, indem man den Artikel,  $\text{וְ}$ ,  $\text{וּ}$ ,  $\text{וַ}$  usw., Schluß-Nun (bei pluralischen Imperfektformen), das Relativpronomen  $\text{כִּי}$  usw. ergänzt oder wegläßt, ebenso wenn man in mehreren Versen Sirach's das nach Septuaginta überflüssige  $\text{בְּכִי}$  tilgt, so muß jedermann zugeben, daß das geschilderte metrische System gewiß nicht dem Texte aufgezwängt, sondern im Gegenteile dem Texte abgelesen ist. Dagegen wäre ein Metrum, das wirklich zum ganzen masoretischen Texte paßte, eben dadurch als unrichtig erwiesen, weil der masoretische Text absolut nicht durchweg richtig erhalten ist. Auch dürften obige Zahlen klar machen, daß es im Hebräischen keine Wechselmetra gibt, wie Sievers will und ich selbst anfangs annahm.

Zum Schlusse möchte ich noch auf einige besonders wichtige Dinge aufmerksam machen. 1) ist die Frage zu beantworten: Welche Wörter sind haupttonig und welche nebetonig? Haupttonig sind sicher alle Substantiva und Adjektiva im stat. absolut.; im allgemeinen auch alle Verbalformen, nur ist mit Grimme der Imperativ vor dem Vokativ nebetonig zu nehmen, z. B.

Jes. 1, 2:  $\text{שָׁמַעְתָּ שְׁמָעִים וְהִנֵּנִי אֶרְצֶן כִּי יְהוָה דִּבֶּר}$  (— — — — —). Jedenfalls braucht man bei dieser Annahme weniger Verse zu korrigieren als bei der entgegengesetzten. Haupttonig sind gewiß auch die von Substantiven und Adjektiven abgeleiteten Adverbia. Dagegen sind alle Status-constructus-Formen, daher auch alle Präpositionen, Konjunktionen, Negationen und anderen Partikeln, ebenso die Personalpronomina vor den entsprechenden Verbalformen nebetonig. Sonst sind die Pronomina haupttonig; nur  $\text{כִּי}$  und  $\text{כִּהֵּן}$  scheinen stets nebetonig zu sein.  $\text{כִּי}$  scheint als Relativum bald haupttonig, bald nebetonig (bes. Akkus.) zu sein, ebenso manche Adverbia wie  $\text{כֵּן}$ ,  $\text{אָז}$  usw. Über diese und andere Fälle werde ich nochmals eine genaue Untersuchung anstellen und alle diesbezüglichen Textstellen sammeln und vergleichen, um zu einem ganz sicheren Resultate zu kommen.

2) möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der hebräische Dichter die Tonverschiebung auch dann anwenden kann, wenn nicht zwei haupttonige Silben unmittelbar nebeneinander zu stehen kommen. Nur gelten dann die oben betreffs nebetoniger Silbengruppen aufgestellten Regeln, z. B. Ps. 94, 14 b:  $\text{וְהִנֵּנִי לֹא יִצְּבֶנּוּ}$ , welcher Vers, wie unzählige andere, nur zweihebig wäre, wenn man  $\text{וְהִנֵּנִי לֹא יִצְּבֶנּוּ}$

mit der gewöhnlichen Betonung aussprache. Interessant sind diesbezüglich drei Verse des Jesus Sirach 15, 2 a:  $\text{וְקָרַמְתָּהוּ פֶּאֶס}$ , 3 a:  $\text{וְהִנָּחֵלְתָהוּ לְחֶסֶם שָׁכָל}$ , 5 a:  $\text{וְרָמַמְתָּהוּ מִרְצָהוּ}$ . Übrigens glaube ich, daß es Fälle gibt, wo zwei Hebungen scheinbar unmittelbar nebeneinander stehen: 5

a) wenn auf ein emphatisch zu sprechendes Wort ein vokalisch anlautendes folgt, z. B. Prov. 21, 31 b:  $(\text{סוֹס מוֹדֹן לְיוֹם מְלָחְמָה})$ ;  $\text{וּלְיָדָהּ הִתְשַׁוְּיָה}$ ; ähnlich 16, 33 b; 24, 20 b;

b) wenn der Hiatus zwischen zwei selbständigen Sätzen liegt, z. B. Job 6, 11 a:  $\text{מִדֶּחִי פָתַי כִּי אֶרְחֹל}$ ; hier deuten die Masoreten <sup>10</sup> die zu machende Pause durch das Dageš lene an. Ebenso Job 9, 12 a:  $\text{הֵן יַחְזֹק מִי יִשְׁכָּחִי}$ .

Ich hoffe, in einem Jahre eine erschöpfende Metrik herausgeben zu können, in der ich auch die Strophik behandle, und werde mich freuen, wenn Fachgenossen in diesem oder jenem Punkte <sup>15</sup> mir zu einer richtigeren Auffassung verhelfen. Denn mir ist es nicht darum zu tun, daß ich recht habe, sondern darum, daß wir alle endlich zu einer richtigen Ansicht vom biblisch-hebräischen Metrum gelangen.

## Zur Frage über das parasitische *h* des Minäischen.

Von

Fr. Praetorius.

Auf Spalte 2564 der Deutschen Literaturzeitung von 1906 ist auf ein eigentümliches, häufig im Wortinnern zutretendes *h* im Soqotri hingewiesen und hierbei an das vielbesprochene sog. parasitische *h* des Minäischen erinnert worden. Diese Notiz, sowie das Soqotri überhaupt, ist von denen, welche sich neuerdings mit dem *h*-Problem des Minäischen beschäftigt haben, wohl übersehen worden: Nielsen, Der Vokalbuchstabe  $\aleph$  im Minäischen (Mitt. V. As. Ges. 1906, S. 295 ff.); derselbe, Studier over oldarabiske Indskrifter, S. 185 ff.; O. Weber, Der Vokalbuchstabe  $\aleph$  im Minäischen (Mitt. V. As. Ges. 1907, S. 87 ff.); Ungnad, Zur süd-arabischen Grammatik (Or. Litztg. 1907, Sp. 495 ff.); Nielsen, Zur westsemitischen Vokalbezeichnung (Or. Litztg. 1908, Sp. 116); Nielsen in Or. Litztg. 1908, Sp. 252 ff.; O. Weber ebenda Sp. 344. — Ich halte für sicher, daß jenes *h* des Soqotri mit dem parasitischen *h* des Minäischen identisch ist, daß mithin diejenigen irren, die minäisches *h* in gewissen Fällen als Vokalbuchstaben auffassen zu müssen glauben. Die von Mordtmann, D. H. Müller und mir vertretene Ansicht, daß auch das parasitische *h* im Minäischen stets Konsonant ist, wird durch das Soqotri als richtig erwiesen. Im einzelnen bleiben freilich noch genug Fragen zu beantworten übrig. Vielleicht werden wir aber über Ursprung und Bedeutung dieses *h* durch die Soqotri-Grammatik einst sicheren Aufschluß erlangen.

Es scheint sicher (trotz Mordtmann, Beitr. min. Epigr. S. 54 f.), daß das Pronomen  $\aleph$  im Minäischen mehrmals auch als  $\aleph$  vor- kommt. Hier soll dann  $\aleph$  Vokalbuchstabe für *ä* sein! Nun hat das Soqotri außer der von D. H. Müller in seinem 2. Bande S. 373 allein angeführten Form *mon* (*mōn*) auch noch *mhōn*, *mhōn*; z. B. *men mhōn dēnīs* I, 60, 14 von wem bist du schwanger?, *e-mhōn 'ēygek* II, 127, 1 wen willst du?, *mūḡsam dī-mhōn* I, 65, 25 der Sohn wessen?, weiter I, 62, 13; 68, 9; 152, 12; 161, 6; II, 316, 18. Dagegen *mōn hēt* I, 62, 1 wer bist du?, *mon deš 'āzeh* II, 63, 30 wer ist diese Frau?, weiter I, 62, 25:

83, 23; 89, 1; 109, 1; 157, 23; II, 100, 81; 103, 6; 105, 9. 16. 31; 106, 5; 108, 6 ff.; 138, 14; 150, 23. 25; 160, 9.

Will man die Doppelform des Soqotri *mon*, *mhon* anders beurteilen als die minäische Doppelform מן, מֶהֶן? — Ob im Minäischen zwischen מן und מֶהֶן etwa irgend ein syntaktischer Unterschied besteht, vermag ich nicht zu entscheiden, da das Material zu dürftig und unsicher ist. Jedenfalls dürfte in כל מֶהֶן Eut. 25, 6, Hal. 522, במֶהֶן Hal. 253, 5 die genitivische Auffassung sehr nahe liegen; in מן Hal. 259, 2, Gl. 343, 3 (WZKM. Bd. 2, S. 210, XX) dagegen die nichtgenitivische ebenso nahe. Nun beachte man, daß nach Ausweis 10 der oben genannten Stellen *mhon* im Soqotri beständig in genitivischer Anwendung vorkommt, *mon* dagegen in nichtgenitivischer. Abweichungen sind mir nur folgende vorgekommen: *be-món* II, 40, 14 mit wem?, *misséb mon* II, 24, 7. 9 um wessen willen?, wo also die alte, unvermehrte (gemeinsemitische) Form als Genitiv steht. 15

Diese Beobachtung ist deshalb wichtig, weil durch sie das *h* in soqotri *mhon* (auch in min. מֶהֶן?) in enge Beziehung gesetzt wird zu dem minäischen ה zwischen Stamm und Suffix und dem minäischen ה am Schlusse des Status constructus, dessen genitivischen Sinn Mordtmann in seiner bekannten Abhandlung erwiesen 20 hat. Die Vermutung drängt sich auf, daß *mhon* (מֶהֶן) aus \**monh* (מֹנֶה) auf lautlichem Wege entstanden sei. —

Das entsprechende sächliche Pronomen wird von Müller II, 373 ebenfalls nur in der einen Form *iném* angeführt, während Müller's Texte daneben auch die Form *inhem*, *inehem* bieten. Und zwar 25 sind beide Formen ihrem Gebrauche nach ebenso geschieden, wie *mon* und *mhon*. Man beachte z. B. *iném és* I, 69, 19 was wünschest du?, *iném 'émers* I, 69, 22 was sagtest du?, *iném-šiš* I, 70, 16 was ist bei dir? I, 74, 4. 28; 75, 1; 76, 3; 79, 8; 80, 14. 21. 23; 81, 17; 82, 5. 23; 86, 1. 12; 89, 10; 96, 21; 98, 30 3. 4. 21; 103, 11; 130, 13; 133, 26; 149, 30; 151, 22; II, 85, 6. 17; 88, 18. Dagegen *men inehem* I, 134, 1 durch was?, *min inehem* II, 110, 17; 191, 18 weswegen?, *beinehem*, *b-inhem* I, 134, 10; 150, 1; II, 116, 24; 120, 8; 124, 22; 320, 15 womit?, *linehem* II, 36, 2; 354, 2, *d-inhem* II, 82, 10, *ken inhem* II, 311, 17. An 35 Abweichungen finde ich nur, daß *inhem* oft im Sinne von warum? steht, z. B. II, 38, 17; 85, 16; 165, 22; 238, 7. Man sollte hier, da äußerlich kein Genitivverhältnis vorliegt, die Form ohne *h* erwarten; doch mag vielleicht das innerlich vorliegende Genitivverhältnis für die Möglichkeit der *h*-Form entscheidend gewesen sein<sup>1)</sup>. 40

Dieses sächliche Interrogativum *iném* scheint der Form nach = *أَيْتَمَا* zu sein. In den Inschriften ist es bisher nicht nachgewiesen. Daß die Worte מֶהֶן und ähnl. (Mordtmann a. a. O. S. 5) mit *iném* zusammenhängen, scheint allerdings möglich.

1) Eigentümlich *'enehé 'ágerhen* II, 112, 13 zu welcher Zeit?

Das pluralische Demonstrativum zeigt im Soqotri ein *h* zwischen Stamm (?) und Endung (?): *elhé, elehé, ilhé*. Aber dieses *h* ist für den syntaktischen Gebrauch des Wortes bedeutungslos; es gibt hier keine Form mehr ohne *h*, so daß die *h*-Form in jeder Anwendung eintritt, z. B. *elhé 'érehon* II, 73, 12; 85, 15 diese Schafe, *elhé 'éyüg* II, 60, 3 diese Männer, *ke-elhé 'égehéten* II, 163, 23 über jene Weiber, *elhé be-rínhem* II, 138, 28 die auf dem Meere.

Das pluralische Relativum dagegen finde ich nur in der Form *il*, z. B. *elhé il be-qáder* II, 365, 2; 366, 3 diejenigen welche im Hause sind; *elhé il be-réy* II, 329, 4 diejenigen welche auf dem Gipfel sind; *šád min il inéhey* II, 195, 10 einer von denen welche spielen.

Wenn wir mit jenem *elhé* das minäische Demonstrativ אלהיך und das minäische Relativ אלהי vergleichen, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß in diesen beiden Formen das *h* erst sekundär in den Stamm hinein umgesetzt worden ist (aus \*אֱלֹהִי, \*אֱלֹהִי). Vgl. bereits Mordtmann a. a. O. S. 95 oben.

Im Minäischen lautet die Pluralendung statt הן (stat. determ.) häufig הן; s. Mordtmann a. a. O. S. 89 Nr. 4. Nun beachte man im Soqotri von *ed* Hand pass. (Dual *édi* II, 142, 29; 143, 16) den Plural *edhéten* II, 11, 16; 26, 25; 142, 28; 143, 6. 9. Ferner 'égehéten Weiber pass., der Form nach wohl zum Singular 'aig Mann gehörig; 'ebhéten große II, 26, 18; 247, 5; 329, 1 vom Sing. 'eb. *Haúroh* schwarz (fem.) II, 238, 5 (Dual *haúweróti* II, 238, 3), dazu Plural *haurhéten* II, 361, 19. 22. *Táyeh* Schaf II, 180, 17 (Dual *tayíti* ibid. u. Zl. 12), dazu Plural *tayhéten* ibid. *Héybaq* II, 236, 20 Name eines Berges, Plural *héybaqhéten* Zl. 14. *Thatsoh* Rätsel II, 18, 29, Plural *thátihéten* II, 359 Überschrift, vgl. Anmerkung. Weiter *neféhéten* Taten II, 27, 4, *menqaincheten* verrückte I, 188, 67 u. a. m. — Ist die Singularform bereits mehrsilbig, so pflegt das *h* „parasitisch“ in die Wurzel einzudringen, sobald ihm liquide Laute und *m* unmittelbar, oder auch wohl mittelbar vorhergehen. Höchstens vereinzelt mag dieses Eindringen des *h* in die Wurzel auch bei anderen Lauten vorkommen. Beispiele: *daléleh* Hexe pass. (Dual *daleliti* u. *daleliti* II, 69, 8. 10. 12. 20; 113, 30) im Plural *dálheléten* pass. aus \**dalelheten*. Von *tahrir* Gazelle der Plural *thárheréten* II, 234, 3; von *sibéreh* saure Dattel der Plural *sibhiréten* II, 208, 2; von *siréreh* II, 335, 21 Flamme wohl der Plural *šérheréten* II, 181, 18; von *نَقْل* Palme *déghaléten* II, 84, 2. So wird vermutlich auch 'ayhónten II, 240, 20 Augen aus عيون + *heten* zu erklären sein (Dual 'aini II, 216, 16; 213, 17). Ich nenne weiter *širheréten* II, 85, 10 Fäden, 'ebhaléten II, 171, 13. 15; 199, 11 spitze Steine, *širhedéten* II, 202, 24 Vagabunden von mir unbelegbaren Singu-



laren. *Kelhotten* Nieren I, 169 Nr. 19 vom Sing. *kéloit*, Dual *keloiti* (vgl. II, 169, Anm. 5), *'imhedlén* II, 331, 18 Zeiten vom Sing. *'émed* pass.; vielleicht *'ádhebén* I, 180 Nr. 47, II, 332, 9 Unglücksfälle von mir unbekanntem Singular.

Ob in dem auslautenden *en* dieser Pluralendung des Soqōṭri eine determinierende Endung zu sehen ist, oder die enttonte Pluralendung *in* (wie ich — ob mit Recht? — bei der Mehrendung *-ten* vermutet habe; vgl. Deutsche Litztg. 1906, Sp. 2562 f., Brockelmann, Vergl. Grammatik I, S. 453β) kommt für unser Problem nicht in Betracht.

10

Aber noch eine Reihe anderer Fälle sehen wir im Soqōṭri, in denen dieses *h* zwischen Stamm und Flexions- oder Bildungsendung erscheint. Ich wähle hier einige derselben aus. *Mugḍārhen* Dattelfunkfekt II, 183, 14. 16. 18, wozu als Singular ibid. *mugḍéyroh* angeführt wird. Vom Zahlwort *'áser* zehn II, 189, 23 kommt oft der Plural *'ésārhen* vor, aber nicht etwa in der Bedeutung zwanzig, sondern z. B. *hémis* *'ésārhen* II, 137, 6 fünf Zehner = 50, *séle* *'ésārhen* II, 112, 21 = 30, *'órbeh* *'ésārhen* II, 26, 8 = 40. Ferner *geḍārhen* Wellen II, 177, 18 vom Sing. *g'éreh* Zl. 13; *hezārhen* Zwischenräume vom Sing. *hāzreh* (Dual *hazréti*) II, 183, Anm. 2. *'Almehin* Zeichen II, 2, 25 vom Sing. *'alm* II, 313, 6; *sérgehin* Höhlen II, 334, Anm. 4 vom Sing. *sórig*. — Eindringen des *h* in die Wurzel habe ich hier nicht gefunden. Und im Hinblick darauf, daß grade *n* Wortauslaut ist, möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht *h* selbst vielleicht erst von hinten aus in das Innere eingedrungen sein könnte, also *mugḍārhen* aus *\*mugḍārenh*? Ist dieses (*h*)*en*, (*h*)*in* enttontes pluralisches *in*? —

Bereits ZDMG. Bd. 58, S. 784 ist auf die Deminutivendung *en* hingewiesen. In Wirklichkeit erscheint diese Endung aber fast immer als *hen*, so ja auch in den beiden a. a. O. angeführten Beispielen *kañhin* von *kañ* Art und *rimidehen* von *rimid* Asche. Weiter *qārhen* II, 76, 9 Scheide (Gehäuse) von *qa'r* Haus; *meréqhhin* II, 361, 20, *meréqahhin* 361, 25 Stäbchen von *mórqaḥ*; *'aurébbhen* II, 324, 1 kleiner Rabe; *qeyhen* klein pass.; *qaldálhen* II, 356, 28 klein; *harérhen* wenig, kurz pass. Es ergibt sich auch *'oiégen* I, 49, 19; 58, 28 und häufiger *'oiégehen* Sohn, Knabe

als Deminutiv von *'aig* (فَعِيل) Mann. *Tebíbehen* von *tébīb* Speichel II, 171 Anm. — Auch hier wirft sich die Frage auf, ob das *h* nicht vielleicht vom Ende aus erst in das Innere des Worts eingedrungen ist. Für *en*, *in* als Deminutivendung böten sich ziemlich naheliegende Vergleichen im Semitischen, nicht aber für *hen*, *hin*. Ohne *h* erscheint auch das Fem. sing., z. B. *qeynoh* II, 181, 3; 220, 7; 312, 11, Dual fem. *qeymóti* II, 211, 6; 152, 29 zum Mask. sing. *qéyhen*; *qaldálnoh* II, 317, 19 zum Mask. sing. *qaldálhen*; *'ewgénoh*

pass., Du. fem. *'ergenôti* I, 46, 22; 47, 10 zum Mask. sing. *'oiégen*, *'oiégehen*; *dma'dmôh* II, 186 Anm. kleine Träne.

In den gewöhnlichen Pluralformen dieser Deminutiva erscheint das *h* ebenfalls an seiner Stelle zwischen Stamm und Endung: Mask. *qeykhon* II, 62, 17; 172, 20; *qaldlikon* I, 54, 21; II, 314, 4; *hârirhon* II, 359, 3; *'oiygehon* I, 59, 9; 52, 23; Fem. *qaldhentên* II, 210, 7; 166, 5; 239, 6; *dmd'hanitên* II, 186, 8. —

Ich stelle weiter zusammen: *le-kol 'âserhen* II, 65, 10 zu jeder Zeit (dag. *dé be-'âser* II, 17, 5; 64, 1 zu dieser Zeit; *be-'âsar* 10 *dî..* II, 366, 19 in der Zeit von..); *lkel ya'imhen* I, 61, 12; 155, 4. 11, *lkal yômhen* II, 79, 11 an jedem Tage; *kal tadhen* II, 26, 24; 108, 11. 15; 217, 13 jeder einzelne, aber *kol-tâden* II, 23, 19 desgl.; *lû-kâl bilêten* II, 31, 12 jeder Angelegen-

heit; *kol hâfen* II, 6, 17 jeder Ort. Liegt hier *كَلْ عَصْرَ*, *كَلْ*

15 *vor?* —

Wir sehen ferner *h* zuweilen zwischen Wurzel und Nisbeendung tretend, z. B. *dîbenhi* II, 152, 22 einer aus Dibeni, *qa'lbhtôh* II, 208, 1 eine aus Qâdub, *niydhîyoh* II, 314, 7 eine aus Nogid, *hâdbêhtîyoh* II, 123, 11 ein weiblicher Erdgeist; 20 *hâdbhôtên* II, 121, 10; 122, 9; 123, 8 Plur. Erdgeister, *sa'-bhôtên* II, 217, 17 Weiber von Sa'ab.

Schließlich gibt es noch eine große Reihe von Fällen, in denen *h* „parasitisch“ in die Wurzel selbst eingedrungen ist, wie es oben bei dem *h* der Pluralendung *h* zu erkennen war. Während wir aber 25 bei solchen Pluralformen, wie *qâdhelêten*, *thârherêten* usw. durch die anhaftende Pluralendung deutlich darauf hingewiesen wurden, von woher das *h* stammt und von wo aus es in die Wurzel gedrungen ist, so ist bei den nun zu erörternden Fällen ein solcher Hinweis nicht vorhanden. Denn es handelt sich hier um endungslose 30 Singularformen, häufiger aber noch um endungslose Pluralia fracta.

Und doch läßt sich auch bei diesen endungslosen Formen erkennen, daß das parasitische *h* einst von einer mit *h* beginnenden Endung aus in die Wurzel eingedrungen sein muß. Denn diese endungslosen Formen mit dem infigierten *h* gehen, wie die betr. 35 Pluralformen mit *heten*, fast ausschließlich auf Liquida oder *m* aus. Es waren also ebenfalls bestimmte lautliche Voraussetzungen, die hier wie dort zum Eindringen des *h* in die Wurzel erforderlich waren. Daß es aber auch die Pluralendung *heten* gewesen wäre, oder wenigstens daß sie es überall gewesen wäre, die hier ihr *h* 40 in die Wurzel verpflanzt hat, scheint mir wenig wahrscheinlich; ich denke eher an das minäische *h* des Stat. constr. und vor Suffixen, das hier eine Spur hinterlassen haben könnte.

Zunächst Beispiele von Pluralia fracta: *Tâmer* und *tîmreh* pass. Dattel, Palme, dazu Plur. *tîmeher*, *tîmher* II, 367, 4; 45 368, 14; 369, 9; *qâ'er* pass. Haus, Plur. *qâ'îher*, *qdy'her* pass.; *gemél*

II, 184, 1 Kamel, Plur. *gemáhal* II, 45, 4; *gimohól* I, 132, 23; *qáber* II, 238, 9; 157, 9. 14 Grab, Plur. *qóbehor*, *qúbehor* II, 125, 26; 367, 10; *qáfar* II, 79, 20 Korb, Plur. *qútehor*; *hegáleh* pass. Stück, Anteil, Plur. *hégehal* II, 69, 13; 318, 11; *šem*, *šem* pass. Name, Plur. *eshámó* II, 4, 21; *qáder* II, 81, 24 Kochtopf, Plur. *eqdohór* 5 II, 87, 12 ff.; *óben* II, 6, 3; 93, 12; 109, 7 Stein, Plur. *ébehon*, *íbehon* II, 133, 16; 185, 22; *qorm* II, 370, 29 Name eines Baumes, Plur. *iqrohóm*, *iqrehóm* II, 370, 30. 32; 371, 3. 5; *qómeh* II, 76, 10; 77, 12. 17; 319, 5 Tongefäß, Plur. *eqmehóm*, *iqmehóm* II, 76, 4; 77, 2; 147, 10; *áser* pass. Zeit, Plur. *ísehór* 10 II, 2, 25; sehr häufig *ébehor* Brunnen, nur daß diese Pluralform in Singularbedeutung gebraucht wird; *mósgír* II, 343 pass. Netz, Plur. *meségher* Zl. 4. 23; *misdéreh* II, 178, 2. 4 Teppich, Plur. *msádhír* Zl. 5; II, 177, 20; 136, 27.

Sodann Beispiele von Singularen: *díqehon*, *díqhón* II, 145, 25; 15 345, 3 Bart; *be-émhír di-álláh* II, 26, 4 auf Befehl Gottes; *gd'éher* II, 70, 15. 22 krank, von W. *g'r*; *hábehol* II, 218 pass. Strick; *mšd'ghíl* II, 320, 6 eilend; *lílhe* II, 85, 19; 241, 1; 129, 10 Nacht; *qátehán* pass. Sultan, aber *qatáneh* II, 214, 2 Sultanin; *hísehin* pass. Eisen; *qásihim* II, 79, 34; 80, 4 (I, 70, 20 28. 30; 71, 3) Frühstück, von W. *qsm* II, 89 Anm. 2; *qáyhah* pass. Schmid wohl = صياغ. — Von *ídiheh* II, 9, 19; 128, 5 Ohr ist auch der Plural zu belegen, und zwar ebenfalls mit *h*: *idehan* II, 363, 17 und *idehónten* II, 180, 18; ebenso *méthah* pass. Spruch, Plur. *méthahéten*. Dagegen steht dem Singular *tífer* 25 II, 63, 16 Krallen ein Plural ohne *h* gegenüber: *tíferéten* II, 64, 14; 219, 7.

Nach den obigen Zusammenstellungen wird wohl schwerlich jemand behaupten wollen, daß in minäischem מדה, מדהל, מדהן, מדהה, מדהה, מדהה, מדהה u. a. m. die *h* Vokalbuchstaben sein müssen, so da die Sprachvergleichung für einen Konsonanten *h* hier keinen Platz biete.

# Miszellen.

Von

C. F. Seybold.

## 1. Nachträgliches zu S. 563—68 oben.

Zu 1. *Sudan* S. 563 f. Nach Sanders, Wörterbuch der deutschen Sprache, 1865, und Lexer, Mittelhochdeutsches Handwörterbuch 1876, erscheint die Form *soldān* als die allgemein mittelhochdeutsche; 5 letzterer gibt reiche Belege. Mein Schüler Dr. Richard Hartmann, an unsrer Universitätsbibliothek, macht mich dazu noch auf zwei bemerkbare Stellen aufmerksam, wo Soldan eigentümlich merkwürdig vorkommt. In einem Lied von Meister Boppe aus Basel um 1275 (Minnesinger, hg. von Fr. Hr. von der Hagen, II, 383 b) kommt es 10 in einer Aufzählung Angehöriger aller möglichen Nationen vor:

Ein Tene, ein Swede, ein Bulger, oder ein Soldan,  
ein Tateler, von Tunischrich ein heiden,  
von Marrock, Granat, von Majurge, Dores, Salnekke,  
von Matschouwe, von Arragun, von Portugal, von Hammameta,  
15 von Niverne, Kimelle, von Littouwe

auf deren Identifizierung ich später zurückkommen möchte.

In der 1553 gemachten und später beschriebenen, oft gedruckten „Reiſs zum heiligen Grab, so M. Daniel Ecklin von Araw gehn Jerusalem gethan“, vgl. Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae, 20 S. 192, wird das muslimische Glaubensbekenntnis folgendermaßen wiedergegeben:

Ley Lahel La Mahomet Soldan:

statt Lā ilāh ill'allāh Mohammed rasūl allāh, wo also etwas an-  
klingend statt *rasūl allāh* „Gesandter Gottes“ der spätere weltliche  
25 Titel *soldān* = *sultān* eingesetzt ist. Im Korān und der älteren  
arabischen Literatur der ersten Jahrhunderte der Hīgra heißt ja  
das Lehnwort aus dem Aramäischen Sultān nur mehr abstrakt:  
Herrschaft, imperium, potestas und ist noch nicht persönlich ge-  
wendet zu Herrscher, imperator, podestà. Freilich liegt ja eine  
30 persönliche Färbung und Wendung wie bei magistratus, Obrigkeit,  
Herrschaft u. a. von selber nahe, wie schon beim biblisch-aramä-  
ischen *šolṭān*.

H. Lammens hat in seinen *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, Beyrouth 1890, S. 226 nur: „*Sultan*. Vieux franç.: *soudan* et *soldan* qu'on trouve encore dans Fléchier. „Un Religieux de St. François du couvent de Jérusalem vint député du *Soldan* d'Egypte vers les Rois Catholiques“. *Histoire de Ximènes*, II, p. 158.“ Ausführlicher ist derselbe in *Le rôle des langues orientales dans l'étymologie contemporaine* (additions et rectifications) (Extrait des *Précis historiques*, Bruxelles 1891) p. 41: „*Sultan*. Plus d'un écrivain européen confond ce titre avec celui de calife. Ce dernier nom ne peut être appliqué qu'aux successeurs du Prophète, dépositaires de la double autorité spirituelle et temporelle. Le mot *sultan* signifie en arabe puissance et s'il a été dans l'origine appliqué au calife de Bagdad<sup>1)</sup>, c'est comme équivalent de souverain. Mais vers la fin du X<sup>e</sup> siècle de notre ère, lorsque les Abbassides eurent été dépouillés de la puissance temporelle, et qu'ils furent réduits à la puissance spirituelle, le mot *sultan* devint le titre exclusif d'un grand feudataire ou de l'émir, qui dominait les autres. Plus tard le moindre principule prit le titre de sultan. Il y a plus: „à Constantinople, on donne le nom de sultan à toutes les personnes à qui on adresse la parole“. G. de Tassy“. Zu letzterem vgl. Samy-Bey Frascbery, *Dictionnaire turc-français* 593 b سلطانم mon cher monsieur, ma chère dame“, vgl. übrigens Barbier de Meynard, *Dict. turc-franç.* s. v. Kollege P. Ravaisse in Paris schreibt mir: „Pour le mot *souldan* سلطان, il y a tout lieu de croire qu'il est devenu *soudan* par analogie avec le mot *soudard* contracté de *souldard* (XV<sup>e</sup> s.). — Les variantes d'orthographe sont *sozdant* et *soudanc* (!)“.

Zu 2. *Tulkarm* S. 564 schreibt mir freundlichst der gute Palästina-Kenner, unser Genfer Kollege Lucien Gautier: „Bei Nr. 2 sah ich mich plötzlich wieder in die Vergangenheit versetzt: als ich vor bald 10 Jahren, Anfang Februar 1899, von Haifa nach Jäfa fuhr, passierte ich Kaķūn, Kalansaweh und eķ Tīreh, und mein Kutscher (ein Deutscher aus Haifa) zeigte mir, zwischen den beiden erstgenannten Lokalitäten, zu unsrer Linken, in nicht großer Entfernung, das ziemlich ansehnliche Dorf Tulkarem, Sitz eines Kaķjim-makāms. Es liegt an der Straße von Nāblus nach Jäfa (wenn man will, auch an der Straße von Nāblus nach Caesarea, aber das ist keine eigentliche „Straße“, jedenfalls nicht Verkehrsstraße). Es heißt, wie Sie selber richtig bemerken, nicht Tur, sondern Tul, und ohne Artikel. Ich habe aber den Namen immer mit 2 Vokalen sprechen hören Kēřēm (nicht Karm). In Guérin, *Samarie* II, p. 353, wo die Ortschaft kurz beschrieben wird, steht auch Thoulkerem<sup>2)</sup>.

1) Comme dans Tabarī, Bakrī, la *Chaîne des chroniques*, Edit. Reinaud. S. M. le sultan de Turquie réunit les titres de calife et de sultan.

2) Thoulkerem طولكرم, village considérable, assis sur le sommet d'une colline, dont les pentes sont percées de plusieurs citernes antiques en bon état qui fournissent encore de l'eau aux besoins des habitants. Le nombre de ceux-ci

In Baedeker's Palästina ist der Ort nicht erwähnt, aber auf der Karte steht Tulkeram<sup>1)</sup>. Ich hatte später noch verschiedene Male Gelegenheit, den Namen in Jerusalem sprechen zu hören (aus Anlaß einer Liste des Kaġjimmaġmliġs in dem Mutešarrifiġ Nāblas) und auch als ich im ephraimischen Lande herumritt, immer Tul-kērēm. Guérin rechnet 1 Stunde 10 Minuten von Kalansaweh nach Tulkerem<sup>2)</sup>. Für Syrien gibt nun Martin Hartmann im Arabischen Sprachführer unter Weinberg die Aussprache *karm*, speziell für Samaria nennt Dalman im Palästina-Jahrbuch 1906 S. 39 *karm el-*  
*kelsch* (freilich hier in enger Genitivverbindung)<sup>3)</sup>. Doch wird die segolatische Form *kērēm*, *keram* in Tulkerem zu gut bezeugt<sup>4)</sup>. Für die Nisbe *karamī* ist natürlich daraus nichts zu folgern; sondern wenn sie vom klassischen *karm* kommt, heißt sie eben *karmī* und nicht *karamī*, wie ich denn überzeugt bin, daß Tulkar(a)m im  
 15 ersten Bestandteil nichts mit Tūl Länge (oben the long [place]) zu tun hat, sondern eine schon ältere lokalvulgäre Kontraktion aus Tūr elkarm darstellt, also „Weingartberg“ heißt, wie es ja auf einem isolierten Berg hoch über der Küstenebene, speziell der Ša'rawījet elgarbīje um Kaġtūn gelegen ist. Vielleicht hat Gold-  
 20 ziber die ältere unkontrahierte Form für sein Tūr alkar(a)m vorgelegen? In der Histoire des Sultans mamlouks par Makrizi, traduite par Quatremère I, II, 13 steht Tour-kerm كرم طور, dazu ist aber S. 258 „Toul-kerem ou Thul-karm“ nach Scholz, Reise und Berggren, Reisen verglichen.

25 Zu 3. Saffārīn<sup>4)</sup> führe ich aus dem Gebiet des alten Samariens nur noch die bezeichnenden analog gebildeten Ortschaftsnamen Gemmā'in جَمَاعِينَ, Zemmārīn زَمَارِينَ, Šabbārīn صَبَّارِينَ an.

Zu 4. 5. 6. Dumūh, Zorqān, Damatjūh. Inzwischen konnte ich das längst vergriffene und seltene moderne ägyptische Orts-  
 30 lexikon قاموس جغرافي للقطر المصري (Dictionnaire géographique de

est d'un millier. Leurs maisons sont très soigneusement bâties. Ils cultivent autour de leur village quelques jardins plantés de figuiers et de grenadiers.

1) Die ersten Auflagen haben vielmehr Telkeram, die letzten Tūl karm.

2) Ebenso Löhr, Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem, *karm*, pl. *kurūm* Weinberg<sup>2)</sup>. Baedeker<sup>6)</sup> Karm esch Schēch nordwestlich von der Nordostspitze Jerusalems; aber S. 68 Karem eš Šajjād = Viri Galilaei, Nordkuppe des Ölbergs.

3) Die Name lists werden wohl einfach Robinson's Palästina folgen (Halle 1842): im Register Tūl keram طول كرم.

4) Vgl. Guérin, Samarie II, 212: A trois kilomètres à l'ouest de Beit-Lid, sur le haut d'une colline rocheuse, où l'on ne parvient que par un sentier étroit et difficile, *Sefarin*, سَفَارِينَ, a une population de 600 âmes qui passe pour très fanatique. Le village est environné d'un mur d'enceinte.

l'Egypte, Bülak 1899. 941 S.) von Boinet Bey برانه بک, erwerben und einsehen<sup>1)</sup>.

Auf die schon von 'Alī Bāšā Mubārek in den *Hiṭaṭ gedīde* mehrfach angedeutete Gleichsetzung von نُمُو mit طُمُو, طُمُو, koptisch *ⲡⲁⲙⲱⲙⲟⲩ*, womit eben auch die falsche Aussprache 5 Damweh zusammenhängt, werde ich hier oder andern Orts erst eingehen, wenn mir *Jewish Quarterly Review* XV mit Goldziher's Abhandlung über die Mosessynagoge zugänglich sein wird. Boinet Bey gibt für unser Dumūh der Provinz el Gīze S. 437 und 911 nur die Form طُمُو<sup>2)</sup> Tammoū, ebenso Baedeker, Ägypten<sup>6</sup> auf der 10 französischen Karte: Le Nil I Tammoū, auf den Karten der Umgebung von Kairo Ṭamwe und Ṭamue, woraus dann eben auch Damweh konstruiert wurde.

Zorkān findet sich auch bei Boinet Bey 316, 901 زَرْكَان Zorkān.

Boinet Bey kennt 285 f. und 846 nur 2 Dametiou دَمْتِيُو der 15 Provinz el Beḥēra, dagegen 1 Demetnou دِمْتَنُو der Provinz el Garbiye 287, 883, 941.

Statt دَمَسُو Ibn Duḡmāk 5, 72 ist nicht, wie ich S. 566 vermutete, دَمْتِيُو, sondern einfach نُمُو zu lesen, das نُمُو السِّبَاخ<sup>3)</sup> der Provinz al Daḡahlīje, worüber bei Dumūh später. Bei Edrisi, 20 L'Afrique 103, 2 ist Damou دَمُو ebenfalls dies نُمُو; hier ist auch statt des sonst nirgends existierenden طَمَاح Tamākh natürlich طَنَاح Tannāḥ zu lesen. Jākūt I, 826, 874 ist statt تَنَّا offenbar طَنَاح = طَنَاح zu lesen, da تَنَّا Jākūt I, 486, 12 und Ibn al Gī'ān 104, 15 nur in der Menūfīje bezeugt ist. Boinet Bey hat auch 154, 899 nur 25 تَنَّا Tata in der Menūfīje (vgl. Karte „Le Delta“ in Baedeker<sup>6</sup>: Tata nördlich von Menouf); und 437, 871 Tanāḥ طَنَاح in der Daḡahlīje, vgl. Baed.<sup>6</sup> ebd.: Tanah östlich von Mansourah, südlich von Dekernès.

1) Natürlich gibt es nur den heutigen Bestand von Orten und Namen und läßt für ältere topographische Forschung nur zu oft im Stich.

2) طُمُو ist natürlich nur Druckfehler. Vgl. übrigens Tamauh bei Quatremère, *Mémoires* I, 133. Natürlich sind dann auch noch die Formen

طُمَاى, تُمَي = Θμους Thmuis herbeizuziehen.

3) Boinet Bey 868 „Damoū el Sebakh“.

Zu S. 568: Daß die hebräischen Lexika neuerdings zu hebr. שָׁבַע einzig nur שָׁבַע vergleichen, und nicht mehr שָׁבַע, kann ich trotz Lagarde's Donnerens gegen den unregelmäßigen Zischlautwechsel (Bildung der Nomina 201) nicht für richtig halten; der Begriff 5 „toll“ deckt sich eben in letzterem so unmittelbar, während er bei שָׁבַע ziemlich weit hergeholt ist<sup>1)</sup>.

Mit مُنْتَجَب wechselt natürlich häufig das ganz synonyme مُنْتَخَب.

## 2. Zu Quadrapulus 552—54.

10 S. 553 Mitte ist natürlich قَلَسُوة für قَلَسُوة bloßer Druckfehler. Für die Form αλακτραπογλαῖ mit Doppel-λ hätte von Crum die durch den Kāmūs schon bei Freytag bezeugte Namensform قَطْرَبْلُ angeführt werden können. Indessen lassen die wenigen Stellen des Liber Pontificalis doch noch Zweifel, ob der in der arabischen 15 Überlieferung eben nur weinberühmte Vorort von Bagdad das abendländische *quadrapulus* abgegeben hat, so bestechend diese neue Ableitung zunächst erscheint (vgl. *tabi* von عَتَابِي, Musselin, Saffian u. a.).

S. 553, 9 „Aschmunēn im untern Ša'id“: nach Jākūt 3, 392 20 geht der obere Ša'id الصَّعِيدُ الأعلى von Aswān bis gegen Iḥmīm, der zweite (mittlere) von diesem bis al Behnesā (Oxyrrhynchus)<sup>2)</sup>, der untere (nächste) الأدنى von diesem bis in die Nähe von al Foṣṭāṭ; somit fiel al Ušmūnein in den mittlern.

S. 553<sup>4)</sup>. Der Wein von Kaṭrabbul ist schon bei Freytag 25 belegt alkaṭrabbulija; im Moḥīṭ al Moḥīṭ aus al Mutanabbī al-kaṭrabbuli.

## 3. Zu S. 586—90.

Traugott Mann in seiner Besprechung von Sarre: Erzeugnisse islamischer Kunst I hätte, so gut orientierend diese im Ganzen ist, 30 auf allerlei schwierige Einzelfragen, Lesungsversuche, Deutungen, Übersetzungen, Begriffe eingehen sollen, zumal wir solche Erklärungen des öftern im besprochenen Buche selbst vermissen<sup>3)</sup>.

1) Nach gütiger Mitteilung von Koll. A. Fischer ist in der mir nicht zugänglichen 14. Auflage von Gesenius-Buhl zu שָׁבַע jetzt doch auch שָׁבַע wieder (nach Thesaurus und Nöldeke) verglichen.

2) المَهْنَسِيّ zweimal, lies mit Jākūt I, 771 المَهْنَسِيّ.

3) Sonst könnten wir allmählich so allgemeine farblose Anzeigen bekommen, wie sie neuerdings im Journal asiatique, JRAS. und LZ. beliebt sind.



Z. B. woher der Begriff *assiminista* kommt, hätte gerade auch manchen Orientalisten interessiert (von *'ajemîn* = Perser, Arbeiter à la persane für عَجَمِيَّين) oder Herkunft und Bedeutung der termini besonders indischer Kunstarbeit: *kuft* vom persischen *kufien* = *küften* schlagen<sup>1)</sup>, *bidri* von der Stadt im Dekkan Bīdar; warum *huka* geschrieben und belassen wird, ist nicht einzusehen, in Indien wird, wie fast überall<sup>2)</sup>, das arabische Lehnwort *ḥukḥa* gesprochen; das Hindūstānī لُوتَا *lōṭā* (a pot, a pipkin) sollte erklärt und genauer als mit *lota* umschrieben sein, u. a.

4. Zu „Die arabischen Planetennamen in Wolfram's 10 Parzival“, Zeitschr. für deutsche Wortforschung VIII, 147—151.

Zur Bezeichnung des Mars als الاحمر „der Rote“ schrieb mir Kollege Nallino seiner Zeit, daß diese bei maghrebinischen astronomischen Schriftstellern ziemlich häufig sei.

Für die Bezeichnung des Merkur als „der Schreiber“ الكاتب 15 كَاتِب gewöhnlich كَوَّكَب verweise ich jetzt auf ZDMG. 18, 158.

Wie weit etwa babylonische astrologische Anschauungen noch in der arabischen Nomenklatur z. B. der Planeten nachwirken, speziell in den oben und a. a. O. erwähnten, westlichen Namen für Mars „der Rote“, in Saturn (sonst Zohal زُحَل) als Kämpfer المقاتل (= 20 Marduk), in Merkur als Schreiber الكاتب, auch Jupiter المشتري als Käufer (Händler, Kaufmann), wofür sonst mehr Merkur gilt, überlasse ich den Assyriologen zur Entscheidung.

5. Kab̄b Eljās قَبَّ الياس = Kabr Eljās قَبْر الياس.

Wie ich oben Ṭulkar(a)m طُولَكْرَم als vulgäre Kontraktion aus 25 طُولُ الْكَرَم erklärt habe, so ist für das alte قَبْر الياس die vulgäre Aussprache قَبَّ الياس aufgekommen (*kabb* aus *kabr* mit Assimilierung des *r*, wie das vulgäre *kadd* aus *kadr*, vgl. *kaddēs* قَدَيْش

1) Daher auch in Dozy, Supplément nach Quatremère falsch *kaft* كَفَّت.

2) In Tunis حُكَّة *ḥukka*, worauf mich Koll. Stumme mit Verweis auf seine Tunisische Grammatik, S. 163, und in Marokko حُكَّ *ḥukk*, worauf mich wieder Koll. A. Fischer gütigst aufmerksam macht.

= قدر ای شی). Ich habe in meinem Verzeichnis der arabischen Handschriften zu Tübingen I, 1907, S. 51 und DLZ. 1907, 1715 darauf hingewiesen, daß für das gute alte قبر انیاس (schon z. B. Jākūt 1, 699)<sup>1)</sup> immer mehr falsche Formen aufkommen; Ḳabb Eljās als vulgäre Form für Ḳabr Eljās geht ja an, aber schon das viel häufigere Kab Eljās ist irreführend, wie das Qabéliās der Beiruter, vgl. *Mélanges de la Faculté orientale* (Université Saint-Joseph) I, Beyrouth 1906 p. 223, oder wenn R. Huber auf seiner Carte de la Province du Liban 1906 Kab Ellies und daneben arabisch كاب الیاس schreibt. Lassen wir also das altehrwürdige Eliasgrab im gräberreichen Hochtal Biḳ'āh בִּיקְעָה (Ezechiel 37), arabisiert البقاع, unangetastet Ḳabr Eljās oder wenigstens in der korrekt vulgär-assimilierten Form Ḳabb Eljās; vgl. ZDMG. 16, 656. Östlich vom Līṭānī haben unsre Karten ein Barr Eljās, im älteren Stieler auf der im neuesten ausgefallenen Libanonkarte Bir Elias, etwas östlich der alten Poststraße Beirūt-Damaskus: Bedeutung und richtige Namensform dieses empfehle ich den Beirüter Gelehrten, besonders P. H. Lammens, zu näherer Erforschung. Ebenda haben wir auch noch etwas südöstlich die Ruinen des alten Chalkis, heute zutage 'Angār عَجَر kontrahiert aus عین الجَر 'Ain algarr oder agǧarr: vgl. *Palestine under the Moslems* by Guy Le Strange p. 386; vgl. 'Aindāra und 'Andāra westlich von Ḳabr Eljās auf dem Libanon (*Mélanges* oben *ibid.*).

1) Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems* p. 422 nur „the tomb of Iliyās (Eliās)“.

## Der Name Sanherib's.

Von

A. Ungnad.

Der Name des Königs Sanherib, der entweder *iluSin-ahhēmeš*-*SU* oder *iluSin-ahhēmeš*-*𐎶𐎶-ba* geschrieben wird, ist bisher als *Sin-ahē*<sup>1)</sup>-*erba* transskribiert worden, wobei man *erba* als Präteritum oder Imperativ einer Wurzel ירב „mehren“ ansah<sup>2)</sup> mit dem Ideogramm *SU*.

Auffällig mußte bei dieser Erklärung vor allem zweierlei bleiben: 1. daß ירב nur in Eigennamen nachweisbar ist<sup>3)</sup>, 2. daß die Form, in der uns der Name des Königs im Alten Testament begegnet, nämlich כַּחֲרִיב, nicht auf eine Wurzel ירב, sondern ריב weist. Der letztere Einwurf ließe sich nun durch eine leichte „Emendation“ (סַחֲרִיב) entkräftigen, wenn nicht das angebliche assyr. ירב in bilinguen Texten stets als ריב erschiene; die vorkommenden Fälle sind:

1. CIS. II, 76 (No. 70) wird der im babylonischen Texte als *SU-a* (bisher *Erbā*) wiedergegebene Name in der aramäischen Aufschrift ירִיבִי geschrieben;

2. im X. Bd. der *Babyl. Exped. of the Univ. of Penns.* No. 99 erscheint der babylonische Name *iluEn-SU* (bisher *Bēl-ēriba* gelesen) als בַּלְעֲרִיב<sup>4)</sup>;

3. ebendort, Bd. IX No. 66 a ist babylonisches *SU-a* (bisher *Eribā* gelesen) = אַרִיבִי.

Hieraus folgt mit Notwendigkeit, daß eine Wurzel ירב in all diesen Fällen nicht vorliegt, sondern eine Wurzel ריב. Dem widerspricht augenscheinlich die phonetische Schreibung 𐎶𐎶-ba, das man *er-ba* liest. Nachdem aber Thureau-Dangin nachgewiesen hat<sup>5)</sup>, daß 𐎶𐎶 in altbabylonischen Texten den Lautwert *ri* hat,

1) Besser *ahhē*, als Plural wie im hebr. אַחֲרִים mit verdoppeltem ה.

2) Vgl. Delitzsch, *Assyr. Lesestücke*, 4. Aufl., S. 193 a: „Sin, mehre die Brüder“; dagegen H. Ranke, *Pers. Names*, S. 227, Anm. 3, der sowohl *erba* als auch *erība* als Präterita erklären will.

3) Auch Streck, *Babyloniaca* II, S. 232, Anm. 2 ist dieses aufgefallen; über ירב in der Nabonid-Stele (II, 13) s. unten.

4) Über ריבִי = *Ri-bat* in demselben Text s. unten.

5) *Inscriptions de Sumer et d'Akkad.*, S. 240, m. Col. II, 1.

wird man noch einen Schritt weiter gehen und annehmen dürfen daß der gleiche Wert später<sup>1)</sup> noch vorkommt: der Name des König ist also zu lesen: *Sin-ahhê-ri-ba*.

Dieses gilt nun für alle Eigennamen, die mit der angeblichen Wurzel *ri-b* zusammengesetzt sind. Im Altbabylonischen fallen dem nach unter die Wurzel *ri-b*:

1. *ri-ba-am* und *ri-ib* in Namen wie *Ri-ba-am-i-lî* und *Ri-ib-Nu-nu*<sup>2)</sup>;
2. *ri-ba*, lies *ri-ba* in *Ri-ba-Sin*<sup>3)</sup>; *Ri-ba-Uraš*<sup>4)</sup>; *Sin-ri-ba-am*<sup>5)</sup>; *Î-lî-ri-ba-am*<sup>6)</sup>;
3. *i-ri-ba-am*<sup>7)</sup> in *Sin-i-ri-ba-am*, *Upâ-i-ri-ba-am*; *Î-lî-i-ri-ba-am*<sup>7)</sup>; *I-ri-ib*<sup>8)</sup>;
4. *e-ri-ba-am*<sup>9)</sup> und *e-ri-ib* in *Î-lî-e-ri-ba-am*; *Samaš-e-ri-ba-am*(?); *Sin-e-ri-ib*, *Sin-e-ri-ba*, *Sin-e-ri-ba-am*; *E-ri-ib-Ea*; *E-ri-ib-Sin*; *E-ri-ba-am-Sin*; *E-ri-ba-am*; *E-ri-ba*<sup>10)</sup>; *E-ri-ba-Uraš*<sup>11)</sup>; *E-ri-ib-Uraš*<sup>12)</sup>; hyp. *E-ri-ba-tum*<sup>13)</sup>, *E-ri-bi-ja*<sup>14)</sup>;
5. *ta-ri-ba* und *ta-ri-ba-am* in *Îstar-ta-ri-ba* und *Aja-ta-ri-ba-am*<sup>15)</sup>.

Diese Formen erklären sich so, daß die unter 1. und 2. angeführten Imperative, die unter 3. bis 5. Präterita sind. Hierbei ist noch zweierlei zu beachten.

a) Ein Wechsel von *ri-ba-am* und *e-ri-ib* findet sich in CT IV, 15 a, wo eine Person Z. 6 *Sin-ri-ba-am*, in Z. 12 aber *Sin-e-ri-ib* geschrieben wird. Auf dieses einzige Faktum, das dafür sprechen könnte, daß man statt *ri-ba-am* vielmehr *er-ba-am* zu lesen habe, möchte ich jedoch keinen besonderen Wert legen sondern eine Nachlässigkeit des Schreibers annehmen<sup>16)</sup>;

1) Ob *ri-b* jemals *er* zu lesen ist, ist mir zweifelhaft; es müßte noch untersucht werden.

2) Ranke, P. N., S. 139 a; S. 244 b mit *eribam* verglichen und m. „increase“ übersetzt; hypokoristisch *Ri-bu-ja* ebend. Vgl. auch BE. VI, 1, S. 50.

3) Ranke, S. 80 b.

4) VS. (Vorderas. Schriftdenkm.) VII (in Vorbereitung), 54, 15.

5) Ranke, S. 227 a (unter *erba*, *erbam*); ferner VS. VII, 65, 10. 14 u. d.

6) Ranke, S. 232 b.

7) VS. VII, 63, 11; 155, 14.

8) Reisner, Tellah, 209, II, 5.

9) Ranke, S. 227 a.

10) VS. VII, 183.

11) VS. VII, 97 (Siegel); 101, 6 u. d.

12) VS. VII, 153, 10 u. d.

13) VS. VII, 102, 5 u. d.

14) VS. VII, 64, 20 u. d.

15) Ranke, S. 248, Anm. 5; für ein anderes *taribu* s. unten.

16) Eine Verkürzung von *eribam* zu *ribam* im Neubabylonischen wäre nichts Auffälliges; vgl. *Samaš-bâri* neben *Samaš-abâri* (Tallqvist, Namenbuch, S. 187 b). Das Gleiche in CT. IV, 15 a anzunehmen, ist aber nicht ratsam da solche Verkürzungen sonst im Altbabylonischen nicht begegnen.

b) *eribam* für *iribam* könnte Bedenken erregen; aber unter Einfluß eines *r* geht gern ein *i* in *e* über<sup>1)</sup>; genau unter gleichen Akzentverhältnissen, d. h. in offener Vortonsilbe, begegnet ein Präfix *e* für *i* bisweilen im Präsens des Verbs *ragāmu*; vgl. *e-ra-ga-am* CT. II, 34, 15 (*Sumu-la-el*); *e-ra-ga-mu* CT. II, 37, 24; 50, 23; u. ö. 5 neben *i-ra-ga-am* CT. II, 9, 16; 22, 20; 28, 15; u. ö.

Es würde zu weit führen, alle mit *rib*, *erib* und *irib* gebildeten Eigennamen anzuführen; es sei für die Kassitenzeit auf Clay, Babyl. Exped. XIV, S. 43 und XV, S. 30 f. verwiesen, wo überall statt *Erba Riba*<sup>2)</sup> zu lesen ist; für *tarib* vgl. *Ta-ri-ba-Gula*<sup>3)</sup> 10 (XIV, 10, 45; XV, 154, 37; 198, 37). Für neubabyl. ריב finden sich Belege bei Tallqvist, Namenbuch, S. 317 unter יריב; für *tariba* vgl. ebendort die Namen *Ištar-ta-ri-ba*<sup>4)</sup> (oder *bī*), wofür sich *Ištar-ta-SU* findet, ferner *Ta-SU* (d. i. *Tariba*)-*Ištar*.

Was bedeutet nun diese Wurzel ריב? Sie ist zweifellos identisch 15 mit dem im Kodex Hammurapi's sich häufig findenden ריב „ersetzen“. Über diese Wurzel hat Streck sich vor kurzem<sup>5)</sup> eingehend geäußert und reichliches Material zusammengestellt, dem sich kaum etwas hinzufügen läßt: zum medialen Grundstamm sei noch der assyrische Name *Nabû-tar-ti-ba-ušur* (VS. I, 99, 2) erwähnt, der 20 von Schiffer im 1. Beiheft der Orient. Litt. Ztg. als *Nabû-kut-ti-ba-ušur* verlesen wurde und zu weitgehenden Folgerungen verwendet ist. Die Grundbedeutung dürfte sein „etwas, was man auf Grund einer Verpflichtung zu geben hat, geben“; die Bedeutung ist dann ähnlich der von רוּר im Intensivstamm, mit dem es auch 25 wechselt<sup>6)</sup>; der Name *Sin-ahhê-riba* bedeutet demnach: „Sin, gib zur Belohnung (für meine, des Vaters Frömmigkeit) Brüder“; Namen wie *Sin-eribam* sind zu übersetzen: „Sin hat Belohnung gegeben“, usw.

Auch in Namen wie *Nabû-tar-ti-ba-ušur* (VS. I, 99, 2) oder *Nabû-SU*<sup>7)</sup>-*ušur* liegen, wie schon bemerkt, Verbalformen vor; die 30 Namen sind in ihrer Bildung zu vergleichen mit Namen wie *Sin-takīša-bullit*, *Nabû-taddannu* (bezw. *tattannu*)-*ušur* u. ä.; sie sind zu übersetzen: „Nabû, schütze den, welchen Du als Belohnung gabst“.

1) Vgl. meine Gramm. § 5 b α.

2) Beachte XIV, 19, 18:  $\overline{\text{V}}$ -ib-i-lu . . ., d. i. *Ri-ib*[-. . .].

3) Für *Ta-ri-be-Sin*, *Ta-ri-be-ilu* (XV, S. 44) lies wohl *Ta-ri-bat*.

4) Von ריב könnte *ta-ri-ba*, das des Ideogramms wegen schon von *erib* nicht getrennt werden darf, nicht abgeleitet werden.

5) Vgl. *Babyloniaca* II, S. 228 ff.

6) So *i-ri-ba tuk-te-e* parallel *u-tir gi-mil-lu* (Stele Nabonid's II, 13); vgl. auch die Namen *Nabû-tuktê-riba*, *Nabû-tuktê-tirri* (Tallqvist, S. 335) und *Nabû-gimil-tirri* (S. 335 unter רוּר); ferner *Bêl-tuk-te-e-GUR* (= *tirri*) VS. VI, 204, S. 13. 26. Hieraus folgt, daß *tuktû* parallel *gimillu*, *râbu* parallel *turru* ist.

7) Lies *taritba* oder *tariba*.

Ableitungen von der Wurzel 𐎠𐎢𐎵 sind:

1. *ribātu* „Entgelt“<sup>1)</sup> (so richtig schon Macmillan, BA. V, 612). Plural von *ribtu*; dieses Wort begegnet sehr häufig als neubabyl. Name: *Ribātu*, der in aramäischem Gewande als ܪܝܒܘܬܐ (Babyl. Exped. X, 99) erscheint<sup>2)</sup>;

2. *tarību* „Vergeltung“; so in dem häufigen altbabyl. Namen *Ta-ri-bu-um* mit den Ableitungen *Taribatūm* und *Taribātūm*. Man könnte diese Namen für Kurznamen nach Namen wie *Nabū-tarība-usur* (s. oben) halten; aber erstens sind derartige Namen 10 altbabyl. nicht belegt, zweitens sind Vollnamen erhalten, in denen *Taribum* ein Substantiv sein muß, nämlich<sup>3)</sup> *Ta-ri-ib-ī-k* „Vergeltung der Götter“ und *Ta-ri-ib-ir-si-tim*; der Genetiv zeigt, daß *taribum* ein Substantiv ist; daneben findet sich *taribtu*<sup>4)</sup>.

Wie sich also gezeigt hat, existiert eine Wurzel 𐎠𐎢𐎵 im Babyl.-15 Assyr. nicht; alle scheinbar davon abgeleiteten Formen gehören zur Wurzel 𐎠𐎢𐎵, die im Grundstamm und im Medium „Vergeltung geben“ oder „als Vergeltung geben“ bedeutet.

Die wichtigsten Formen<sup>5)</sup> sind:

G: Prät. *irib(am)*, *erib(am)*; *tarib(am)* (2. mask. und 3. fem.); 20 Präs. *iriab* (Kod. Hamm. aus \**irajab*, \**irijab*) und *irāb*; Impr. *rib(am)*; Inf. *riābum* (aus \**rajabum*, \**rijabum*)<sup>6)</sup>.

Gt: Prät. *irīb*; Opt. *lirīb*<sup>7)</sup>;

*ribātum*: Entgelt;

*taribum*: Vergeltung.

25 *taribtum*: Vergeltung.

1) Im guten (Belohnung) oder bösem Sinne (Strafe); in ersterer Bedeutung in den Eigennamen, in letzterer an der von Macmillan behandelten Stelle.

2) Fraglich ist es, ob auch der altbabylonische Frauenname *Ri-ba-tum* (Ranke, P. N., S. 192; BE. VI, 1, S. 59) als *Ribātum* gefaßt werden darf. Wahrscheinlich liegt nur die fem. Singularendung vor, also: *Ribatūm*.

3) Ranke, S. 169.

4) Vgl. *Ta-ri-bat Šin* und *Ta-ri-bat-ili*: Clay, BE. XV, S. 44.

5) S. oben, sowie Streck, a. a. O.

6) Hierher wohl auch *Li-DAN-Ellil* = *Li-ri-b-Ellil* „Möge E. vergelten“: VR 44, IV, 33.

7) Vgl. auch *Ir-ti-ba-ū Šamaš* bei Clay, BE. XV, 180, 14.

## Studien über die indische Erzählliteratur.

Von

Jarl Charpentier.

Unter diesem Gemeintitel werde ich mehrere kleinere Studien über Motivgeschichte, Versähnlichkeiten usw. innerhalb der indischen Erzählliteratur — und gelegentlich auch einzelne kurze Nachweise über indische oder den indischen ähnliche Motive in der europäischen Literatur — veröffentlichen. Ich mache hier den Anfang mit einem Aufsatz über das Hatthipāḷajātaka und damit verwandte Texte. Einige größere, zusammenhängende Studien über ähnliche Gegenstände habe ich in einer größeren Abhandlung behandelt, die vor kurzem unter dem Titel „Studien zur indischen Erzählliteratur. I. Pacceka-Buddhageschichten“ in Upsala erschienen ist. 10

### 1. Das Hatthipāḷajātaka.

In WZKM. V, 111 ff., VI, 1 ff. hat E. Leumann unter dem Titel „Die Legende von Citta und Sambhūta“ einen Sagenzyklus behandelt, der, wie er selbst sagt (VI, 4), einen Teil eines „Cyclus von Brahma- 15 datta-Sagen“ ausmacht. Daß die Brahmaddattasagen einen sehr großen Raum in der indischen Erzählliteratur einnehmen, ist sicher<sup>1)</sup>, auch hat Leumann durchaus nicht alle dazu gehörigen Erzählungen behandelt, was ja auch der Weitläufigkeit des Stoffes wegen kaum zu erwarten gewesen wäre. Hier beabsichtige ich nur ein kleines 20 Supplement zu Leumann's Ausführungen zu geben, indem ich das Hatthipāḷajātaka als ein Glied dem Zyklus beifüge.

In WZKM. VI, 12 ff. spricht Leumann nämlich von dem XIV. Kapitel des Uttarajjhāṇa, das er ohne Zweifel mit Recht

1) Aus gewissen Gründen ist es mir sogar glaublich, daß es schon in sehr frühen Zeiten einen ganzen Brahmaddattazyklus gegeben hat, der von *Sūta's* erzählt wurde, ebenso wie die Sagen der Pāṇḍiden usw., und aus dem dann die verschiedenen Traditionen geschöpft haben. Die ungeheure Popularität des Namens Brahmaddatta wird ja durch die Jātakaliteratur bezeugt. Gerade deswegen glaube ich auch mit Recht annehmen zu dürfen, daß die Brahmaddattapen im Osten Indiens zu Hause waren, umso mehr als die älteren Teile des Mahābhārata, die ja im Westen entstanden sind, soviel ich weiß, nichts von Brahmaddatta zu erzählen wissen. Über alte verschollene Heldengedichte in Indien vgl. besonders Jacobi in Album Kern p. 53 ff.

als eine im Jaina-Canon befindliche Unterlegende des großen Legendenzyklus ansieht. Er bringt es zunächst mit einem Stück aus dem *Harivaṃśa*<sup>1)</sup> zusammen und behandelt ausführlich die gegenseitigen Beziehungen dieser Partie der großen Legende.

- 5 Er mag im Recht sein, hat aber nicht beachtet, daß wir in der südlichen Jātakasammlung eine teilweise viel näher liegende Parallele besitzen. Diese Parallele ist *Haṭṭhipālajātaka* (*Jāt.* 509; *Fausbøll* IV, p. 473—491). Ehe ich zur Auseinandersetzung der Übereinstimmungen des *Uttarajjhayaṇa* Kapitels und des *Jātaka* über-  
10 gehe, gebe ich eine kurze Übersicht über den Inhalt der beiden Texte<sup>2)</sup>.

*Uttarajjhayaṇa* XIV beginnt mit einigen *itihāsa*-Versen (vgl. darüber *Leumann*, *WZKM.* VI, 14):

1. devā bhavittāṇa pure bhavaṃmī keī cuyā egavimāpavāsī  
15 pure purāṇe Usuyāraṇāme khāe samiddhe suraloyaramme.
  2. sakammaseseṇa purākaeṇaṃ kulesu daggesu ya te pasūyā  
nivviṇṇasamsārabbhaya jāhāya jīṇḍamaggaṃ saraṇaṃ pavannā.
  3. pumattaṃ āgama kumāra do vī purohita tassa Jasā ya pattī  
visālakittī ya taho' suyāro rāyattha devī Kamalāvaī ca.
- 20 (1.) „Einige, die in einer früheren Existenz in derselben Himmelsregion lebende Götter waren, wurden wieder geboren in der alten reichen Stadt Usuyāra, die schön ist wie die Götterwelt.  
(2.) Eines Überbleibels ihrer früheren Verdienste wegen wurden sie in vornehmen Familien geboren; der Welt überdrüssig und aus  
25 Furcht vor dem Samsāra suchten sie ihre Rettung auf dem von den großen Jīṇas gezeigten Wege.  
(3.) Zwei, die als Männer geboren waren, blieben Junggesellen, (ein dritter) der Purohita, (ein vierter) seine Gattin Jasā, (ein fünfter) der hochberühmte König Usuyāra und (ein sechster) seine  
30 Gemahlin Kamalāvaī.“

Die Verse machen den bestimmten Eindruck, daß sie nur einen Abschnitt eines längeren Zyklus einleiten, der aus seinem unmittelbaren Zusammenhang losgelöst worden ist. Nach dieser Einleitung wird erzählt, wie die beiden Söhne, erfüllt von Ekel über das häus-  
35 liche Leben, zu ihrem Vater gehen und ihm ihre Absicht auseinandersetzen, in die „Hauslosigkeit“ zu ziehen, was sie auch trotz seinem Widerstand tun. Nachdem die Söhne fort sind, zieht der Brahmane nach einer Unterhaltung mit seiner Frau auch als Asket weg; nach einigem Bedenken folgt ihm die Frau. Der König will  
40 sich jetzt des Eigentums des Purohita bemächtigen, wird aber von der Königin davon abgehalten; schließlich ziehen auch diese beiden in die „Hauslosigkeit“. Dies ist in größter Kürze der Inhalt des XIV. Kapitels des *Uttarajjhayaṇa*.

1) I, 16 ff.

2) Über die Kommentare der Jaina usw., die man bei *Leumann* angeführt findet, referiere ich hier nicht, da sie für mich hier keine Bedeutung haben.



Der Inhalt des Hatthipāla-jātaka ist in Kürze folgender. Der König Esukārī<sup>1)</sup> in Benares und sein Purohita sind beide ohne Kinder. Sie treffen folgendes Übereinkommen. (Der König spricht:) „*samma, sace tava gehe putto jāyissati mama rajjassa sāmiko bhavissati, sace mama putto jāyissati tava gehe bhogaṇaṃ sāmiko bhavissati.*“ Einige Zeit darauf zieht der Purohita nach seinem Dorf weg. Dort sieht er am Wege ein Weib mit sieben Söhnen; auf seine Frage, wer der Vater der Knaben sei, antwortet sie: „*sāmi, imesaṃ patā nāma nibaddho n'atthi — etasmim nigrodhe adhiwatthadevatāya santike patthetvā labhiṃ, etāya me puttā dinnā.*“ Der Purohita geht zum Nyagrodha-Baum und droht ihn niederhauen zu lassen, falls der König keinen Sohn erhält. Die Baumgottheit erschrickt und bewirkt schließlich, daß Sakka sich der Sache annimmt. Dann heißt es: „*puññavante cattāro devoputte passi*“<sup>2)</sup>, *te kira purimabhava Bārāṇasīyaṃ pesakārā hutvā tena kammena laddhakaṃ pañca koṭṭhāse katvā cattāro koṭṭhāse paribhuñjimsu, pañcamam gahetvā ekato va dānaṃ dadimsu, te tato cutā Tāvatisabhavane nibbattiṃsu, tato Yāmaḥbhavane ti evaṃ anulomapaṭilomaṃ chasu devalokesu sampattiṃ anubhavanta vicaranti, tadā pana nesaṃ Tāvatisabhavanato cavitvā Yāmaḥbhavanaṃ gamanavāro. Sakko nesaṃ santikaṃ gantvā pakkositvā mārisā tumhehi manussalokaṃ gantum vaṭṭatīti, Esukārirañño ayyamaheṣiṇā kucchismiṃ nibbattathā*“ *ti āha. te tassa vacanaṃ sutvā, sūdhū deva, gamissāma, na pana amhākaṃ rājakulaṃ attho, purohitassa gehe nibbattitvā daharakāle yeva kāme pahāya pabbajissāma*“ *ti vadimsu.* So werden später allmählich dem Purohita vier Söhne<sup>3)</sup> geboren, die Hatthipāla, Assapāla, Gopāla und Ajapāla genannt werden. Um zu verhindern, daß sich die Söhne dem Asketenleben widmen, werden alle Asketen aus dem Reiche verbannt. Als die Söhne älter werden, verkleiden sich der König und der Purohita als Asketen und besuchen die Knaben, um sie zu prüfen, was aber die Folge hat, daß alle vier wegziehen. Hatthipāla (der Bodhisattva ist) wird der religiöse Lehrer der übrigen, und eine große Menge Leute schließen sich ihnen an. Später ziehen auch der Vater und die Mutter weg; der König will sich des Eigentums des Purohita bemächtigen<sup>4)</sup>, die Königin aber beschließt, ihn davon

1) Eine Erklärung des Namens *Usuyāra* oder *Esukārī* bei Leumann, WZKM. VI, 19f., der ich schon aus dem Grund nicht beistimmen kann, weil es mir dann unbegreiflich ist, warum auch die Stadt *Usuyāra(pura)* heißt. Es werden ja vielmehr, wie wir aus den Jātaka's sehen, die Könige nach ihren Städten benannt („ein König Videha, ein König Magadha“ usw.). Nach der Nir. 409 und Śāntyācārya's *ṭīkā* 409 liegt die Stadt *Kurujaṇavae*. *Esukārī* kommt auch in der 96. Predigt des Majjh. Nik. vor; *Āṇḍikārī* bei Pāṇ. IV, 2, 54.

2) Nāml. *Sakko*.

3) Die Söhne sind hier vier — in Utt. nur zwei — entsprechend den *cattāri govāladāragā* im Anfang der Erzählung von Bambhadatta (Jacobi, Ausg. Erz. p. 1). Vgl. Leumann, WZKM. V, 141.

4) Vgl. Utt. XIV, 88 (s. oben).

abzuhalten und handelt deswegen folgendermaßen: *sūnato maṃsaṃ āharāpetvā rājaṅgane rāṣiṃ kārāpetvā ujumaggam jālaṃ parikkhipāpesi. gijjhā dūrato va disvā tass' atthāya otaṃsu, tattha sappaññā jālaṃ pasārītaṃ ñatvā atibhārikā hutvā ujukam uppatitum na sakhiṣṣāmā<sup>1</sup> ti attanā khāditaṃsaṃ chaḍḍetvā jālaṃ analliyitvā ujukam eva uppatitvā gamiṃsu, andhabālā pana tehi chaḍḍitavamitaṃ khādītva bhāriyā hutvā ujukam uppatitaṃ asakkontā gantvā jāle bajjhimsu. ath' ekaṃ gijjhaṃ anetvā deviyā dassayimsu, sā tam ādāya rañño santikaṃ gantvā, ehi tāva maharāja, rājaṅgane ekaṃ kiriyaṃ passissāmā<sup>2</sup> ti sihapāñjaraṃ vivarītva ime gijjhe olokehi maharāja<sup>3</sup> ti vatvā usw.* So belehrt sie den König über den rechten Pfad zum nächsten Leben, er wird erleuchtet und zieht als Asket fort. Schließlich folgt ihm auch die Königin und die ganze Bevölkerung von Benares. Hatthipāla wird allmählich der Lehrer des ganzen Jambudvīpa.

Dies ist der Hauptinhalt des Hatthipālajātaka. Man könnte geltend machen, daß wichtige Verschiedenheiten zwischen dieser Erzählung und der jainistischen Version der Sage bestehen. Gewiß, so wie die Geschichte mit ihrem Prosarahmen dasteht<sup>1</sup>). Prüft man aber die Gāthā's des Jātaka und vergleicht sie mit den Strophen des Uttarajjhayaṇa, so zeigen sich ganz überraschende Ähnlichkeiten, die auf enge Zusammengehörigkeit hinweisen.

In der vierten Gāthā des Jātaka spricht der Purohita zu Hatthipāla folgendermaßen:

35                    adhicca vede pariyesa vittaṃ,  
                      putte gehe tāta paṭiṭṭhapetvā  
                      gandhe rase paccanubhutta sabbam  
                      araṇṇaṃ sādhu, muni so pasattho.

Und im 9. Vers des Uttarajjhayaṇakapitel<sup>2</sup>) antwortet der 30 Purohita seinen Söhnen, die die Vorzüge der Weltflucht preisen:

                      ahijja vee parivissa vippe,  
                      putte paṭiṭṭhappa<sup>3</sup>) gihaṃsi jāyā  
                      bhoccāṇa bhoe saha itthiyāhiṃ<sup>4</sup>)  
                      āraṇṇayā hoha muṇi pasatthā.

35                    „Studiert die Vedas, gebt den Brahmanen Speisen, setzt Söhne  
                      (als Hausväter) in euren Häusern ein, o meine Söhne; nachdem Ihr

1) Daß der Prosarahmen und die Gāthā's in einem Jātaka nicht ganz zu einander passen — was freilich hier nicht besonders der Fall ist — ist ja öfters der Fall. Man denke z. B. an *Dasarathajātaka* (Jāt. 461) — vgl. Jacobi, *Rāmāyaṇa* p. 84 ff.; Lüders, GN. 1897, p. 126 ff.; Winternitz, *Gesch. d. Ind. Litt.* I, 433 f. — und an *Ghatajātaka* (Jāt. 454), vgl. Lüders, ZDMG. LVIII, 687 ff.

2) Da mir keine Ausgabe des Utt. zugänglich ist, so habe ich teils den Text Leumann's WZKM. 6, 27 ff. gebraucht, teils eine Abschrift nach einer Handschrift, die mir Prof. Jacobi freundlichst lieh.

3) *paṭiṭṭhappa*, Leumann.

4) Vgl. v. 16 *dhanaṃ pabhayaṃ saha itthiyāhiṃ*.

mit Weibern Genüsse gekostet, werdet berühmte, waldlebende Einsiedler!“

Man könnte vielleicht zweifeln, ob *pariyesa vittam* oder *parivissa vippe* den Vorrang verdient; jedoch zeigt v. 12, daß die beiden Texte hier verschiedene Anschauungen und Ausdrücke auch im folgenden gebraucht haben. Es heißt nämlich in der Antwort der Söhne Jāt. G. 5:

vedā na saccā na ca vittalābho,  
na puttālābhena jaraṃ vihanti,  
gandhe rase muccanam āhu santo, 10  
sakammanā hoti phalūpapatti.

Und Utt. XIV, 12 lautet:

veyā ahiyā na havanti tāṇaṃ<sup>1)</sup>,  
bhuttā diyā ninti tamaṃ tamenam.  
jāyā ya puttā na havanti tāṇaṃ, 15  
ko nāma te aṇumannejja eyaṃ.

„Vedastudium gibt keine Erlösung, die gefütterten Brahmanen führen ins tiefste Dunkel, die Geburt von Söhnen gibt keine Erlösung — wer möchte dir also beistimmen?“

Die Wortfolge *tamaṃ tamenam* sollte eher umgekehrt lauten: 20 jedoch kommt auch die hiesige Wortfolge vor. Man vgl. z. B. das häufig belegte *majjham majjhenam* (KS., Schubring's KS. usw.), *suham suhenam* Ausg. Erz. p. 24, 7; 46, 23 usw.

Nachdem Hatthipāla diese Antwort gegeben hat, spricht der König die G. 6 — auch um ihn dazu zu bringen, von seinem Vor- 25 satz Abstand zu nehmen. Die Antwort folgt in zwei Versen, wovon der erste (G. 7) folgendermaßen lautet: ~

yass' assa sakkhī maraṇena rāja  
jarāya mettī naraviriyaseṭṭha  
yo cāpi jaññū [na] marissam kadāci 30  
passeyyu taṃ vassasataṃ arogaṃ.

Utt. XIV, 27 sprechen die Söhne des Purohita zum Vater folgendermaßen:

jass' atthi maccupā sakkhāṃ jassa v' atthi palāyaṇaṃ  
jo jāṇai „na marissāmi“ so hu kaṃkhe „sue siyā“. 35

„Der Freund des Todes, oder wer ihm entfliehen kann, oder wer da weiß: ‚ich werde nicht sterben‘, der möge fürwahr beschließen: ‚dies soll morgen geschehen‘.“

Die zweite Zeile zeigt, daß man im Jātakaverse *yo pi jaññā na marissam kadāci* oder etwas ähnliches lesen muß. Die Verschiedenheit des Schlusses der Strophen beruht darauf, daß die beiden Strophen Antworten auf verschiedene Fragen sind.

1) Vgl. Jāt. 543 G. 138 a: *vedū na tāṇāya bhavanti-r-assa*.

Zwei Strophen, deren Ähnlichkeit nicht augenblicklich in die Augen fällt, die jedoch sicher zusammengehören, sind Jāt. G. 10:

ayam pure luddam akāsi kammaṃ,  
sv-āyaṃ gahīto, na hi mokkh' ito me.  
5 orundhiyā naṃ parirakkhissāmi  
māyaṃ puna luddam akāsi kammaṃ

und Utt. XIV, 20:

jahā vayaṃ dhammaṃ ayāṇamāṇā  
pāvaṃ purā kammaṃ akāsi mohā,  
10 orubhamāṇā parirakkhiyantā  
taṃ neva bhujjo vi samāyarāmo.

„Das Gesetz nicht kennend haben wir früher böse Taten in Verblendung verübt; jetzt aber zurückgehalten und (das Gesetz) beobachtend (*pari-rakṣ-*; Jacobi übersetzt in etwas verschiedener  
15 Weise) werden wir so etwas nicht weiter verüben.“

Obwohl Pischel, Pkt. Gr., p. 360 gerade diese Zeile *vayaṃ ... akāsi* als Beispiel für den Gebrauch von 3. sing. als 1 plur. anzieht, scheint es mir doch zweifelhaft, ob die Überlieferung hier wirklich richtig ist. Es wäre möglich zu lesen:

20 jahā ayaṃ<sup>1)</sup> dhammaṃ ayāṇamāṇe  
pāvaṃ purā kammaṃ akāsi mohā  
orubhamāṇe parirakkhiyante  
taṃ neva bhujjo vi samāyarāmi.

Jedoch gebe ich zu, daß der Plural vielleicht besser begründet  
25 sein kann als der Singular, da sonst überall der Plural steht.

In dem Gespräch mit seiner Frau äußert der Purohita im Jātaka folgenden Vers:

15. sākhāhi rukkhō labhate samaññaṃ,  
pahīnasākhaṃ pana khāṇuṃ āhu,  
30 pahīnaputtassa mam'ajja boti  
Vāseṭṭhi bhikkhācariyāya kālo.

Dem entspricht genau Utt. XIV, 29:

pahīnaputtassa hu n'atthi vāso,  
Vāsiṭṭhi bhikkhāriyāe<sup>2)</sup> kālo,  
35 sākhāhi rukkhō labaī samāhiṇ  
chinnāhi sākhāhi tam eva khāṇuṃ.

„Das häusliche Leben ist dem Kinderlosen wertlos — jetzt, o Vāsiṭṭhi, ist es (für mich) Zeit Bettlermönch zu werden. Durch

1) Sich auf die erste Person bezüglich wie auch *ayam* im Pāligātha; vgl. Brugmann, Dem. pron. p. 40. Oder man könnte *ahaṃ* lesen, was zu *akāsi* stimmen würde. Vgl. Pischel 1. c.

2) Leumann hat °*yariyāi*.

die Zweige ist ein Baum wirklich ein Baum, wenn die Zweige abgerissen sind, ist er nur ein Strunk.\*

Die Ordnung der Zeilen sollte wohl umgeändert werden, so daß darin Gleichheit mit der Gāthā erlangt wird, denn das ist unzweifelhaft des Sinns wegen besser. *samāhiṃ* ist wohl unmöglich; 5 vielleicht könnte man lesen *samāghaṃ*<sup>1)</sup> = *samākhyām* „Namen, Benennung“.

Weiter spricht die Brahmanenfrau, als sie Mann und Söhne in die „Hauslosigkeit“ ziehen gesehen hat, in der 16. Gāthā folgendermaßen:

aghasmi koñcā<sup>2)</sup> vā yathā himaccaye  
tantāni jālāni padāliya haṃsā<sup>3)</sup>  
gacchanti puttā ca paṭi ca mayhaṃ  
sāhaṃ kathaṃ nānuvaje pajānaṃ.

10

Und in Utt. XIV, 36 heißt es so:

15

nahe va kuncā samaikkamantā  
tayāṇi jālāni dalittu haṃsā<sup>4)</sup>  
palinti<sup>5)</sup> puttā ca paṭi ca majjhaṃ,  
te'haṃ kahaṃ nāṇugamissaṃ ekkā.

Die Erzählung des Jātaka, wie die Königin zur Belehrung des<sup>20</sup> Esukārī Geier fangen läßt, und wie sich die Vögel verschieden aufführen, wird durch folgende zwei Gāthās abgeschlossen:

17. ete bhutvā vāmitvā ca pakkamanti vihaṅgamā  
ye ca bhutvā na vāmiṃsu te me hatthatham āgatā.  
18. avamī brahmaṇo kāme, te tvaṃ paccāvamissasi,  
vantādo puriso rāja na so hoti pasamsiyo.

25

Dadurch gewinnen folgende Verse des Utt. XIV ihre Erklärung:

44. bhoge bhoccā vāmittā ya lahubhūya vihāriṇo  
āmayamāṇā gacchanti diyā kāmakamā iva.

„Die, welche gekostet und ausgespien haben, sind beweglich<sup>30</sup> wie der Wind und gehen wohin sie wollen, wie losgelassene Vögel.“

Und

- 45a. ime ya baddhā phandanti mama hatthajjam āgayā,

1) S. Pischel, Pkt. Gr. p. 76, 347.

2) Mit fliegenden Vögeln werden Mönche verglichen in der 51. Predigt des Majjh. Nik. (ed. I, 346 u. passim) u. a.

3) Der Jātakakommentar hat als Erklärung zu diesem Vers die Erzählung, daß goldene Gänse sich im Winter in der *Kaṇcanaguhā* aufgehalten und eine Spinne namens *Unnanābhi* (*ṇvābhi*? vgl. *Ārṇavābhi*, aber auch *ṇābhi* s. BR.) ein Netz über die Öffnung der Höhle gesponnen hätte. Zwei junge Gänse (*dvē taruṇahamsū*) hätten aber das Netz zerissen und die übrigen wären demselben Weg folgend weggefliegen. Ob hier wirklich eine alte Erzählung vorliegt, weiß ich nicht. Vielleicht ist diese Sage auch in Dhṛp. 174 gemeint.

4) Die gemeinsame Vorlage der beiden Texte kannte also die soeben erwähnte Geschichte.

5) *paleti*, Leumann.

„Diese, die gefangen sind und in meiner Hand gehalten werden, zucken ...“

die zusammen zu G. 17 gehören. Zu 18 wieder gehört

38. vantāsi puriso rāyaṃ na so hoi pasaṃsio  
5 māhaṇeṇa pariccattaṃ dhaṇaṃ ādāma icchasi.

„Ein Mann, o König, der Gespieenes ißt, wird nicht gelobt — du wünschst die Reichtümer, die der Brahmane verlassen hat, zu erraffen.“

38a ist ja G. 18b Wort für Wort gleich. Vielleicht ist deswegen die Ordnung der Zeilen in 38 zu ändern.

Schließlich heißt es in dem Itihāsavers G. 20 folgendermaßen:

idaṃ vatvā mahārājā Esukārī disampati  
raṭṭhaṃ hitvāna pabbajji nāgo chetvā va bandhanaṃ.

In Utt. XIV, 48 spricht die Königin so zu ihrem Gemahl:

15 nāgo vva bandhanaṃ chittā appaṇo vasahiṃ vae,  
eyaṃ pacchaṃ mahārāyaṃ Usuyārī tti me suyaṃ.

„Wie ein Elefant, der seine Fessel gebrochen hat, gehe zu deinem eigenen Ziele; o Großkönig Usuyārī, dies ist die gute Lehre, die ich gelernt habe.“

20 So zahlreich sind die Ähnlichkeiten der Gāthā's im Hatthipāla-jātaka und des Uttarajjhayaṇa XIV<sup>1)</sup>. Abgesehen davon, daß es merkwürdig ist, solche Ähnlichkeiten in Werken, die von einander so weit getrennt sind, zu finden, ist es auch deswegen interessant, weil es zeigt, daß das genannte Jātaka auch zu den Erzählungen  
25 gehört, die in irgend einer Weise dem großen Brahmaddattazyklus angehören. Übrigens trägt ja ein Vergleich der Strophen, wie oben gezeigt, zum Verständnis und zur Erklärung besonders des jainistischen Textes bei. Da die beiden Erzählungen einen etwas  
30 verschiedenen Ausgangspunkt haben, kann nicht ausgemacht werden, welches der beiden Werke die ursprünglichere Überlieferung erhalten hat.

1) Mit anderen Pāḷiversionen finden sich in dem Uttarajjhayaṇakap. möglicherweise einige Ähnlichkeiten. So geht v. 15a *imaṃ ca me atthi imaṃ ca n'atthi* möglicherweise mit Dh. 62 *puttā m'atthi dhaṇaṃ m'atthi* auf eine gemeinsame Vorlage zurück. v. 32c-d: *lābhaṃ alābhaṃ ca suhaṃ ca dukkhaṃ | samvikkhamāno carissāmi monaṃ* vergleicht sich ein wenig Jkt. 329 G. 2 *lābho alābho ayaso yaso ca | nindā pasaṃsū ca sukhaṃ ca dukkhaṃ eṭe aniccā manuseṣu dhammā | mā soca kiṃ socasi Poṭṭhapāda* (vgl. auch WZKM. XX, 365f.; übriges auch Jacobi, Ausg. Erz. p. 38 u. 40 *riddhiṃ ariddhiṃ samupehiyānaṃ Kālingarāya vi samikkha dhammani*). Dieselbe Vorstellung findet man schließlich in Utt. XIV, 34a-b: *jahā ya hoi taṇuyaṃ bhuyaṅgo | nimmoṇaṃ hicca palei mutto* (vgl. ib. XIX, 86 *mahā-nāgo vva kancuyam*) und SN. 1ff. *urago jīṇṇaṃ iva tacam purāṇaṃ (jahāti)*, auch Jkt. 491 G. 15 *tacam va jīṇṇaṃ urago purāṇaṃ* (vgl. JPTS. 1906—1907 p. 71; WZKM. XX, 357) und Mṛch. ed. Stenzler p. 46, 14: *nirmucyamāna iva jīṇṇatanur bhujagaḥ*.

Aus den Itihāsaversen und der allgemeinen Ähnlichkeit der beiden Erzählungen geht ja ganz deutlich hervor, daß sie aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben; es finden sich aber in der Erzählung auch Verse von allgemeinem Inhalt, die nicht notwendig gerade in diesem Rahmen stehen mußten, und die sich tatsächlich auch anderswo finden, nämlich die Gespräche zwischen dem Purohita und seinen Söhnen, zu welchen man Entsprechungen findet in dem „Dialog zwischen Vater und Sohn“ in MBh. XII, 6522—6561 und 9928—9966<sup>1)</sup>. Wie überhaupt der ganze Śānti-parvan mancherlei nichtbrahmanische Anschauungen und Übereinstimmungen mit Buddhismus und Jainalehre in sich hegt, so macht auch dieser „*pitāputrasamvāda*“ in seinem entschieden veda- und brahmanenfeindlichen Ton den Eindruck, als wäre er von den „ketzerischen“ Lehren beeinflußt. Das wird jedoch wohl kaum der Fall sein — enthielt doch die ursprüngliche Anschauung und Lehre der „brahmanischen“ Asketen soviel Nicht-„brahmanisches“; ja, das Asketenleben war ja in sich selbst schlechterdings eine Leugnung des geldgierigen, an Söhnen und Vieh sich ergötzensden Brahmanentums. Man beachte die freilich kurze, aber außerordentlich treffende Bemerkung über diese Dinge bei Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I 362. 20

Ich gebe hier eine kurze Übersicht der Versähnlichkeiten in dem MBh.-Kapitel und den beiden früher geprüften Texten, der ich eine Übersetzung der drei Texte — Uttarajjhayana XIV, die Gāthā's des Jāt. 509 und MBh. XII, 6522—6561<sup>2)</sup> — vorausschicke um zu zeigen, daß, wenn auch die einzelnen Worte an den meisten Stellen nicht stimmen, der Sinn immerhin derselbe ist. 25

#### Die Gāthā's im Hatthipālajātaka:

(Der König Esukāri und der Purohita kommen als Asketen verkleidet zu Hatthipāla, um ihn zu prüfen. Er spricht dann:)

1. „Endlich erblicke ich einen göttergleichen Asketen mit großer Flechte, eine Last tragend, mit schmutzigen Zähnen und bestaubtem Kopf. 30

2. Endlich erblicke ich einen Asketen, der in Rechtfertigkeit seine Freude findet, in gelbe Kleider gekleidet, in ein Bastkleid gehüllt. 35

3. Nimm Platz und Fußwasser bei uns, o Ehrwürdiger! Wir bieten dem Ehrwürdigen Nahrung an, möge er es annehmen.“

1) In der Bombay. ed. resp. XII, 175, 1 ff. und 277, 1 ff. Kurz nachdem ich selbst zufälligerweise die Stellen gesehen hatte, habe ich das bei Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, 360 Anm. 2 angedeutet gefunden. — In Märk. P. Kap. 10 ff. kommt auch ein „Gespräch zwischen Vater und Sohn“ vor, vgl. Winternitz, Gesch. d. Ind. Lit. I, 469.

2) XII, 9928 ff. weicht freilich von 6522 ff. ein wenig ab, jedoch kann das bei dem Zweck, den ich hier verfolge, von keinerlei Bedeutung sein. Denn es handelt sich nur um einige Verschiedenheiten in Wortstellung und Wortlaut — der Sinn bleibt derselbe.

(Hatthipāla sagt darauf, er wolle Eremit werden; der Purohita rät ihm davon ab:)

4. „Lerne die Veda's, suche Erwerb, laß Söhne in deinem Hause heranwachsen, koste alle Genüsse, die Geruch, Geschmack usw. bieten — dann ist der Wald schön, der Asket lobenswert.“

(Hatthipāla antwortet:)

5. „Weder die Veda's noch Erwerb geben die Wahrheit, durch Söhne wendet man das Alter nicht ab; die Weisen sagen, daß es Erlösung von Geruch usw. gibt — seinen Taten gemäß bekommt man Lohn.“

(Der König spricht:)

6. „Wahr ist fürwahr dies dein Wort: seinen Taten gemäß bekommt man Lohn; deine Eltern sind alt — mögen sie dich während hundert Jahren gesund sehen.“

15 (Hatthipāla spricht:)

7. „O König, wer mit dem Tode Freundschaft geschlossen hat oder mit dem Alter, o Menschenherr, wer da weiß: 'ich werde nie<sup>1)</sup> sterben', der möge hundert Jahre in Gesundheit leben.“

8. „Wie ein Mann eine Fähre übers Wasser führt und zum anderen Ufer übersetzt, so führen immerdar Alter und Krankheit den Menschen in die Gewalt des Todes.“

(Assapāla spricht zum Könige und seinem Vater, die ihm das Reich anbieten:)

9. „Die Sinnesgenüsse sind nur Schlamm und Morast, die Begierden sind schwierig zu überwinden und gehören dem Tode; die, welche in diesen Morästen stecken bleiben, werden verwirrt und gelangen nicht zum anderen Ufer.“

10. „Früher hab' ich viel Scheußliches getan, jetzt ernte ich die Früchte davon<sup>2)</sup> und kann nicht loskommen; jetzt werde ich aber durch Mauern mich selbst bewachen, so daß ich nicht weiter so etwas tue.“

(Gopāla antwortet seinem Vater und dem Könige:)

11. „Wie ein Mann, der durch die Wälder irrt, seine verlorene Kuh suchend, so ist meine Wohlfahrt verloren gegangen, o Esukāri — sollte ich also nicht suchen?“

(Gopāla wird ermahnt seine *pabbajjā* zu vertagen; er wendet aber ein:)

12. „Morgen, morgen“, sagt der Tor, „am nächsten Tage!“ „Das Kommende ist nichts,“ so weiß der Kluge und stößt das Gute, das ihm zukommt, nicht weg.“

(Ajapāla spricht zu seinem Vater und dem Könige:)

13. „Öfters seh' ich ein zartes Mädchen mit frohem Lebensmut, mit Augen glänzend wie Ketaka-Blumen — so kommt der

1) S. oben.

2) Die englische Übersetzung (IV. p. 297) ist hier irreleitend.

3) Komm.: *svāyam gahito ti so ayam tassa kammassu vipāko mayā gahito*. Anders die englische Übersetzung (IV. p. 298).



Tod und zieht das Mädchen fort, ehe sie die Genüsse ihres Jugendalters gekostet.

14. Ein edler, schön gewachsener, herrlicher Jüngling, dunkelfarbig mit Bart wie Kusumbha-Blüten — ich verlasse die Sinnesgenüsse und ziehe in die Hauslosigkeit, o König; gehe du nach Hause und verzeihe mir!"

(Der Purohita zu seiner Gattin:)

15. „Von den Zweigen erhält der Baum seinem Namen, ohne Zweige nennt man ihn einen Strunk — jetzt bin ich ohne Söhne, es ist für mich Zeit Bettelmönch zu werden, o Vāsetṭhi!"

(Die Frau des Purohita, nachdem ihr Gatte fortgezogen ist:)

16. „Wie die Reiher durch die Luft, wie die Gänse am Ende der Regenzeit, nachdem sie die gesponnenen Netze zerrissen, so ziehen meine Söhne und mein Gatte fort — warum sollte ich nicht auf demselben Wege Erleuchtung suchen?"

(Die Königin sucht den König davon abzuhalten, die Güter des Purohita zu plündern:)

17. „Die Vögel, die genossen und das Genossene ausgespieen haben, ziehen fort; die aber, die es nicht ausgespieen haben, sind in meine Gewalt geraten.

18. Der Brahmane hat die Begierden aufgegeben; du, o König, nimmst sie wieder auf — ein Mann, o König, der Gespienes isst, wird nicht gelobt."

(Der König Esukāri antwortet:)

19. „Wie ein starker Mann einen Schwächling, der im Morast versunken ist, herauszieht, so hast du mich, o Königin Pañcālī, mit deinen schönen Worten herausgezogen."

(Der König zieht fort (v. 20). Monolog der Königin, die aufgefordert worden ist (v. 21) das Reich zu übernehmen:

22. „Dem hohen Könige gefällt es Asket zu werden, indem so er sein Reich verläßt — so will ich allein in der Welt herumwandeln, indem ich die sinnbetörenden Genüsse wegwerfe.

23. „Dem hohen Könige gefällt es Asket zu werden, indem er sein Reich verläßt — so will ich allein in der Welt herumwandeln, indem ich alle Genüsse, welche immer sie sind, verlasse.

24. Die Zeit eilt weg, Nächte schwinden nach Nächten, die Jugendschönheit schwindet allmählich — so will ich allein usw. (wie in 22).

25. Die Zeit eilt weg usw. (wie in 24) — so will ich allein usw. (wie in 23).

26. Die Zeit eilt weg, Nächte schwinden nach Nächten, die Jugendschönheit schwindet allmählich — so will ich allein in der Welt herumwandeln, aller Begierden frei, indem ich jede Verbindung (mit der Welt) aufgebe."

Ich lasse dann Uttarajjhayana XIV folgen, wobei ich die vv. 1—5 und 51—53, die ohne Belang für meinen Zweck sind<sup>1)</sup>, weglassen:

1) Vv. 1—3 sind oben wiedergegeben worden.

6. Mit Widerwillen gegen die Genüsse, die menschlichen sowie die göttlichen, verlangend nach Erlösung und von Glauben erfüllt gingen sie<sup>1)</sup> zu ihrem Vater und sprachen:

(Die Söhne.) 7. „Wir sehen, daß dieser Aufenthaltsort nicht ewig ist, daß das Leben kurz ist und voll von Widerlichkeit; deswegen finden wir in dem häuslichen Leben kein Vergnügen — wir verabschieden uns von dir, um Mönche zu werden.“

(Der Purohita.) 8. Darauf sagte der Vater, um diesen beiden Mönchen von einem asketischen Leben abzuraten: „Die Veda-Kundigen sagen, daß es keine (andere) Welt für die Sohnlosen gibt.

9. Studieret die Veda's, gebet den Brahmanen Speisen, setzt Söhne (als Hausväter) in euren Häusern ein; nachdem ihr mit Weibern Genüsse gekostet, werdet berühmte waldlebende Einsiedler!“

10. Den von dem Feuer der Sorge, das aus seinen eigenen seelischen Eigenschaften Nahrung bekam und vom Winde der Verblendung heftig aufflammte, ganz verbrannten und heftig geplagten, manches und mannigfaches schwatzenden,

11. sie gradweise zu überzeugen suchenden und allmählich mit Geld und Sinnesgenüssen versuchenden Purohita sahen die beiden Jünglinge und (sprachen) diese Worte:

(Die Söhne.) 12. „Vedastudium gibt keine Erlösung, die gefütterten Brahmanen führen ins tiefste Dunkel, die Geburt von Söhnen gibt keine Erlösung — wer möchte dir also beistimmen?

13. Die Sinnesgenüsse geben nur einen Augenblick Glück, Unglück aber in langen Tagen, schweres Unglück, aber geringes Glück; sie sind ein Hindernis für die Erlösung aus dem *samsāra* und eine Grube von Widerlichkeiten.

14. Ein Mann, der ohne seine Begierden zu bewältigen herumwandelt, der Tag und Nacht besorgt ist, weil er sich um andere Leute kümmert und nach Besitz strebt, erlangt nur Alter und Tod.

15. Einen, der sagt: „Dies habe ich, jenes nicht; dies soll ich tun, jenes nicht“ und in dieser Weise schwatzt, ziehen die Räuber<sup>2)</sup> fort — ach, welche Torheit ist dies nicht!“

(Der Purohita.) 16. „Großer Reichtum und Weiber, eine Familie und große Genüsse — solcher Dinge wegen übt die Welt Askese. Ihr aber könnt das alles ohne weiteres haben.“

(Die Söhne.) 17. „Was nützt wohl Reichtum zu Religionsübungen, was eine Familie und Sinnesgenüsse? Asketen wollen wir werden, mit vielen Tugenden ausgestattet, als hauslose Bettler herumwandelnd.“

(Der Purohita.) 18. „Wie Feuer an den Reibhölzern erzeugt wird, wie Butter aus Milch und Öl aus Sesamkörnern, so entsteht die Seele im Körper — sie nimmt feste Form, sie vergeht und ist nicht ewig.“

1) Die Söhne des Purohita (Bhṛgu).

2) D. h. die Zeit.

(Die Söhne.) 19. „(Die Seele) kann nicht mit den Sinnen empfunden werden und hat keine Form; was aber keine Form hat, ist ewig. Die Fessel des Ewigen ist durch die schlechten Eigenschaften geschaffen worden. Diese Fessel nennt man die Ursache des *samsāra*.“

20. Das Gesetz nicht kennend haben wir früher böse Taten in Verblendung verübt; jetzt aber zurückgehalten und (das Gesetz) beobachtend, werden wir so etwas nicht wieder verüben<sup>1)</sup>.

21. Die Welt wird heimgesucht und von allen Seiten zurückgehalten. Die Untrüglichen ziehen immer fort; deswegen finden wir 10 in dem häuslichen Leben kein Vergnügen.“

(Der Purohita.) 22. „Von wem wird die Welt heimgesucht, von wem ist sie zurückgehalten? Wen nennt man die Untrüglichen? Ich möchte das, o Söhne, sehr gern wissen.“

(Die Söhne.) 23. „Vom Tode ist die Welt heimgesucht, vom 15 Alter ist sie zurückgehalten; untrüglich nennt man die Nächte — das wisse, o Vater!

24. Die Nacht, die vergangen ist, kehrt nicht wieder; dem Ungerechten geben die Nächte keinen Lohn.

25. Die Nacht, die vergangen ist, kehrt nicht wieder; dem 20 Gerechten geben die Nächte reichen Lohn.“

(Der Purohita.) 26. „Nachdem wir in einem Platz zusammengelebt haben und beide Parteien<sup>2)</sup> Gerechtigkeit erworben haben, dann werden wir, o Söhne, fortgehen und in jedem Hause betteln.“

(Die Söhne.) 27. „Wer mit dem Tode Freundschaft geschlossen 25 hat oder ihm entrinnen kann, wer weiß ‚ich werde nicht sterben‘, der möge fürwahr beschließen: ‚es wird morgen geschehen‘.

28. Nein, heute wollen wir die Weihe nehmen; nachdem wir dies getan, werden wir nicht wiedergeboren werden. Denn die Zukunft hat für uns keine Bedeutung. Der Glaube wird bei uns das 30 Hängen am Leben vertreiben.“

(Die Söhne ziehen fort. Gespräch der Eltern.)

(Der Purohita.) 29. „Das häusliche Leben ist dem Kinderlosen wertlos — jetzt, o Vāsīṭṭhi, ist es (für mich) Zeit, Bettelmönch zu werden; durch seine Zweige ist ein Baum wirklich ein Baum; wenn 35 die Zweige abgerissen sind, ist er nur ein Strunk.

30. Wie ein Vogel ohne Flügel, wie ein König in der Schlacht ohne Diener, wie ein Kaufmann in einem Schiff ohne Ladung, so bin ich hier ohne Söhne.“

1) Der Übersetzung, die Jacobi von dieser Strophe gibt, kann ich der entsprechenden Pāligāthā wegen nicht beistimmen. Denn die Zeilen *orubbhamānā parirakkhiyāntā taṃ neva bhujjo vi samāyārāmo* gehören wie der Pāli-  
vers *orundhiyā naṃ parirakkhissāmi māyaṃ piṇa luddam akāsi kammaṇ* zeigt, sicher zusammen.

2) So nach dem Komm., s. SBE. XLV, 65 n. 2. Nach Pischel, Pkt. Gr. p. 309f. ist *duhao* = *dvidhātas*, was jedoch kaum richtig ist. Mein Fachgenosse, Cand. Smith, weist mich auf *ubhao* (Pkt. Gr. p. 99) hin.

(Die Frau.) 31. „Alle diese wünschenswerten Gegenstände hast du zusammengebracht, viele sehr liebliche Dinge hast du gesammelt; laß uns also durchaus die Genüsse kosten — dann werden wir den Weg zur Erlösung betreten.“

5 (Der Purohita.) 32. „Die Genüsse haben wir gekostet, Teuere, unser Leben geht bald zu Ende; des (weltlichen) Lebens willen verlasse ich nicht die Genüsse. Nachdem ich Gewinn und Verlust, Glück und Unglück geprüft habe, gehe ich in die *Hanslosigkeit* hinaus.“

(Die Frau.) 33. „Möchtest du dich nicht deiner Brüder (zu  
10 spät) erinnern, wie die alte Gans, die gegen den Strom schwimmt. Genieße die Freuden zusammen mit mir, denn das Leben eines Bettlers ist unglücklich.“

(Der Purohita.) 34. „Wie eine Schlange, o Teuere, die (alte) Haut abwirft und frei herumkriecht, so verlassen unsere Söhne die  
15 Genüsse — warum sollte ich, der Verlassene, ihnen nicht folgen?“

35. Wie Rohita-Fische<sup>1)</sup> ein schwaches Netz durchbrechen, so ziehen ausgezeichnete Männer, die weise sind und ihrer Askese wegen Lob ernten, als Bettler fort.“

(Die Frau.) 36. „Wie die Reiher durch den Himmelsraum  
20 fliegen, wie die Gänse, die die gesponnenen Netze durchbrachen, so ziehen meine Söhne und mein Gatte fort — warum sollte ich, die ich allein bin, ihnen nicht folgen?“

(Danach folgt das Gespräch der Königin mit dem König *Usuyāra*.)

37. Als die Königin hörte, daß der Purohita mit Frau und  
25 Söhnen fortgezogen war, die Genüsse, das Haus und den Reichtum verlassend, sprach sie zum König folgendermaßen:

(Die Königin.) 38. „Einen Mann, o König, der Gespieenes ist, lobt man nicht — den Reichtum, den der Brahmane verlassen hat, wünschest du zu besitzen?“

30 39. Falls die ganze Welt und ihr Reichtum dein wären, genügte das alles nicht und würde deiner Erlösung nicht genug sein.

40. Da du einmal, o König, sterben und alle diese lieblichen Sinnesgenüsse verlassen wirst, so bleibt, o Herr, nur das Gesetz für deine Erlösung übrig — anderes gibt es überhaupt nicht.

35 41. Keine Ruhe finde ich, ebensowenig wie ein Vogel im Käfig; ohne Nachkommen werde ich als Nonne herumwandeln, arm, aufrecht, ohne Begierden, ohne Hängen am Besitz und ohne Haß.

42. Wie wenn ein Waldbrand alles verheert und die Geschöpfe verbrennt, die andern Geschöpfe sich freuen, weil sie Liebe und Haß  
40 unterworfen sind,

43. ebenso verstehen wir, die wir betört und durch die Sinnesgenüsse verblendet sind, nicht, daß die ganze Welt in den Flammen der Liebe und des Hasses vergeht<sup>2)</sup>).

1) *Cyprinus Rohita*; mit *rohiyā macchū* vgl. im Skt. *rohitamatsya* neben *rohiṭa*.

2) Die Vorstellung, daß die ganze Welt „in Flammen steht“ ist ja auch dem Buddhismus eigentümlich; vgl. z. B. Dhp. 146 usw.

44. Die, welche Genüsse gekostet und verlassen haben, sind beweglich wie der Wind und gehen, wohin sie wollen, wie die losgelassenen Vögel.

45. Diese<sup>1)</sup>, die gefangen sind und in meiner Hand gehalten werden, zucken; uns wird es ebenso gehen, die wir in den Begierden gefangen sind.

46. Nachdem wir einen vom Köder gefangenen Vogel und einen nicht gefangenen gesehen haben<sup>2)</sup>, werden wir alle Köder vermeiden und von nichts verführt leben.

47. Weil man gelernt, daß die Genüsse die Ursache des *saṃsāra* 10 sind, durch das Gleichnis von den Geiern<sup>3)</sup>, soll man bedachtsam sein, wie eine Schlange in der Nähe eines *Suparṇa*.

48. Wie ein Elefant seine Kette zerbricht, gehe zu deiner Bestimmung; o Großkönig *Usuyāri*, so lautet das gute Wort, das ich gelernt.

49. Verlasse dein mächtiges Reich und schwierig zu verlassende Genüsse, verlasse die Sinnesgenüsse und die Lockspeisen, sei ohne Freundschaft und Besitz!

50. Lerne das Gesetz durchaus, vermeide alle die schönen Freuden! Übe dann die gelobte und schwierige Askese, indem du 20 fest in deinen Bestrebungen bleibst<sup>4)</sup>!

Schließlich lasse ich hier folgen den sogenannten „*pitāputra-saṃvāda*“ in MBh. XII, 6521 ff. (= 9928 ff.<sup>5)</sup>:

„Yudhiṣṭhira sagte: ‚Wenn diese alle Wesen zum Untergang führende Zeit vorübergeht, wie wird man besseres erlangen? Sage 25 mir das, o Großvater!‘

Bhīṣma antwortete: ‚Bei dieser Gelegenheit erzählt man die alte Geschichte, die man ‚Gespräch zwischen Vater und Sohn‘ nennt. Höre sie, o Yudhiṣṭhira!

Ein vedakundiger Brahmane hatte, o Pārtha, einen verständigen 30 Sohn, der mit Recht *Medhāvin* hieß. (6525.) Dieser Sohn, der in Fragen, die auf Erlösung, Moral und praktische Dinge Bezug haben, geschickt war und die quinta essentia der Welt verstand, sprach zu seinem vedakundigen Vater.

Der Sohn sprach: ‚Sage, o Vater, was soll wohl der Kluge tun? 35 Das Leben hat ja nur kurze Dauer; sage mir das, o Vater, in richtiger Ordnung, damit ich nach dem Gesetz wandeln kann.‘

Der Vater antwortete: ‚Studiere als keuscher Schüler die Veda's,

1) Die Vögel; anders die Komm., die offenbar nicht die im *Jātaka* erzählte Geschichte kannten.

2) Jacobi's Übersetzung ist mir hier nicht ganz klar. Wahrscheinlich hat er eine andere Lesart benutzt. Eine Parallele findet sich in MBh. XII, 6646: *sūmiṣam kuraram dṛṣṭvā vadhyamānam nirāmiṣāḥ | āmiṣasya paritūyāt kuraraḥ sukhān edhate*. Vgl. dazu Franke, WZKM. XX, 345 n. 1.

3) *gūḍha* ist hier nicht „a greedy man“, sondern „Geier“, wie aus dem Obigen hervorgeht.

4) Ich schließe mich bei der Erklärung dieser Strophe Jacobi an.

5) Übersetzt bei Winternitz, Gesch. d. Ind. Litt. I, 360 ff.

o Sohn, wünsche dir dann Söhne, die die Manen der Väter reinigen; dann soll man — nach Anlegung der Feuer und Verrichtung der Opfer — in den Wald ziehen und Asket werden.'

Der Sohn: 'Da die Welt heimgesucht und von allen Seiten bedrängt ist, da die Unentrinnbaren fortwährend hinziehen, wie kannst da du, ein Weiser, so reden?'

Der Vater: 'In welcher Weise ist die Welt heimgesucht? Von wem ist sie überall bedrängt? Welche Unentrinnbaren ziehen hin? Warum erschreckst du mich so?'

- 10 (6530.) Der Sohn: 'Vom Tode ist die Welt heimgesucht, vom Alter ist sie überall bedrängt; Tage und Nächte ziehen hin — verstehst du das nicht? Unentrinnbar sind die Nächte, ewig kommen sie und gehen hin; wenn ich also weiß, daß der Tod nie stehen bleibt, wie kann ich dann warten, da ich solches wohl weiß? Da  
15 das Leben mit jeder schwindenden Nacht kürzer wird, soll doch der Kluge wissen, daß die Tage (unseres Lebens) zwecklos sind; wer könnte Glück finden wie ein Fisch in seichtem Wasser? Der Tod überrascht den Menschen, ehe denn seinen Begierden erfüllt sind — den Menschen, dessen Sinn sich mit anderen Dingen beschäftigt, als  
20 pflückte er Blumen. (6535.) Wie eine Wölfin ein Lämmchen, so reißt der Tod (den Menschen) fort — tu also heute, was nützlich ist, so daß die Zeit nicht hinschwindet! Der Tod schleppt (den Menschen) fort, ehe er seine Arbeit verrichtet — tu also heute die Arbeit des kommenden Tages, am Morgen die Geschäfte des Abends!  
25 Nicht kümmert sich nämlich der Tod darum, ob eine Arbeit fertig ist oder nicht, und wer weiß, wessen Todesstunde heute gekommen ist? Schon im Jugendalter soll man das Gesetz beobachten — das Leben dauert ja nicht ewig — tut man nämlich, was recht ist, erntet man hier Lob und im nächsten Leben Glück. Wer in Verblendung eingehüllt ist und der Gattin und Kinder wegen arbeitet, der sucht, nachdem er Recht oder Unrecht verübt hat, nach Glück.  
(6540.) Einen Mann, der Söhne und Vieh besitzt und darauf seinen Sinn einsetzt, schleppt der Tod fort wie ein Tiger eine schlafende Gazelle. Wer sich nur mit dem Sammeln von Reichtümern be-  
35 schäftigt und der Sinnesgenüsse nie satt wird, den reißt der Tod hin, wie ein Tiger ein Vieh hinschleppt. 'Dies ist getan, dies muß ich tun, jenes aber ist nur halb getan' — einen Mann, der so an Begierden und Genuß hängt, macht das Schicksal zu seinem Untertan. Wer die Früchte seiner Taten noch nicht geerntet und die  
40 Merkmale des *karman* trägt, wer an Ackerbau, Handel und häuslichem Leben hängt, den schleppt der Tod fort. Der Schwächling und der Starke, der Held und der Feigling, der Tor und der Weise — alle schleppt der Tod fort, obwohl sie nicht die Erfüllung ihrer Begierden erlangt haben. (6545.) Da Tod, Alter, Krankheit und alle  
45 Arten von Krankheit an dem Körper festhängen, wie kannst du dann glücklich aussehen? Von Geburt an bis zum Ende verfolgen Tod und Alter den Sterblichen — mit diesen beiden behaftet sind

bewegliche und unbewegliche Wesen. Die Freude des im Dorfe Wohnenden ist fürwahr die Freude<sup>1)</sup> des Todes — der Götter Wohnort ist der Wald, so sagen die heiligen Texte. Die Freude des im Dorfe Wohnenden ist eine bindende Kette: die Guten zerreißen sie, die Bösen aber nicht. Wer nicht durch Gedanken, Worte oder Handlungen die lebenden Wesen beschädigt, der wird nicht durch das Lebensziel hindernde Handlungen gebunden. (6550.) Keiner vermag das heranziehende Heer des Todes<sup>2)</sup> zu hindern; denn in der Wahrheit besteht die Unsterblichkeit. Deswegen soll man immer die Wahrheit reden, sich immer der Wahrheit wegen abmühen, der Wahrheit folgen und von ihr beherrscht sein — so wird man den Tod besiegen. Tod und Unsterblichkeit sind im menschlichen Körper verbunden — durch Verblendung kommt der Tod, durch Wahrheit die Unsterblichkeit. Ohne jemand zu beschädigen, Wahrheit redend, außer dem Bereich des Zorns und der Leidenschaft befindlich, gegen Glück und Unglück gleichgültig und ruhig werde ich wie ein Unsterblicher den Tod verhöhnen. Die Seelenruhe ist mein Opfer, ich bin ein zurückgehaltener Asket, der in dem heiligen Studium fest ist; durch Sinn, Wort und Tat werde ich opfern.

(6555.) Denn wie konnte ein Mensch wie ich blutige Tieropfer darbringen — konnte wohl ein Weiser wie ein Pisāca todbringende Kriegeropfer<sup>3)</sup> darbringen? Wessen Worte und Sinn immer vollständig auf die Versenkung gerichtet sind, wer Askese, Entsagung und Wahrheit übt, der gelangt zum jenseitigen Ufer (*nirvāṇa* oder *jīvanmukti*). Es gibt kein Auge wie das Wissen, es gibt keine Askese wie die Wahrheit; es gibt kein Unglück wie die Leidenschaft und es gibt kein Glück wie die Entsagung<sup>4)</sup>. Im Selbst vom Selbst erzeugt werde ich auch ohne Nachkommen als Selbst fortleben, im Selbst werde ich existieren — keine Nachkommen brauchen mich zu retten. Der Brahmane hat keine höheren Schätze als diese: Einsamkeit, Gleichgültigkeit, Wahrheit, Tugend, Standhaftigkeit, Milde<sup>5)</sup>, Aufrichtigkeit und schließlich Aufgeben aller Beschäftigungen. Was nützt dir Reichtum und Verwandtschaft, o Brahmane, was ein Weib? — du wirst doch sterben; gehe in dich selbst ein und suche das Verborgene! Wohin sind wohl deine Väter gegangen?“

Bhīṣma sprach: „Als der Vater das Wort des Sohnes gehört, tat er danach — handle du (Yudhiṣṭhira) auch so, die Wahrheit und das Gesetz an die erste Stelle setzend.“

1) Der Text in 9952: *mṛtyor vā grāham etad vāi yā grāme vasato ratih* ist offenbar nicht richtig, da er einen schlechten Sinn gibt.

2) Vgl. dazu Mhv. III, p. 457, 19 (u. a.): *na hi na saṃgamaṃ tena mahā-sainyena mṛtyunā*, Divyāvad. p. 68, 20 (u. a.): *dhunīta mṛtyunaḥ sainyaṃ nadāgāram iva kuñjaraḥ* usw.

3) So übersetze ich mit Winternitz, obwohl ich in den Wörterbb. das Wort *kṣetrayajña* nicht finde.

4) Vgl. zu diesem Verse Dhp. vv. 202; 251.

5) Mit dem *daṇḍanidhānam* vgl. das buddhistische *sabbesu bhūtesu nūlhāya daṇḍam* in Dhp. und SN.

So lautet dieser Abschnitt, dem man doch, wie Winternitz mit Recht bemerkt, nicht buddhistischen Einfluß zuschreiben darf. Es sind vielmehr die im Mahābhārata so häufig vorkommenden Lehren des Sāṃkhya, die ja auch dem Buddhismus als Unterlage dienen, die sich hier zeigen. Und überhaupt wurzelten wohl diese Lehren, die ja eine reine Verneinung und Zerstörung der Brahmanenkaste mit sich führen, schon von grauer Vorzeit her gerade innerhalb dieses selben Brahmanentums. Dies aber führte allmählich eine gänzliche Neuschätzung des Lebens mit sich: der Brahmane war nicht mehr das vornehmste Mitglied der Gesellschaft, da ja die Opfer, durch die er seine hohe Bedeutung bekam, den Verkündern der neuen Lehren ganz bedeutungslos, ja verwerflich schienen; das Kastenwesen wurde überhaupt in seinen Grundlagen erschüttert: man wird ja nicht länger als Brahmane geboren, nur durch Eigenschaften und Ringen um Erlösung wird der Mensch — welcher Kaste er auch angehören mag — ein Brahmane. Und sicher meint der Sohn in dem oben angeführten Stück v. 6559:

naitādṛśam brāhmaṇasyāsti vittaṃ yathāikatā samatā satyatā ca  
śīlaṃ sthitir daṇḍanidhānam ārjavanṃ tatas tatas coparamaḥ kriyābhyah

mit *brāhmaṇa* denselben Brahmanen, den der Erhabene oder seine Schüler in Dhp. 383—423 so schön geschildert haben. Rücksichtslos wird auch in der Rede des Sohnes die brahmanische Lehre von der Notwendigkeit, Söhne zu erzeugen, die der Väter Schuld reinigen können (v. 6527), zurückgewiesen durch den tiefsinnigen Ausspruch in v. 6558:

ātmany evātmanā jāta ātmaniṣṭho 'prajo 'pi vā  
ātmany eva bhaviṣyāmi na māṃ tārayati prajā.

Denn wozu sollen doch Söhne sein — weiß man wohl

(6560.) pitāmahās te kva gatāḥ pitā ca?

Schließlich gehe ich dazu über, die Versanklänge an das Mahābhārata und die beiden andern Texte zu zeigen.

MBh. XII, 6527:

vedān adhītya brahmacāryeṇa putra  
putrān icchet pāvanārtham pitṛṇām  
agnīn ādhāya vidhivacceṣṭaya jño  
vanam praviśyātha munir bubhūset.

So lautet die Antwort des Vaters auf die erste einleitende Frage des Sohnes. Ein Zusammenhang mit Jāt. 509, G. 4 *adhiacca vede pariyesa vittaṃ* usw. und Utt. XIV, 9 *ahijja vee parivissa vippe* usw. ist natürlich nicht zu leugnen; eine gemeinsame Vorlage ist ganz deutlich. Da aber sowohl die Gāthā wie der Utt.-Vers auf einen Anfang *adhītya vedān* weisen, so ist klar, daß der v. 9933, der *adhītya vedān* usw. lautet, den ursprünglichen Text bewahrt hat.



Auf die Antwort des Vaters folgt der Einwand des Sohnes in den vv. 6528—6530<sup>1)</sup> (6529 ist eine Frage des Vaters):

putra uvāca: evam abhyāhate loka samantāt parivārite  
amoghāsu patantīsu kiṃ dhīra iva bhāṣase?  
pitovāca: katham abhyāhato lokāḥ kena vā parivāritaḥ 5  
amoghāḥ kāḥ patantīha kiṃ nu bhīṣayasīva mām?  
putra uvāca: mṛtyunābhyāhato loko jarayā parivāritaḥ  
ahorātrāḥ patanty ebe nanu kasmān na budhyase?

Diese Verse, zu denen sich im Hatthipālajātaka keine Entsprechung findet, sind mit Utt. XIV, 21—23 fast Wort für Wort identisch. Dort 10 heißt es nämlich folgendermaßen:

putrau: abbhāhayammi logāmmi savvao parivārie  
amohāhiṃ paḍantīhiṃ gihaṃsi na raṃ labhe.  
pitā: keṇa abbhāhao logo keṇa vā parivārio  
kā vā amohā vuttā? jāyā cintāvaro hume. 15  
putrau: maccuṇā 'bbhāhao logo jarāe parivārio  
amohā rayañi vuttā evaṃ tāyā vijāṇaha.

Mit der letzten Vershälfte zeigt sich auch eine kleine Ähnlichkeit in MBh. XII, 6531a:

amoghā rātrayaś cāpi nityam āyānti yānti ca. 20

Es wäre möglich, daß dasselbe Vorbild dem Verfasser von MBh. XII, 6533b

gādhodake matsya iva sukhaṃ vindeta kas tadā

und von Utt. 35a

chindattu jālaṃ abalaṃ va rohiyā 25  
macchā

vorgeschwebt hat<sup>2)</sup>. Jedoch gebe ich gern zu, daß die Ähnlichkeit nur eine zufällige ist.

Der Vers 6537b (= 9941b):

ko hi jānāti kasyādyā mṛtyukālo bhaviṣyati 30

hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Inhalt in Jāt. 809, G. 7 *yass' assa sakkhī maraṇena rāja* usw. und Utt. 27 *yass' atthi maccuṇā sakkhā* usw.

Mit v. 6542a (= 9946a):

idaṃ kṛtaṃ idaṃ kāryaṃ idaṃ anyat kṛtākṛtaṃ 35

1) Ebenso in 9934—9936. Nur ist wie Utt. 21 zeigt, hier wieder eine bessere Lesart bewahrt, da dort in 9934 *sarvataḥ parivārite* (= *sabbao parivārie*) statt 6528 *samantāt parivārite* steht. S. hierüber auch Franke, WZKM. XX, 329 ff., der weitere Parallelen zu diesen Strophen beigebracht hat.

2) Näheres steht SN. 62: *sandālayitvāna samyojanāni jālaṃ va bhetvā sahi'ambucāri aggiya dadāhaṃ anivattamāno eko care khaggavisāṇakappo*. Vgl. auch Mhv. I, p. 458, 9.

vergleiche man Utt. 15b:

idaṃ ca me kiccaṃ idaṃ akiccaṃ<sup>1)</sup>

und mit 6545a (= 9949b):

mṛtyur jarā ca vyādhī ca usw.

5 vergleiche man Jāt. 509, G. 8e:

evaṃ pi vyādhī satatam jarā ca.

Schließlich kommt der in dem Mahābhārata-Abschnitt nicht ungewöhnliche Versschluß:

mṛtyur ādāya gacchati

10 in Jāt. 509, G. 13d:

ādāya maccu vahate kumāriṃ

vor<sup>2)</sup>).

Es geht also aus dem oben Ausgeführten hervor, daß der Mahābhārataabschnitt im großen und ganzen mehr mit dem Uttarajjhayakapitel als mit den Jātakaversen übereinstimmt. Wir können, meine ich, für den epischen und den Jainatext ganz sicher eine größere gemeinsame Vorlage annehmen. Was nun zuerst die beiden Mahābhārata-Versionen betrifft, so geht aus zwei Lesarten<sup>3)</sup>, die in dem späteren Abschnitt mit Uttarajjhayana übereinstimmen, deutlich  
20 hervor, daß das Stück 9928 ff. die ältere und bessere Textrezension darstellt. Daraus ist dann später das Stück 6523 ff. abgeleitet worden. Wir können aber, glaube ich, noch weitere Schlußfolgerungen ziehen. In 9935 (= 6529) steht, wie oben angeführt, folgendermaßen:

25 katham abhyāhato lokaḥ kena vā parivāritaḥ

und die Antwort lautet in 9936 (= 6530):

mṛtyunābhyāhato loko jarayā parivāritaḥ.

Es ist ja nicht zu leugnen, daß *katham* hier wenig am Platz ist — man erwartet unwillkürlich *kena*. In Utt. XIV, 22 u. 23  
30 heißt es ja auch:

keṇa abbhāhao logo keṇa vā parivārio<sup>4)</sup>

1) Dieser Vers auch in Dhṛ. Dut. de Rh. Cro 35, vgl. Lüders, GGA 1899, p. 405.

2) Der Vers 6534 (= 9939): *anavāptesu kāmesu mṛtyur abhyeti mānavaṃ | pūṣpāṇīva vicinantaṃ anyatra gatamānasaṃ* stimmt zu Dhṛ. 47: *pupphān' eva pacinantaṃ vyāsattamanasaṃ naraṃ | sūtaṃ gāmaṃ mahogho va maccu ādāya gacchati* (vgl. damit teils das oben angeführte *mṛtyur ādāya gacchati*, teils 9945: *sūtaṃ vyāghraṃ mahāugho vā mṛtyur ādāya gacchati*, wo *vyāghraṃ* wohl nicht gerade paßt — es erklärt sich vielleicht aus Vermischung mit *vyāghra* in 6540 *sūtaṃ vyāghro mṛgam iva m ā. g.*) und Dhṛ. 48: *pupphān' eva pacinantaṃ vyāsattamanasaṃ naraṃ | atītaṃ yeva kāmeseṃ antako kurute vasaṃ* (vgl. 6542 b *kṛtānto kurute vāse*).

3) *adhitya vedūn* in v. 9933 und *sarvataḥ* in v. 9934.

4) Jāt. 538 G. 103 steht auch: *kena-m-abbhāhato loko kena ca parivārito* (s. Franke a. a. O.).

und

maccuṇā 'bbhāhao logo jarāe parivārio.

In der Quelle der beiden Texte — wahrscheinlich einer volkstümlichen Spruchsammlung — stand also sicher \*kena abhyāhato; dies kann ja aber nicht in einen Sanskritloka eingefügt werden, in einen Bhāṣāvers geht es aber ganz gut. Daraus ist m. E. der Schluß nicht allzu kühn, daß die gemeinsame Quelle <sup>1)</sup> dieses Teils des „pitā-putrasamvāda“ <sup>2)</sup> in einem Volksdialekt abgefaßt war.

Weiter ist es aber auffallend, daß in MBh. und Utt. gerade ein Stück ganz wörtlich übereinstimmt, das sich in dem Hatthipāla-jātaka nicht findet. Überhaupt gibt es ja zwischen dem epischen Stück und den Pāligāthā's kaum wörtliche Übereinstimmungen — der Ausdruck: *mṛtyur ādāya gacchati* resp. *ādāya maccu vahate* usw. gehört ja, wie Dh. 47 zeigt, zu den loci communes des Pālikanons. Es stellt sich also als wahrscheinliches Resultat heraus, daß das 15 Uttarajjhayanakapitel in die zur Brahmādattasage gehörige Esukāri-geschichte teilweise Sprüche eingefügt hat, die anderswoher geholt wurden. Denn als der ursprüngliche Bestandteil der Sage sind wohl nur die Verse zu betrachten, die dem Jātaka- und dem Uttarajjhayanastück gemeinsam sind. Es sind dies folgende <sup>3)</sup>:

*Hatthipāla-jātaka*

- 4.) adhicca vede pariyesa vittaṃ  
putte gehe tāta paṭiṭṭhapetvā  
gandhe rase paccanubhūtvā sabbam  
araññaṃ sādhu, muni so pasattho.
5. vedā na saccā na ca vittalābho  
na puttālābhena jaraṃ vihanti  
gandhe rase muccanaṃ āhu santo  
sakammanā hoti phalūpapatti.
6. yassa'assa sakkhī maraṇena rāja  
jarāya mettī naraviriyaseṭṭha  
yo cāpi jaññā [na] marissaṃ kadāci  
passeyya taṃ vassasataṃ arogaṃ.
0. ayaṃ pure luddaṃ akāsi kammaṃ  
sv-āyaṃ gahīto na hi mokkh'ito me  
orundhiyā naṃ parirakkhissāmi  
māyaṃ puna luddaṃ akāsi kammaṃ.

*Uttarajjhayaṇa XIV.*

- 9.) ahijja vee parivissa vippe  
putte paṭiṭṭhappa ghaṃsi jāyā  
bhoccāṇa bhoe saha itthiyāhiṃ  
āraṇṇayā hoha muṇī pasatthā.
12. veyā ahīyā na havanti tāṇaṃ  
bhuttā diyā ninti tamaṃ tameṇaṃ  
jāyā ya puttā na havanti tāṇaṃ  
ko ṇāma te aṇumannejja eyaṃ.
27. jassa'atthi maccuṇā sakkhaṃ  
jassa v'atthi palāyaṇaṃ  
jo jāṇai „na marissāmi“  
so hu kaṃkhe „sue siyā“.
20. jahā vayaṃ dhammaṃ ayāṇamāṇā  
pāvaṃ purā kammaṃ akāsi mohā  
orubbhamāṇā parirakkhiyāntā  
taṃ neva bhujjo vi samāyaraṃo.

1) Ich sage „die gemeinsame Quelle“, weil ich kaum glaube, daß der Verfasser dieses epischen Stückes direkt eine jainistische Quelle benutzt hat. Über die Entstehung der Jainawerke vgl. übrigens Jacobi in SBE. XLV p. XL.

2) Damit bezeichne ich hier der Kürze wegen sowohl den MBh.- wie den Utt.-Abschnitt.

3) Ich versuche hier auch in Kürze eine Rekonstruktion des alten Itihāsa.

4) Zu diesem Vers stimmt wie gesagt MBh. XII, 6627 = 9933.

15. sākhaḥi rukkhō labhate samaññaṃ  
pabhināsakhaṃ pana khānuṃ aha  
pahīnaputtassa mam' aḷja hoti  
Vāseṭṭhi bhikkhācariyāya kālo.
16. aghasmi koṇcā vā yathā himaccaye  
tantāni jālāni padāliya haṃsā  
gacchānti puttā ca patī ca mayhaṃ  
sāhaṃ kathaṃ nānuvaje pajānaṃ.
17. ete bhutvā vamtivā ca  
pakkamānti vihaṅgamā  
ye ca bhutvā na vamiṃsu  
te me hatthathāṃ āgata.
18. avamī brāhmaṇo kāme  
te tvaṃ paccāvamissasi  
vantādo puriso rāja  
na so hoi pasamsio.
20. idaṃ vatvāna mahārāja  
Esukāri disappati  
ratthāṃ hitvāna pabbajji  
nāgo chetvā va bandhanaṃ.
29. pahīnaputtassa hu n'atthi vāso  
Vāsiṭṭhi bhikkhāyariyāe kālo  
sākhaḥi rukkhō lahaḥi samāhiṃ  
chinnāhi sākhaḥi taṃ eva khānu
36. nahe va kuncā samaikkamanā  
tayāni jālāni dalittu haṃsā  
palinti puttā ca paī ca majjha  
te' haṃ kahaṃ nānugamissaṃ
44. bhoge bhoccā vamtittā ya  
lahubbūya vihāriṇo  
āmayamāṇā gacchānti  
diyā kāmakamā iva.
- 45a. ime ya baddhā phandanti  
mama hatthajjaṃ āgaya.
38. vantāsi puriso rāyaṃ  
na so hoi pasamsio  
māhaṇeṇa pariccattāṃ  
dhaṇaṃ ādāṃ icchasi.
48. nāgo vva bandhanaṃ chittā  
appaṇo vasahiṃ vae  
eyaṃ pacchaṃ mahārāyaṃ  
Usuyāri tti me suyāṃ.

### Die ursprüngliche Itihāsa.

Des Purohita Bhṛgu<sup>1)</sup> (bei König Usuyāra — Esukāri in Usuyārapura — Bārāṇasī) Söhne wollen Einsiedler werden. Sie befragen ihren Vater über das Leben, das sie führen sollen; er antwortet ihnen: „Studiert die Veda's“ usw. (Jāt. G. 4, Utt. v. 9). Die Söhne aber weisen ihn mit ihren Aussagen (Jāt. G. 5, 6, 10, Utt. v. 12, 27, 20) zurück und ziehen fort. Der Purohita gibt in dem v. *sākhaḥi rukkhō* usw. (Jāt. G. 15, Utt. v. 29) seiner Gattin Yasā (Utt. v. 3) aus dem Gotra des Vasiṣṭha (Jāt. G. 15, Utt. v. 29) von seinem Entschluß, den Söhnen zu folgen, Bescheid; die Gattin spricht den v. *aghasmi koṇcā* etc. (Jāt. G. 16, Utt. v. 36) und zieht auch fort. Der König will sich den Besitz des Purohita aneignen; die Königin Pañcālī (Jāt. G. 19d) belehrt ihn durch das Bild von den Geiern<sup>2)</sup> und durch die vv. *ete bhutvā* und *avamī brāhmaṇo* (Jāt. G. 17—18, Utt. 44, 45a u. 38). Sie ermuntert ihn, Einsiedler zu werden (Utt. v. 48, in Jāt. G. 20 als Itihāsavers). Beide ziehen dann auch in die Hauslosigkeit fort (Utt. v. 51 ff.).

So lautete, glaube ich, in größter Kürze die ursprüngliche Erzählung, aus der die beiden Texte geschöpft haben. Die Erzählung

1) Komm. zu Utt. XIV.

2) *giddhovama* Utt. v. 47.

in Utt. ist, wie ich glaube, in der Vorgeschichte ursprünglicher — die lange Erzählung des Jātaka von der Geburt der Söhne wird durch keine Gāthā's gestützt — ebenso darin, daß sie die beiden Söhne von selbst zum Vater gehen und ihm ihre Absicht kundgeben läßt. Denn die weitläufige Jātakaerzählung von den Proben der vier Söhne sowie deren einander so ähnliche Namen sehen kaum ursprünglich aus. Auch den Monolog der Königin im Jātaka GG. 21—26 betrachte ich als spätere Einschabung. Dagegen hat der jainistische Text in den Gesprächen zwischen den ursprünglichen Gāthā's viel mehr aus anderen Quellen eingeschaltet als der Pālitext und auch an einigen Stellen die ältere Ordnung der gemeinsamen Verse geändert.

# Äthiopische Etymologien<sup>1)</sup>.

Von

Franz Praetorius.

10. ለ, Präposition und Konjunktion der Zeit, findet sich in demselben Sinne und derselben Anwendung bisweilen im Soqotri, z. B. *wa-'ám tēy yōm* Müller's 2. Bd., S. 114, 26; 142, 16 und eines Tages; *wa-'ám tēy 'eneh* Bd. 2, S. 140, 23 und eines Jahres; *wa-'ám igódihem* S. 118, 7 und als er zurückkehrte. So sehr aber auch Laut- und Sinngleichheit dafür sprechen, daß wir in beiden Sprachen dasselbe Wort vor uns haben, so hilft diese Erkenntnis doch nicht zur Erschließung der Etymologie. Im Gegenteil kann durch die für das Soqotri angegebene Form *'am* Zweifel<sup>10</sup> entstehen, ob im Äthiopischen nicht ein ursprüngliches ሀ anzusetzen ist.

Aus diesem Zweifel helfen die von Rhodokanakis herausgegebenen Texte im Dialekte von Dofar (8. Bd. der Südarab. Expedition). Wir treffen dort das entsprechende Wort in größter Häufigkeit an, und<sup>15</sup> zwar in der Form *yam*, seltener *yem*, ganz selten *em*. Z. B. *yam yōm* S. 5, 24 eines Tages, *ū-yám fi-lléyl* S. 10, 11 und in der Nacht; *yám yijún* S. 1, 9 wann sie kamen, *yam hum fi-ttarig* S. 38, 1 als sie auf dem Wege waren; *yém šēfhā* S. 23, 24 als er sie sah; *em-jābet* S. 14, 18 neben *yam jābet*. Dieses<sup>20</sup> *yam* weist auf ursprüngliches *yōm*, dessen enttonte und partikelhaft gewordene Form *yam*, *yem* ist.

Selten kommt das Wörtchen im Mehri vor, etwas häufiger im Šhauri; vgl. Müller's 3. Bd., S. 4, 10 *am* (mehri), *en* (šh.), S. 6, 19; 10, 2 *yem* (šh.).

<sup>25</sup> Aus § 169 meines Buches „Zur Grammatik der Gallasprache“ ist ersichtlich, wie früh und wie tief nach Ostafrika hinein das

1) Fortsetzung zu Bd. 61, S. 615 ff.

semitische *yōm* als Partikel gedrungen ist. Vgl. Beitr. As. Sem. Spr., 2. Bd., S. 339. Wir erkennen das Wort nun auch im äthiop. አዐ, das sich zu Pዐ heute verhält, wie 'am bzw. *yam* zu *yōm* Tag im Soqotri bzw. Dofardialekt. Daß አዐ aber nicht etwa ein später Bestandteil im Äthiopischen ist, dafür spricht namentlich die charakteristische Endung *ā* des Status constructus, in zweiter Linie auch das mit diesem *ā* wechselnde *ē*

Ob auch das bisher = م gesetzte äthiop. አዐ wenn hier anzureihen ist?

11. ወጊጠ, ወጊጠ verschlingen, amhar. የጠ, stelle ich zu dem gleichbedeutenden arab. غَطَّ, an das auch schon Dillmann gedacht hat. Auf welchem Wege diese Wurzel, die ursprünglich med. *w* ist, im Äthiopischen prim. *w* geworden ist, läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen; nur vermuten kann man, daß ein Nomen wie ወጊጠ für ወጊጠጥ (wie ወጊጠ für und neben የጠጥር) zu dieser Umbildung der Wurzel den Anstoß gegeben. Daß wirklich ein Nomen mit vorgesetztem *m* vorhanden gewesen und zu Denominierung einer neuen Wurzel Anlaß gegeben hat, ersieht man aus dem ḥādrāmautischen مَطَّ se laisser avaler, pouvoir être avalé; s. Landberg, Ḥādrāmūt S. 717 und die daselbst zitierte Stelle. — Aber es sind ja auch noch andere Möglichkeiten denkbar, und der Wechsel von Wurzeln med. *w* und prim. *w* ist ja überhaupt nicht ganz selten<sup>1)</sup>.

12. In ሰረረ aufspringen, anspringen; fliegen erkenne ich das wohlbekannte فَرَّ, dessen gemeinarabische Bedeutung „fliehen“ nunmehr wie eine Spezialisierung aus jenen Bedeutungen erscheint.

Wir finden فَرَّ in genau denselben Bedeutungen „springen, fliegen“, aber nicht in der Bedeutung „fliehen“ im Mehri und Soqotri wieder; s. Jahn's Texte und Wörterbuch S. 177 a; ferner Müller's 2. Bd. S. 1, 5; 59, 8; 65, 8; 3. Bd. S. 13, 13; 14, 1.

1) Merkwürdigerweise wird im Dofardialekt مَطَّ gebraucht, wenn die Schlange den Hals vorstreckt, um ihre Beute zu verschlingen; s. Rhodokanakis' Texte S. 8, 36; 9, 1. Bald hätte mich dieser Gebrauch verleitet, ወጊጠ mit dem gemeinarabischen مَطَّ „vorstrecken, lang machen“ zusammenzustellen.

Ebenso im Dofardialekt; s. Rhodokanakis' Texte, S. 3, 19; 14, 12; 24, 21; 36, 31; 37, 3; 75, 20. Auch *fräfir* Flügel; Rhodokanakis S. 36, 18, 19; *nifer*: Müller, 3. Bd., S. 14, 9.

In Rhodokanakis' Dofartexten findet man den Übergang von  
 5 *f* in *t* in großer Fülle, so daß ich darauf verzichte, hier Beispiele zu bringen (vgl. Vollers, Volkssprache S. 9 f., ZA., Bd. 22, 225 f.). Wenn ich gerade bei *ṭ* diesen Wandel in *\*ṭ* nicht gelesen habe, so mag das Zufall sein, oder individuelle oder lokale Eigentümlichkeit. Aus *\*ṭ* ist äthiop. ሰረረ hervorgegangen. Vgl. BASSpr.,  
 10 1. Bd., S. 48, Nr. 41.

13. ሐሠዎ häßlich sein, mißfallen wird von Barth, Etym. Studien S. 54 mit حشم „einen mit Worten kränken, beschämt und bestürzt machen“ zusammengestellt. Barth's weiteren Vergleich mit hebr. חָשַׁם lehnt Fraenkel, BASSpr., Bd. 3, S. 82 ab,  
 15 während er ሐሠዎ = حشم zu billigen scheint. „Das hebräische Wort scheint aber doch wesentlich den Begriff der Gewalt auszudrücken, den die angezogenen südsemitischen Wörter nicht kennen“. Das ist richtig; und die von Barth für ሐሐሠዎ und ሐሠዎ angesetzten Bedeutungen „Gewalt antun, Böses zufügen“ bezw. „böse  
 20 artig, ungerecht“ erscheinen allerdings etwas ausgesucht.

Ich bezweifle aber auch, daß ሐሠዎ = حشم ist. In letzterer Wurzel liegt die Bedeutung „schämen, scheuen, sich erregen“ deutlich zutage (z. B. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte S. 50, 21). Im arabischen Süden ist die Wurzel in der  
 25 Bedeutung „achten, Ehrfurcht haben“ weit verbreitet; s. Moritz, Sammlung arabischer Schriftstücke aus Zanzibar und Oman S. 21; Müller's Shauri-Texte S. 2 pass., اسكش Rhodokanakis' Dofartexte S. 30, 31; 31, 29 „sich jemandes annehmen“. Möglich daß tigrīna ሐሐዎ „Zurückhaltung im Geben, im Empfangen“ (de Vito, Vocabolario S. 10) zu حشم gehört. Äthiop. ሐሠዎ aber stelle ich  
 30 zu غشم. Schon im Schriftarabischen setzt bei غشم, namentlich in gewissen Ableitungen, die Bedeutung des „tölpelhaften, ungeschickten, linkischen“ ein, die in dem häufigen غشيم dann herrschend geworden ist; s. Dozy, Suppl., Rhodokanakis' Dofartexte  
 35 S. 11, 11. Ich glaube, dieser Bedeutung steht ሐሠዎ häßlich, ungestalten, schlecht, ሐሠዎ Häßlichkeit,



Schlechtigkeit ganz nahe. Und አሕሠዎ schlecht handeln, schlecht behandeln ist von ሕሠዎ, ሕሠዎ wohl erst denominiert, dem arab. غشم nicht unmittelbar gleichzusetzen. Die Wurzel dürfte also ursprünglich mit ሕ als ኃዎ anzusetzen sein. 5

14. ሐዎ trüben, verfinstern (Dillmann, col. 80) dürfte gleichfalls ursprünglich ኃ als Anlaut haben, denn es entspricht ohne Zweifel arab. خَبِمَ. Diese dem Schriftarabischen freilich nicht sehr geläufige und bei Freytag in einigermaßen abweichenden Bedeutungen angeführte Wurzel wird von Landberg, Ḥaḍramout S. 477, 566 für weite Strecken Südarabiens in genau der gleichen Bedeutung „trüben“ angeführt, die das äthiopische Wort zeigt.

15. ዐጠኝ gemäß. Landberg, Ḥaḍramout S. 269 bringt طين مارح السوق (bleibe hier) während ich nach dem Markt gehe, was äthiopisch lauten könnte: ዐጠኝ (አዎ 15 ጣኝ): አሐወር; weiter S. 88 طين الطعام على nach Maßgabe (der Menge) des Getreides, was äthiopisch ebenfalls durch (ሰ, ከዐ:) ዐጠኝ: እክል wiedergegeben werden könnte. Ebenso Daḥnah S. 86 Anm. 4 *tôhod emferâ'ah teyneha min emmâ* der Kanal nimmt die für ihn angemessene 20 Menge Wassers auf, = äthiop. ዐጠኝ; S. 51 *'ala teyn emmîfû* gemäß der Form des Backofens, = äthiop. (ሰ)ዐጠኝ: ጣኝበክ; S. 57 *niṭâyin el-mâ* *'ala teyn el-binn* wir bemessen das Wasser nach den Kaffeebohnen = ንጥጥን: ጣፆ: ዐጠኝ: ሱኝ. Ḥaḍramout S. 269 wird 25 على طين = على قدر gesetzt, und S. 360 ist neben على طين noch على طينة in gleichem Sinne angeführt, und beide Ausdrücke werden ebenda ins Altertum zurückverfolgt<sup>1)</sup>.

Das seiner Etymologie nach bisher dunkle äthiop. ዐጠኝ dürfte an dieses in ganz Südarabien (Ḥaḍramout S. 649) verbreitete 30 طين anzuknüpfen sein. Es bieten sich zunächst zwei Möglich-

1) Ob auch *tanû* so im Šhauri hierher gehört, lasse ich unentschieden (z. B. Müller's 3. Bd. S. 9, 10; 122, 17).

keiten der Anknüpfung: aus ما طَيَّن, oder aus einem einheitlichen Nomen *maṭān* oder ähnlich. Vielleicht spricht die Tigrēform መገገ für letztere Möglichkeit; vgl. Reinisch, Bilinwörterbuch S. 278, WZKM. Bd. 4, S. 298.

- 5 16. ስርሐ bedeutet sich abmühen, müde, kraftlos sein, ስራሐ Arbeit, Mühe, Ermüdung. Im Tigrīna (de Vito, Vocabolario S. 41) sowohl, wie im Amharischen (Guidi, Vocabolario S. 154) tritt an dieser Bedeutung die Seite der Müdigkeit, Beschwerde zurück, die Seite der Arbeit dagegen hervor:
- 10 ስርሐ bzw. ስራ bedeutet hier arbeiten, herstellen, fabrizieren. Ich halte die im Äthiopischen ausgeprägte Bedeutung für die ursprünglichere —, wenn ich die bisher etymologisch ganz unklare Wurzel richtig mit رز, zusammenstelle. Die Wurzel bedeutet im Arabischen vor Müdigkeit hinfallen,
- 15 erschöpft sein, رزحت حاله, sein Zustand war schwach, elend; „se dit d'un malade qui est encore trop faible pour se lever, ou de celui qui s'est beaucoup fatigué en marchant“ Dozy, Supplément. Im Soqotri ist die Wurzel häufigen Gebrauchs; s. Müller's 2. Bd. S. 63, 4 „(ich kann nicht weiter gehen) *razaḥk*“
- 20 ich bin müde; S. 133, 6; 158, 16; 250, 7. 9; 3. Bd. S. 14, 6.

Vielleicht ist das äthiopische Verbum erst von ስራሐ = رز, denominiert. Wenigstens scheint die Lautumstellung hier am leichtesten begreiflich. Und der Wandel von *z* in den entsprechenden tonlosen Laut hat auch wohl keine unüberwindlichen Bedenken.

25 Ist es dabei vielleicht von Bedeutung, daß in Müller's Bd. 1, S. 169 *irézel* er ermüdet durch رزس, wiedergegeben wird, also *z* durch س (ሰ)?

17. መቀለዎ, መቀለዎ Waschbecken, Wasserschüssel gehört, wie schon Dillmann gesehen, mit arab. قلد Flüssigkeit in ein Gefäß tun zusammen; vgl. Fraenkel, Fremdwörter S. 16 Anm. Vgl. noch መቀለዎ : መሰብ bei Bezold, Kebra Nagast S. XXV b. Es macht den Eindruck, als sei قلد erst denominiert von መቀለዎ. — Außer stande, eine sichere Etymologie von መቀለዎ zu bieten, kann ich hier nur
- 35 bemerken, daß das auf arabischem Boden bisher vermißte Wort

jetzt im Dofärdialekt nachgewiesen ist; s. Rhodokanakis' Texte S. 25, 30 pl. *mgālid* = **ጠፈለደ**.

18. Es scheint ein (mindestens) zweifaches **ደለወ** angenommen werden zu müssen. Zunächst das alte **ደለወ** = **ደ**, **ዳ**, das sich aber nicht zum Schöpfeimer, sondern zur Wageschale in Beziehung <sup>5</sup> gesetzt hat. Diese Besonderheit dürfte schon auf voräthiopischer Grundlage beruhen, wenigstens findet man auch im Soqotri (Müller, Bd. 1, S. 150, 13) *déles* oder *dāhūcis* er wog es; und **ደለወ** der ḥaḍramautischen Inschrift Osi. 29 hat man schon längst mit äthiopischem **ጠፈለደ** Gewicht zusammengestellt. — Aus dem <sup>10</sup> Begriff des richtig abgewogenen (**ደለወ**) mag vielleicht der des angemessenen, geziemenden sich denominativ entwickelt haben, der so oft in **ደደሉ**, **አደለወ**, **ተደላ** u. a. vorliegt und der sich dann noch nach verschiedener Richtung hin weiter entwickelt hat. 15

Besonders zu stellen ist aber **ተደለወ** sich zu etwas rüsten, vorbereitet, in Angriff genommen werden, **አስተደለወ** und **አስተደለወ** act. (**ደለወ**, **ተደላ**). Dies ist offenbar identisch mit dem von Landberg, Ḥaḍramoût S. 497, 575 auch in der Nebenform **دَلَى** gebrachten **دَلَى** beginnen. <sup>20</sup> Beide Bedeutungen berühren sich dicht und gehen in einander über. Auch Daṭīnah S. 85, 16; 86, 10. 14, z. B. *dalləyt ṭbki* ich begann zu weinen. Das Äthiopische spricht also dafür, daß **دَلَى**, nicht **دَلَى** die wahre Form ist (vgl. Landberg a. a. O.). Ist **دَلَى**, **ተደለወ** an **دَلَى** zeigen anzuknüpfen? 25

## Zum samaritanischen Josua.

Eine Erklärung.

Von Dr. A. S. Yahuda.

Im letzten Hefte der ZDMG. p. 533 ff. hat es Herr Dr. Gaster als notwendig erachtet, die Frage nach der Echtheit des von ihm „entdeckten“ und in dieser Zeitschrift „zum ersten Male herausgegebenen“ samaritanischen Josuabuches von neuem aufzunehmen und in eingehender Weise zu erörtern. Hierbei hat er in erster Linie meine in den Sitzungsberichten der Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. XXXIX, 887—914 erschienene Abhandlung „Ueber die Unechtheit des samaritanischen Josuabuches“ einer ganz besonders scharfen Kritik unterworfen. Obwohl sich meine Abhandlung von Anfang bis zuletzt durchaus in den Grenzen der strengen Sachlichkeit hält, die in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen ein Gebot der Loyalität ist, hat es Dr. Gaster für richtig gehalten, mich in einem sehr gereizten Tone anzugreifen.

Ich müßte ein sehr geringes Maß von Urteilsfähigkeit bei den Lesern dieser Zeitschrift voraussetzen, wollte ich es unternehmen, die von Dr. Gaster gegen meine Abhandlung aufgeführten philologischen und literarhistorischen Argumente ernstlich zu widerlegen. Muß man sich schon darüber wundern, daß Dr. Gaster selbst nach dem Bekanntwerden des noch heute lebenden Verfassers des samaritanischen Josua den zweiten Teil seiner Arbeit mit der sehr mangelhaften und an sich nach der Übertragung des viel umfangreicheren Liber Josuae durch Juynboll vollkommen überflüssigen Übersetzung nicht zurückgezogen hat, so ist es erst recht erstaunlich, daß er sogar die Echtheit und das zweitausendjährige Alter dieses Werkes noch immer durchaus beweisen will. Die Frage ist für die wissenschaftliche Welt schon längst entschieden und dürfte für einen anderen als Herrn Dr. Gaster kaum von Interesse sein. Ich erachte es aber nicht als meine Aufgabe auch Herrn Dr. Gaster von der Wertlosigkeit seiner Entdeckung oder besser „Wiederentdeckung“ zu überzeugen. Eins wäre allerdings im Interesse der wissenschaftlichen Wahrheit geboten, nämlich die von Herrn Dr. Gaster gegen mich und auch sonst aufgestellten, den Tatsachen widersprechenden Behauptungen gebührend zurückzuweisen. Man wird es aber begreiflich finden, wenn ich auch hierauf verzichte. Es scheint mir nur verwunderlich, daß Dr. Gaster's Nachtrag überhaupt in dieser Zeitschrift zum Abdruck gelangen konnte<sup>1)</sup>.

1) [Nach literarischem Brauche stand Herrn Dr. Gaster das Recht zu, seine in der ZDMG. veröffentlichte These ebenda noch einmal zu verteidigen.  
Die Redaktion.]

## Anzeigen.

*Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens. Von C. F. Lehmann-Haupt. Mit einem Beitrage: Arabische Inschriften aus Armenien und Diyarbekr von Max van Berchem. (= Abhandl. der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. N. F. Bd. IX, Nr. 3.)* Berlin 1907. 184 S. in 4<sup>o</sup>, 92 Abbild., 14 Taf. 20 Mk.

Die vom Mai 1898 bis gegen Ende 1899 von Lehmann-Haupt und W. Belck mit staatlicher und privater Unterstützung ausgeführte Bereisung Armeniens und Nordmesopotamiens stand in 10 erster Linie im Dienste der Epigraphik und Archäologie. Beide Forscher beabsichtigten, die Geschichte und Kultur des präarmenischen Reiches oder Urartu's (bibl. 'Ararat'), wie es die assyrischen Keilinschriften nennen, an der Hand einheimischer Inschriften, baulicher Überreste und sonstiger Fundobjekte aufzuhellen, eine Auf- 15 gabe, die nur durch Ausgrabungen an Ort und Stelle entsprechend gelöst werden konnte.

Diese deutsche armenische Expedition sah ihre Bemühungen von den schönsten Erfolgen gekrönt. Die wertvollste Frucht der Reise bildet ohne Zweifel die über alles Erwarten reichhaltige Aus- 20 beute an präarmenischen Keilinschriften, die zur einen Hälfte in völlig neuem Materiale besteht, zur andern in genauen Neukollationen der bisher bekannten Texte.

Über die gesamten wissenschaftlichen Ergebnisse dieser Expedition lagen bisher nur zahlreiche, sich gegenseitig ergänzende, 25 während der Reise abgefaßte Vorberichte und vorläufige, zusammenfassende Rückblicke vor, die bei ihrem provisorischen Charakter zu einer vollen Würdigung und Verwertung des Gewonnenen nicht genügten und deren Benutzung überdies die Zerstreuung in eine ganze Reihe von Publikationsorganen einigen Abbruch tut<sup>1)</sup>. Es 30

1) Die bis inkl. 1900 an verschiedenen Orten erschienenen Berichte zählt Lehmann im Jahresber. f. Geschichtswiss. für 1901 I, 16 auf. Über die ganze Reise orientiert am besten Lehmann's Abhandlung in WZKM. XIV, 1—46; die inschriftliche Ausbeute wird von Belck und Lehmann in den Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1900, No. XXIX (S. 619—33) verzeichnet.

ist daher sehr zu begrüßen, daß nun das eine der beiden Expeditionsmitglieder, Prof. Lehmann-Haupt, mit den hier angezeigten „Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens“ die Publikation der wissenschaftlichen Resultate beginnt. Der erschienene Quartband behandelt in drei Teilen folgende drei größere Gruppen von Materialien für die Geschichte und Kultur der durchforschten Gebiete:

1. Die Stein-, Fels- und Bauziegelinschriften in babylonisch-assyrischer Sprache nebst den Skulpturen der babylonisch-assyrischen  
10 Periode.

2. Materialien zur Kunde der chaldäischen Kultur und der Herkunft der Chaldeer (vgl. zu dieser Benennung unten S. 763), vornehmlich aus den Ausgrabungsfunden von Toprakkaläh bei Van.

3. Arabische Inschriften, bearbeitet von Dr. Max van Berchem.

15 Teil I (S. 1—64):

Im 1. Teile bespricht L. die neugefundenen bzw. zum Teil neu untersuchten assyrischen Texte und Skulpturen. In vortrefflicher photographischer Reproduktion sind die einzelnen Objekte, zumeist Inschriften, wiedergegeben; drei der letzteren<sup>1)</sup> werden in  
20 Autographie mitgeteilt. Von den Neufunden der Expedition ist ein Teil inzwischen in den Besitz des Berliner Vorderasiatischen Museums übergegangen, dessen Verwaltung die Publikation der betreffenden Inschriften vorbehalten blieb<sup>2)</sup>.

An altbabylonischen Inschriften erhalten wir zwei  
25 neue Texte, eine Weihinschrift des Königs Dungi von Ur und ein in semitischer Sprache abgefaßtes Fragment, das vielleicht von einem der letzten Herrscher der Ur-Dynastie herrührt. Mit Unrecht hält L. (S. 6—7) noch immer an seiner Ansetzung von drei Dynastien von Ur und zweier verschiedener Herrscher, Namens  
30 Dungi, fest. Scheil, Winckler und Thureau-Dangin haben den überzeugenden Nachweis dafür erbracht, daß in der altbabylonischen Geschichte, soweit dieselbe bis jetzt urkundlich ins klare gestellt ist, nur mit der Existenz eines einzigen Dungi gerechnet werden kann<sup>3)</sup>, eine Auffassung, welche durch die Angaben der kürzlich  
35 von King veröffentlichten babylonischen Chronik Br. M. No. 26472<sup>4)</sup> und die von Hilprecht in *Babyl. Exped. vol. XX, part I* mitgeteilte Liste der Könige von Ur und Nisin<sup>5)</sup> vollauf bestätigt wird.

1) Weihinschr. Dungi's und die beiden Tigris-tunnel-Inschr. No. II und IV (s. Taf. III und IV).

2) Diese Texte sind jetzt von Ungnad in den ziemlich gleichzeitig mit Lehmann's Buche erschienenen *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Kgl. Museen zu Berlin*, Heft 1, Leipzig 1907 ediert (Abk.: VASD.).

3) Vgl. auch E. Huber in „Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin“ (Leipzig 1907), S. 5.

4) *Studies in Eastern History*, vol. III (London 1907), 1 ff.

5) Vgl. Ungnad in dieser Zeitschrift, Bd. 61, 714 ff.

Im Anschlusse an die beiden altbabylonischen Texte reproduziert und beschreibt L. (S. 8—12) einen sehr merkwürdigen, ungewöhnlich großen Siegelzylinder, der im Jahre 1888 in Gök-tepe, südlich vom Urmiasee, gefunden wurde und sich jetzt im Metropolitan-Museum in New-York befindet. Es handelt sich nicht um ein altbabylonisches Kunstwerk, sondern, wie L. offenbar mit Recht annimmt, um die Reproduktion eines solchen<sup>1)</sup>. Die Darstellung, welche die Anbetung des solaren babylonischen Nationalheros Gilgameš zum Vorwurfe hat, berührt sich in Stil und Formgebung nahe mit altbabylonischen Motiven. In Einzelheiten weicht sie aber recht erheblich von den bisher auf altbabylonischen Siegelzylindern bekannten, ähnlichen Szenen ab.

Unter den drei neuen altassyrischen Texten (S. 12—16) ist der wichtigste die Inschrift von Yungalu bei Melasgerd, welche Tiglathpileser I zum Andenken an seinen Sieg über die Liga der Naṣṣirfürsten (Prisma-Inscr. col. IV, 43 ff.) errichtete. Beachtung verdienen auch die beiden Ziegellegenden des älteren Königs Tukulti-Ninib I, da von diesem bis vor kurzem nur sehr spärliches inschriftliches Material bekannt war<sup>2)</sup>.

Das Gros der von L. edierten und besprochenen Inschriften gehört in die „assyrische mittlere Zeit“ (S. 19—47), unter der L. die Periode von Aššurnasirpal III bis Salmanassar III, also von 885—755 v. Chr., versteht.

An der Quelle des Dorfes Babil in Mesopotamien (25 km südwestlich von Gazirat-ibn-'Umar) wurden von der Expedition sechs Fragmente assyrischer Königsstelen aufgefunden, die sich mindestens

[1] Gegen Freih. v. Bissing's Zweifel an der Echtheit (s. Deutsche Literat. Zeit. 1907, Sp. 3179) vgl. Lehmann in Berlin. Philol. Wochenschr. 1908, Sp. 830.]

[2] Vgl. dazu meine Bemerkungen in ZA. XVIII, 160—162. Seitdem haben sich die Urkunden dieses Königs sehr bedeutend vermehrt. L. W. King publizierte in seinen records of the reign of Tukulti-Ninib I (Lond. 1904) die in London befindlichen sogenannten Annalen, genauer die mit historischen Notizen versehene Gründungsurkunde der Stadt Kār-Tukulti-Ninib, außerdem drei Fragmente einer Schaleninschrift, die wahrscheinlich sämtlich von diesem Herrscher herühren. Auch teilt King, a. a. O. 60, note 1 die schon von mir in ZA. XVIII, 161 erwähnte Inschrift auf Backsteinen aus Kujundschik mit. Einen sehr reichlichen Zuwachs an neuen Tukulti-Ninib-Texten haben dann die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft in Aššur geliefert; dieselben harren noch der Herausgabe. Nach den Mitteil. der D. O. G. wurden bis 1907 folgende hierhergehörige Inschriften gefunden: Ziegelstempel: MDOG. No. 20 (Aššur No. 37—38), No. 22, 33. No. 26, 42—43; 63. No. 28, 37. — Steintabletten (Aššur 782, 788, 790, 806): a. a. O. No. 21, 23; No. 22, 36. — Bruchstücke von Alabastertafeln: No. 21, 29; No. 32, 16. — 18 zeilige Inschrift auf einem schwarzen Stein (A. 3062): No. 26, 25. — 36 zeilige Bauinschrift: No. 31, 13, sowie eine weitere Bauinschrift: No. 28, 31, außerdem eine für die Topographie und Baugeschichte der Stadt Aššur grundlegende Tonbauurkunde (A. 1337): No. 22, 22 ff.; 75 ff. — Außerdem ist zu erwähnen eine Kiesel-Inschrift (A. 5985): No. 28, 23, deren Inhalt sich, wie es scheint, teilweise, mit dem der Londoner „Annalen“ deckt. — Wahrscheinlich diesem Könige werden auch ein rein historischer Text (A. 4484): No. 26, 60 und eine 1907 entdeckte Tontafel: No. 33, 16 zugeschrieben werden dürfen.

zu zwei Exemplaren zusammenfügen und von denen drei Fragmente zu einer und derselben großen Stele Aššurnasirpal's III (885—860) gehören<sup>1)</sup>. Die Vorderseite der letzteren zeigt das wohlerhaltene Bild des Assyrrkönigs und trägt eine leider arg verstümmelte Inschrift. Für die historische Wichtigkeit dieses Monuments sprechen auch seine bedeutenden Dimensionen; mit der Gesamthöhe von mindestens drei Metern rangiert es unmittelbar hinter dem prächtigen Monolith Assarhaddon's aus Zengirli, der größten aller bisher bekannten assyrischen Königsstelen ( $3\frac{1}{6}$  m).

Daß von Aššurnasirpal auch eine Inschrift auf den Fingern einer Faust (Tatze?) existierte, wußten wir, was L. entgangen ist, schon aus G. Smith, *Assyr. Discov.* 76<sup>2)</sup>; vgl. auch Bezold, *Babyl.-assyrr. Liter.* 72<sup>3)</sup>. Die Inschrift selbst war bisher unediert. Nun teilt L. eine solche auf einer Tonfaust mit, die ebenfalls wie das von Smith signalisierte Exemplar aus Nimrud (Kalhu) stammt. Ein in den Maßen etwas abweichendes Stück mit gleicher Aufschrift besitzt, wie schon L. hervorhebt, auch die Vorderasiatische Sammlung in Berlin (VA. 3128)<sup>4)</sup>. Dieser kurze Text ist ebenso, wie die weiter unten (S. 26 ff.) von L. publizierten Backsteine Salmanassar's II von speziellem Interesse für die Bau- und Lokalgeschichte der Stadt Kalhu. Diese letzteren, die von der Erbauung (*risipthu*) des Stufenturmes (*zikkuratu*) von Kalhu durch Salmanassar II berichten, sind in sieben-, fünf- und vierzeiliger Redaktion abgefaßt. Das von der Expedition in Mōsul erworbene fünfzeilige Exemplar ist jetzt Eigentum des Königl. Museums in Berlin (VA. 3214) und wurde inzwischen auch in VASD. I, No. 68 veröffentlicht. Ein Duplikat dieses fünfzeiligen Textes befindet sich im Archiv der Franziskaner in Jerusalem<sup>5)</sup>.

Das meiste Interesse unter den Salmanassartexten beanspruchen die historisch bedeutsamen vier Inschriften am Ausgange des Tigris-tunnels (S. 31—44), die nun zum ersten Male in zuverlässiger Edition vorliegen. Ein ganz besonderes Verdienst erwarb sich nämlich die Expedition durch ihre eingehende, mit außerordentlichen Schwierigkeiten verknüpfte Untersuchung des Tigristunnels bei Egil (nördlich von Diärbekr) und der dort angebrachten assyrischen

1) Die Zuweisung der drei andern Bruchstücke (vgl. über sie Lehmann, S. 56) bleibt unsicher.

2) Auch Ungnad erwähnt in VASD. I, S. IX (No. 65) die Notiz bei Smith nicht.

3) Es handelt sich wohl um ein für die Schatzkammer des Tempels bestimmtes Weihgeschenk. An einer andern Stelle spricht Smith, a. a. O. 252, von zwei weiteren in Nimrud entdeckten „votive-hands“ aus der Zeit Adad-nirari's IV. Man vergleiche damit die kleinen von der Expedition aufgefundenen Hände präarmenischer Provenienz, offenbar Votive, die L. auf S. 81 abbildet; [siehe noch Nachtrag!].

4) Jetzt ediert in VASD. I, No. 65. Im Berliner Exemplar fehlt am Anfang von Zl. 1 *ē-kal* „Palast“.

5) Herrn Pater Dr. Engelb. Huber verdanke ich eine Abschrift der von ihm im Jahre 1906 kopierten Backsteinlegende.



Königsinschriften. Die landläufige Anschauung ging seit Schrader's Ausführungen<sup>1)</sup> dahin, daß die Quellgrotte des Sebeneh-Sū, wie man den Tigristunnel irrthümlich auf Grund der Angaben früherer Reisender zu nennen pflegte<sup>2)</sup>, mit dem Quellort (*rēš ēni*) des Subnat identisch sei, wo den Aššurnasirpalttexten zufolge die Stelen 5 Tiglathpileser's I, Tukulti-Ninib's II und Aššurnasirpal's aufgestellt waren. Die Folge dieser falschen Identifikation war die, daß man die vier Inschriften der sogenannten Quellgrotte, von deren Existenz man wußte, den erwähnten drei Königen und Salmanassar II zuschrieb. Nun handelt es sich aber, wie die genaue Durchforschung 10 der betreffenden Lokalität durch die beiden Expeditionsmitglieder ergeben hat, gar nicht um eine Quellgrotte, bezw. einen Quellort des Tigris, sondern um einen Tunnel, durch den ein von den Anwohnern Bykalēn oder Byrkele'n-Sū genannter Bach fließt<sup>3)</sup>. Die Unmöglichkeit, diesen Tigristunnel mit der Subnatquelle zu kom- 15 binieren, hat L. schon früher in verschiedenen Zeitschriften eingehend und überzeugend dargetan<sup>4)</sup>.

Die von der Expedition vorgenommene, genaue Untersuchung der assyrischen Inschriften des Tigristunnel-Ausganges ergab nun das Resultat, daß dieselben, entgegen der bisherigen Annahme, nicht 20 von vier, sondern nur von zwei Assyriern herrühren, nämlich von Tiglathpileser I und von Salmanassar II. Auch fanden sich statt der vermuteten vier insgesamt fünf Inschriften, von denen vier Salmanassar II angehören; zwei der letzteren waren bisher völlig unbekannt<sup>4)</sup>. Sämtliche vier Inschriften des genannten Königs 25 wurden zum Andenken an den im 15. Regierungsjahre gegen die

1) In der Monographie „Die Keilinschriften am Eingange der Quellgrotte des Sebeneh-Su“ (Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1885). Auch ich schloß mich seinerzeit in ZA. XIII, 92 ff. Schrader an.

2) Der Name Sebeneh oder Zibbeneh-Sū als Bezeichnung dieses Baches ist, wie Belck in Zeitschr. f. Ethnol. 1899, S. 252 konstatiert, an Ort und Stelle völlig unbekannt. Es existiert allerdings in der Nähe ein Dorf, Namens Zibbēnet. In diesem aber das altassyrische Sub(p)nat erkennen zu wollen, dies muß denn doch als äußerst unsicher charakterisiert werden. Überdies haben wir, wie L. mit Recht aus der Art der inschriftlichen Erwähnung erschließt, die Sub(p)natquelle in anderer Richtung zu suchen, wahrscheinlich entspricht ihr mit L. (s. zuletzt im Jahresber. d. Geschichtswiss. 1901. I, 33) die oben S. 757 erwähnte Quelle bei Babil.

3) Am besten orientiert über den Tigristunnel Lehmann's zusammenfassende Abhandlung in Verh. d. Berl. Anthropol. Ges. 1901, S. 226—41. Eine Darstellung des Tigristunnels würden wir auf Schiene J der Palasttüre Salmanassar's II von Balawāt besitzen, falls es sich hier tatsächlich um ein Ereignis des 15. Regierungsjahres handeln sollte; vgl. die Beschreibung der Szene durch Billerbeck in BA. VI, No. 1, 58; 59.

4) Die von Schrader, a. a. O. dem Tukulti-Ninib II zugeschriebene Inschrift hat sich als ein Salmanassartext (= Lehm., Tigr. No. 2) entpuppt. Von den schon bisher, allerdings nur in ungenügenden Abschriften, bekannten Inschriften Salmanassar's (= Lehm., Tigr. No. 3) und Tiglathpileser's I (= Tigr. No. 1) bietet jetzt Lehmann zuverlässige Kopien; die letztere siehe bei Lehmann S. 17.

Naṣrivölker (am Südrande des armenischen Hochlandes; näheres in meiner Abhandlung in ZA. XIII, 57 ff.) unternommenen Feldzug eingemeißelt.

Eine historisch recht wichtige Urkunde stellt die von L. in  
 5 Mōṣul erworbene Stele aus der Zeit Salmanassar's III (765—755) dar, welche den Sieg des Turtans Šamši-ilu, der als Eponym für das Jahr 780 bezeugt ist, über den König Argistū I von Urašū verherrlicht. Die Inschrift rührt sehr wahrscheinlich von Salmanassar III selbst her, von dem bisher keinerlei epigraphische Denkmäler zum Vorschein gekommen sind<sup>1)</sup>. L. reproduziert den Text in photographischer Wiedergabe und umschreibt und übersetzt einige historisch besonders wertvolle Zeilen; bei diesen sind jetzt auf Grund der Ungnad'schen Autographie des Originaltextes<sup>2)</sup> sehr zahlreiche Verbesserungen zu machen, die L. in den Nachträgen auf  
 10 S. 177 in der Hauptsache selbst schon notiert hat. In Zl. 3 wird *id-lu la a-[di-ru]* zu ergänzen sein; ebda. lies *rapšūtu*<sup>3)</sup> statt *rapšūte*; Zl. 12 lautet: ]*pl.šu alāni*<sup>4)</sup>-*šu-nu*; das bei L. noch dahinter stehende *iš-bat* ist äußerst unsicher.

Die aus der Sargonidenepoche stammenden Neufunde der  
 20 Expedition, je ein Backstein Sargon's und Sanherib's, sowie zwei Aššurbanipal-Fragmente besitzen nur einen untergeordneten Wert und besagen uns, von einer einzigen, gleich zu erwähnenden Ausnahme abgesehen, nichts Neues. Der neue Backstein Sanherib's (S. 50) liefert uns nämlich eine für die Beurteilung der Politik  
 25 dieses Herrschers interessante historische Notiz des Inhalts, daß der als Zerstörer Babylons bekannte Assyriekönig die Befestigung Borsippa's, der Schwesterstadt Babylons, erneuerte. Der neue Sargonziegel (S. 48) befindet sich jetzt im Berliner Museum (VA. 3212) und wurde inzwischen auch in VASD. I, No. 72 publiziert<sup>5)</sup>. Das  
 30 Gleiche gilt von der sechszeiligen Backsteinlegende Sanherib's (S. 51) = VA. 3215, nun ediert in VASD. I, No. 74; sie stellt ein Duplikat zu I R 7, No. VIII, C dar.

Von der schon in I R 7, No. VIII, H edierten dreizeiligen Sanheribinschrift, die laut Angabe der englischen Herausgeber von  
 35 aus „Shamamok, Hazeh, S. W. of Arbela“ herrührenden Backsteinen kopiert wurde, bekam L. ein weiteres Exemplar zu sehen, daß sich im Privatbesitz in Gwär am linken Ufer des oberen Zāb gegenüber dem Negūbtunnel (nahe bei Nimrūd-Kalḫu) befindet. Er konnte den Text kopieren und abklatschen und bringt davon auf S. 50  
 40 eine photographische Abbildung nebst Umschrift. Als wahrschein-

1) Nach einer vorläufig unkontrollierbaren Nachricht sollen drei in Aššur gefundene *zigātu* (= Tonphallus)-Fragmente (A. 5765) diesem Herrscher zuzuschreiben sein; s. MDOG. No. 28, 21.

2) Die Inschrift ist jetzt Eigentum des Berliner Museums (VA. 3295) und findet sich in VASD. I, No. 69 ediert.

3) In Zl. 2 ist *NU-AB* = *niš(š)akku* (Brünnow No. 1979; Meißner, SAI. No. 1154) sicher. L.'s Lesung *nišakku* mit Doppel-š erscheint ungerechtfertigt.

liche Provenienz ergibt sich nach L.'s Ermittlungen der bedeutende Ruinenhügel Tell Gasyr (Kašr), südwestlich von Arbela<sup>1)</sup>.

Was Shamamok anlangt, so ist die Position dieses auch in den Namensformen Shemamek, Shomamok, Schemamokh, Schemāmik, Schamamah (so: Bezold, Liter. 101) bezeugenden Platzes nach Kiepert's 5 nouv. carte génér. de l'Empire Ottoman (Berlin, 2. édit., 1892) als 41½ östl. Länge (Paris) und 34° 10' nördl. Breite, WSW. von Arbela zu bestimmen<sup>2)</sup>. In der von R. Kiepert bearbeiteten Karte zu Freih. von Oppenheim's „Vom Mittelmeer zum persischen Golf“ findet sich an nahezu der gleichen Stelle ein Schēch Ma'mar ein- 10 getragen. Es unterliegt m. E. keinem Zweifel, daß Schēch Ma'mar = Schemamokh und daß Schemamokh, wie die übrigen Spielformen aus Schēch Ma'mar verstümmelt sind, bezw. auf eine vulgäre, die beiden Bestandteile des Ortsnamens kontrahierende Aussprache zurückgehen. Die Ruinenstätte Machmūr, die nach L.<sup>3)</sup> neben einer 15 andern Örtlichkeit (el-Besch) für die Lokalisierung der assyrischen Stadt Kakzi in Aussicht zu nehmen ist, deckt sich gleichfalls, was L. nicht erkannt hat, mit Schēch Ma'mar = Schamamakh. Layard, Niniveh and Babylon 223 ff. beschreibt den „Kašr of Shomomakh“, den Fundort von Sanheribziegeln mit der Aufschrift <sup>alt</sup> Kak-zu, 20 ausdrücklich als Ruinenhügel. Sollte nun das Tell Gasyr (Kašr) L.'s nicht derselbe Platz sein und der bei der Ortschaft(!) Schēch Ma'mar (Schemamakh) sich erhebende Ruinenhügel nicht einfach schlechthin als Kašr, bezw. Tell Kašr (Gasyr), genauer aber als Kašr von Schēch Ma'mar bezeichnet werden? Mir scheint es höchst 25 wahrscheinlich, daß es sich in Layard's wie Lehmann's Berichte nur um ein und dieselbe Örtlichkeit handeln kann.

Eine wichtige Frage bildet nun die, wie der Stadtname, der in Zl. 2 der aus Kašr bei „Schemamokh“, bezw. aus Tell Gasyr stammenden, gleichlautenden Backsteinlegenden begegnet, zu lesen 30 ist. Denn in ihm ist offenbar die altassyrische Benennung der betreffenden Ruinenstätte zu erkennen. Die Rawlinson'sche Edition bietet <sup>alt</sup> Kak-zi; nach Bezold stünde aber auf dem Original in London <sup>alt</sup> Al-še<sup>4)</sup>. Auf Grund der Rawlinson'schen Lesung identifizierte man mit Recht die in den assyrischen Inschriften mehr- 35 fach bezeugende Stadt Kak-zi, für die überdies alle Angaben auf die Nachbarschaft Arbela's wiesen<sup>5)</sup>, mit dem Trümmerhügel bei

1) Vgl. dazu L. in Verh. d. Berl. Anthropol. Ges. 1900, S. 617.

2) Hiernach ist meine, das Fehlen Schemamok's auf unseren Karten betreffende Bemerkung in OLZ. IX, 264, Anm. 3 richtig zu stellen.

3) Siehe Verh. d. Berl. Anthropol. Ges. 1899, S. 417.

4) Vgl. Keilinschriftl. Bibl. II, 114. Im Übrigen hat man nach der Angabe in I R 7 anzunehmen, daß sich im Britischen Museum mehrere Exemplare dieses Ziegels befinden oder sich wenigstens zur Zeit, als der erste Band des englischen Inschriftenwerkes zusammengestellt wurde, dort befanden.

5) Die für Kakzi bisher in der Literatur nachweisbaren Belege habe ich in OLZ. IX, 262 ff. gesammelt und besprochen. L. hat diesen meinen Artikel offenbar übersehen. KAK-ZI wird man nicht als ideographische Schreibung,

„Schemamokh“, dem Fundorte des Sanheribziegels. L. liest auf seinem Exemplar *Kak-zi*; und dafür scheint mir auch die beigegebene photographische Reproduktion des Textes zu sprechen. Da überdies, wie schon oben hervorgehoben wurde, Layard in dem *Ḳaṣr* bei Schēch Ma'mar Ziegel mit der Aufschrift *Kak-zu* fand, so halte ich es für wahrscheinlich, daß auch auf dem wohl etwas verwischten Stücke, dem Bezold sein *Al-še* entnahm, gleichfalls *Kak-zi* zu lesen, bezw. nach den eventuellen Spuren zu ergänzen sein wird. Von der Existenz einer in der Nachbarschaft von *Kak-zi* zu suchenden 10 Ortschaft *Alše*, die ich in OLZ. IX, 264 in Erwägung zog, wird man daher vorläufig am besten absehen. Die Identifizierung von *Kak-zi* mit *Ḳaṣr* bei Schēch Ma'mar darf als gesichert gelten<sup>1)</sup>.

Erfreulicherweise gelang es L., die lange verschollen gewesene Assarhaddon-Inschrift vom sogenannten Negübtunnel, die V. Scheil 15 1894 bei den Dominikanern in Mōṣul wieder entdeckt hatte, zu erwerben und für das Berliner Museum zu sichern, wo sie nun aufbewahrt wird (VA. 3315). L. macht (S. 52—54) Mitteilungen über den Negüb-Tunnel, mittels dessen Aššurnasirpal III einen Kanal vom großen Zāb nach Nimrūd-Kalḫu leitete und welchen 20 später Assarhaddon durch einen neuen Durchstich ersetzte; sein Bericht wird durch eine vortreffliche, die Gesamtanlage des Tunnels

wie L. annimmt, zu beurteilen haben, sondern ist phonetisch *Kak-zi* zu lesen; man beachte die Schreibung *Kak-zu* in K 4286 (s. Johns, Deeds II, 170), sowie auf Ziegeln, die Layard fand (s. oben). Man gebrauchte den Ortsnamen offenbar zumeist in der Genetivform, die man allerdings als solche nicht mehr fühlte, falls man nicht in der Spätzeit die Kasusendungen in der Aussprache, worauf manches hindeutet, geradezu unterdrückte. Ähnlich schreibt man z. B. statt Kalḫu sehr häufig Kalḫi.

1) L.'s Ansicht (S. 50), daß das in der Fundnotiz zu I R 7, H hinter Shamamak erwähnte Hazeh aus (Tell) Gasyr verstümmelt sei, erscheint mir sehr unwahrscheinlich. Ich möchte darin den Namen eines nahe bei Schēch Ma'mar befindlichen Platzes erkennen. Sollte dieses Hazeh nicht mit der uns aus syrischen und arabischen Quellen bekannten kleinen Ortschaft Ḥazzā (so syr.,

Ḥazzā; vgl. Payne-Smith, Thesaur. 1235) oder Ḥazza (so arab., حَزَّة; vgl. z. B. Jāqūt II, 263) in der Nachbarschaft Arbela's identisch sein? Dieser Ort, der zeitweise als Hauptstadt von Ḥadjab (Adiabene) fungierte, spielte als nestorianischer Bischofssitz eine Rolle. Die umliegende Landschaft kennt b. Ḥauqal 145

als رَسْتاق حَزَّة; der Name reicht jedenfalls ins Altertum hinauf; denn das *Χαζῖνη* Strabo's (XVI, 736; vgl. auch Stephan. Byzanth. s. v.) entspricht, wie man schon seit langem gesehen hat (vgl. schon Wickelhaus in ZDMG. V, 473), der Gegend mit Ḥazza als Mittelpunkt. Über Ḥazza vgl. noch Nöldeke, ZDMG. XXXII, 401 und G. Hoffmann, Syr. Akten pers. Märtyr. 236 ff. und Ann. No. 1883. Der kürzlich von Herzfeld in Memnon I, 123—124 vertretenen Meinung, daß *Χαζῖνη* das Gebiet von Mōṣul bezeichne und mit einer, bereits im Mittelalter obsoleten Benennung Mōṣul's, Ḥazzā (Bar Bahlūl), zusammenhänge, kann ich schon deswegen nicht beipflichten, weil mir dieses Ḥazzā = Mōṣul zu wenig bezeugt ist. Sollte das *mat Ḥa-sa-a-a*: Johns, Deeds No. 810 (= K 956), Obv. 10 mit *Χαζῖνη* zu kombinieren sein?

zeigende Abbildung (Tafel VI) entsprechend veranschaulicht. Die Inschrift selbst, von der L. eine Photographie gibt, findet sich jetzt autographiert in VASD. I, No. 79.

Besonders dankenswert erscheint es, daß die Expedition sich der keineswegs leichten Aufgabe unterzog, die zuerst von Layard<sup>5</sup> beschriebenen, berühmten Felsskulpturen von *Ma'alāṭā*<sup>1)</sup> neu zu untersuchen und zu photographieren; denn die bisherigen auf Zeichnungen beruhenden Reproduktionen bei Place und Layard konnten nicht genügen. L. bietet drei photographische Aufnahmen (eine davon auf Tafel VII) mit erläuternden Bemerkungen (S. 57—59).<sup>10</sup> Im Jahre 1895, also wenige Jahre vor Belck und Lehmann, hatte diese Skulpturen Jacquerez besucht, von dem Scheil in „Une saison de fouill. à Sippar“ (le Caire 1902), p. 16 einen kurzen Bericht bringt, worauf ich hiermit als Ergänzung zu L. hinweisen möchte.

Im letzten Abschnitte des ersten Teiles (S. 61—64) gibt L.<sup>15</sup> Abbildungen von fünf der sechs bisher bekannt gewordenen assyrischen Inschriften präarmenischer Herrscher; als Neufund der Expedition ist nur eine wahrscheinlich von Sardur I herrührende Inschrift einer Opfernische auf dem Vanfelsen hervorzuheben, deren Inhalt Opfergaben betrifft.

#### Teil II (S. 65—124).

Im zweiten Teile des Buches unternimmt L. den ebenso interessanten, wie schwierigen Versuch, ein lebendiges Bild von der Kultur der vorarmenischen „Chalder“ zu entwerfen, soweit sich dieselbe, abgesehen von den epigraphischen Zeugnissen, durch eine<sup>25</sup> Beschreibung der mit Sicherheit dieser Volksschicht zuzuweisenden Denkmäler der Architektur und Skulptur, sowie anderweitiger Fundgegenstände rekonstruieren läßt.

Ich möchte gleich vorausschicken, daß der von Belck und Lehmann als Bezeichnung für die präarmenische Bevölkerung oder<sup>30</sup> für die Urartäer in die Wissenschaft eingeführte Name *Chalder* rücksichtlich seiner Berechtigung m. E. noch einigermaßen der Diskussion unterliegt<sup>2)</sup>. In den einheimischen Inschriften ist der

1) L. schreibt Maltaiya. Die genaue arabische Form dieses von arabischen Autoren des Mittelalters (vgl. z. B. Jāḩūṭ IV, 578) mehrfach erwähnten Ortsnamens ist Ma'alāṭā (معلاتيا); das Wort ist aramäisch; die Syrer schreiben gewöhn-

lich Ma'allthā (معلثا, = Eingang, Zutritt), ab und zu auch, in Anlehnung an die arabische Form, Ma'allthājē (معلثاج). Diese Stadt war der Sitz eines wichtigen nestorianischen Kirchensprengels; s. Guidi, ZDMG. XLIII, 412. Vgl. über sie besonders G. Hoffmann, Syr. Akt. pers. Märtyr. 208—211. Über ihr Vorkommen in arabischen Quellen vgl. Hoffmann, a. a. O. Anm. No. 1653; le Strange, the lands of the east. Caliphate (1905), p. 93 und ZDMG. X, 469.

2) In ZA. XIV, 122 ff. hatte ich die Anschauung Belck's und Lehmann's adoptiert; inzwischen sind mir die oben angedeuteten Bedenken gegen dieselbe gekommen.

Name eines Volks- oder Landesnamens Chalder, bzw. Chaldia bisher nicht nachzuweisen; vielmehr heißt in ihnen das von den Präarmeniern, den Verehrern des Gottes Haldiße (Behistun-Inschrift: Haldita)<sup>1)</sup> beherrschte Reich immer nur Biaina. Was ferner die 5 *Xálðoi* oder Byzantiner, die wahrscheinlich mit den *Xalðaiói* des Sophokles, Xenophon und Strabo identisch sind, anlangt, so haben wir ihr Gebiet (das Land *Xalðla*) etwa mit dem heutigen Lázistān am Pontus gleichzusetzen, wie der Vergleich der spätgriechischen Nachrichten mit den armenischen und türkischen zur Evidenz 10 ergibt. Diese Landschaft gehörte aber kaum jemals zu dem inschriftlich bezeugten Reiche Urartu, als dessen Zentrum das Vanseebecken galt; auf alle Fälle lag es an der alleräußersten Peripherie des präarmenischen Kulturkreises. Die Annahme, in den *Xálðoi* den letzten Rest der später nach Norden versprengten Urartäer zu 15 erblicken, liegt ja gewiß nahe; aber Beweise für eine solche Verschiebung sind nicht beizubringen. Überdies erscheint es gar nicht ausgeschlossen, daß es sich bei diesen *Xálðoi* um ein von den Assyriern aus Babylonien deportiertes Bevölkerungselement, vielleicht auch um eine in widrigen Verhältnissen freiwillig nach 20 Norden ausgewanderte Kolonie, also um einen Ableger der *Xalðaiói* = Kaldu, handelt, deren Name später vielleicht absichtlich, zur Unterscheidung von den südlichen Stammgenossen, als das Gefühl der nationalen Zugehörigkeit bereits erloschen war, in *Xálðoi* umgemodelt wurde. Die Griechen dachten jedenfalls bei ihren armenischen *Xalðaiói* an einen Zweig des babylonischen Chaldäervolkes. 25 Solange die Bezeichnung Chalder als der einheimische Name des präarmenischen Volkes nicht direkt inschriftlich nachgewiesen wird, dürfte es angezeigt erscheinen, sich der Benennung Präarmenier oder, in Anlehnung an die Assyrier, Urartäer zu bedienen.

30 Ausgrabungen konnte die Expedition nur in Toprakalāh, der Felsenburg bei Van, vornehmen, die seit Tiglathpileser's III siegreichem Feldzuge in Armenien (735 v. Chr.) zur Zitadelle des Reiches Urartu ausgebaut worden war. Schon frühere Schürfungen der Engländer hatten einer systematischen Durchforschung der auf jenem 35 Felsenrücken aufgehäuften Schutt- und Erdmassen eine günstige Prognose gestellt und die beiden deutschen Forscher sahen sich auch in der Tat in ihren Hoffnungen nicht im Mindesten getäuscht. Von den interessantesten Stücken aus der großen Zahl von Gegenständen, die ihr glücklicher Spaten an Ort und Stelle zutage förderte, 40 erhalten wir im zweiten Teile des Lehmann'schen Werkes eine durch zahlreiche Abbildungen wirksam unterstützte Schilderung.

Die eigentümliche Kultur der Präarmenier tritt uns vor Allem auf fünf Gebieten greifbar vor Augen, die L. der Reihe nach be-

1) Wenn die Urheber der Inschriften sich in ihnen als Chaldi-ni, d. h. als „die (Diener oder Verehrer) des (Gottes) Chaldi“ bezeichnen, so folgt daraus noch nicht, daß Chaldini geradezu als Volksname gebraucht wurde.

handelt, nämlich 1. im Felsenbau, 2. in der Steinbearbeitung, 3. im Wasserbau, 4. in der Metalltechnik und 5. in der Keramik.

Die Herstellung von Anlagen (Kammern) im lebendigen Felsen, zu denen zum Teil sehr seltsame Treppen führen, bildet keine charakteristische Eigentümlichkeit der Präarmenier, sondern ist uns als eine auf kleinasiatischem Boden mit Vorliebe gepflegte bauliche Sitte längst wohlbekannt. In diesem Punkte erscheint also die präarmenische Kultur als eingegliedert in den kleinasiatischen Kulturkreis. Hingegen dürfte die Bevorzugung der Polychromie in der Architektur eine spezifisch urartäische Kunstgepflogenheit bedeuten. Man liebte eine Art von Fußbodenmosaik, d. h. man suchte durch die Anordnung verschiedenfarbigen Gesteins zu geometrischen Mustern (namentlich konzentrische Ringe) eine gefällige Wirkung zu erzielen. Diese Manier, die im Baustil der armenischen Kirchen noch heute nachwirkt, gehört vielleicht, wie L. den Kunsthistorikern zu erwägen gibt, zu jenen, wie Strzygowski's Untersuchungen gelehrt haben, zahlreichen Motiven des orientalischen Ornamentstromes, der sich im Mittelalter über das Abendland ergoß<sup>1)</sup>.

Steinskulpturen sicher präarmenischer Herkunft sind bis jetzt nur in verschwindend geringer Zahl aufgedeckt worden. Angesichts dieses Umstandes gebührt dem von L. auf S. 76—80 eingehend beschriebenen Torso einer männlichen Figur (Darstellung eines Gottes oder Herrschers), der wohl bis zur Stunde noch auf dem Burgfelsen von Van liegt, erhöhte Beachtung.

Unter den auf Toprakkaläh gemachten in das Gebiet der Steinbearbeitung einschlägigen Funden verdienen außerdem noch besondere Hervorhebung: eine wohl als Weihegabe bestimmte Basaltplatte mit einer Darstellung des Blitzes (S. 80), sowie ein recht merkwürdiges Steinrelief mit Metalleinlag. Die präarmenische Vorliebe für die Mischung von Stein- und Metalltechnik wird auch noch durch andere Stücke beleuchtet (s. S. 98—99), bei denen aber das umgekehrte Verhältnis (Metall das Hauptmaterial und Gestein die Einlagen bildend) obwaltet<sup>2)</sup>.

Bewunderung erregen die Leistungen der Urartäer im Wasserbau (S. 88); das Meisterstück in dieser Beziehung bildet der von Menuas (ca. 800 v. Chr.) angelegte, noch heute unter dem Namen des Semiramiskanals existierende Kanal bei Van, über den L. an anderen Stellen ausführlich gehandelt hat.

[1] Die Zweifarbigkeit ist auch ein stilistisches Kriterium der Bauten von Pasargadä; vgl. E. Herzfeld in *Klio* VIII, 33.]

2) Als Anhang zu den Steinskulpturen gedenkt L. auf S. 83 eines knöchernen Armrings mit der Aufschrift *mat Pa-ka(!)-ia-ḫu-bi* (oder *ku?*). Der Name erinnert einigermaßen an die aus den Salmanassar-Texten bekannte Landschaft *mat Pa-ḫar-ḫu-bu-nu* (Salm. II, Obel. 90) oder *al Pa-ḫar-ru-uḫ-bu-ni* (Salm. II, Monol. I, 37; 40) in der Nähe von Bit-Adini (= ܒܝܬ ܐܕܝܢܝ) am mittleren Euphrat in Nordwestmesopotamien. *ia* in *Pa-ka-ia-ḫu-bi*, statt des einigermaßen ähnlichen Zeichens *ra*, könnte recht gut auf einem Versehen des Steinmetzen beruhen.

Weitaus den größten Raum des zweiten Teiles nehmen die der Metallurgie und der Keramik gewidmeten Abschnitte ein. Unter den Objekten der Metalltechnik (S. 84—104) befindet sich eine Anzahl von in mehrfacher Hinsicht außerordentlich beachtens-  
 5 werten Arbeiten. So ist von besonders hohem Werte die gleich am Anfange des Kapitels beschriebene goldene Platte mit der Reliefdarstellung einer präarmenischen, auf einem Sessel thronenden Göttin, vor der eine Frau mit dem bekannten Orantengestus steht. Inhalt und Technik dieses etwa der Wende des 8. Jahrhunderts angehörigen,  
 10 einzigartigen Stückes sind höchst bedeutsam: wir haben hier die erste sichere, authentische Wiedergabe einer präarmenischen Gottheit. Stilistisch dokumentiert sich in gewissen Einzelsügen deutlich ein babylonisch-assyrischer Einschlag, im übrigen hält sich aber die Darstellung von dem assyrischen Schema der Adorationsszenen frei;  
 15 hingegen dürfte um so mehr die inhaltliche und technische Abhängigkeit vom Westen als gesichert gelten. Eine zweite Darstellung einer weiblichen, präarmenischen Gottheit besitzen wir in dem jetzt im Berliner Museum aufbewahrten Bronzeuguß der geflügelten Sonnenscheibe, die von einer weiblichen Büste bekrönt wird (S. 87). L.  
 20 erörtert die Bedeutung dieses Fundstückes in größerem Zusammenhange unter Vergleich paralleler Exemplare aus Armenien, Griechenland und Italien, wozu sich jetzt noch analoge Darstellungen in den Boghasköi-Tafeln (s. MDOG. No. 85, S. 53) gesellen.

Hoch entwickelt war bei den Urartäern die Gold- und Silberarbeit, wie eine in Toprakkaläh ausgegrabene, mit einem Gewebe von Silberfäden überspinnene Silberbüchse lehrt (S. 89). Die in Europa sogen. Tulaarbeit, welche in der Würfelung und Musterung der Silberoberfläche durch Belag und Behandlung mit dem künstlich hergestellten Pulver des Schwefelsilbers besteht, wurde schon  
 30 im alten Armenien gehandhabt und ist vielleicht geradezu als eine Errungenschaft der dortigen, vorindogermanischen Bevölkerung zu beurteilen.

Eine hohe Stufe technischen Könnens verraten auch die Gegenstände aus Bronze, unter denen in erster Linie ein außerordentlich  
 35 schön gearbeiteter dreifüßiger Kandelaber (S. 93), der gewisse Anklänge an einen etruskischen Bronzekandelaber zeigt<sup>1)</sup>, sowie die in vier verschiedene Sammlungen zerstreuten Bestandteile eines einzigen oder mehrerer Thronsessel (S. 95—97) namhaft zu machen sind<sup>2)</sup>.

1) Bezüglich der Frage über die eventuelle Herkunft der Etrusker aus dem Osten, die L. 95, Anm. 1 kurz streift, verdienen jetzt auch noch die zwei kürzlich von Hommel in *Memnon* I, 86—88; 211—212 aufgezählten „neuen Bindeglieder zwischen Etrurien und Kleinasien“ (Vergleich einer etruskischen und babylonischen, für Wahrsagezwecke bestimmten Leber; Gegenüberstellung eines hethitischen Siegelzylinders und eines etruskischen „Rosenkranzes“) als Material Berücksichtigung.

2) Anmerungsweise gedenkt L. (S. 92<sup>3)</sup> eines aus Toprakkaläh stammenden Kultgerätes, eines kleinen bronzenen Wagens, der, wie er kurz hinsüßet, Seitenstücke im Westen (heißiger Wagen von Gordion; Kultusmodell von Knossos)



Die schon oben erwähnte eigentümliche Verschmelzung von Stein- und Metalltechnik wird durch die dem Kerne nach aus Bronze bestehende Statue des sogen. „Eunuchen“ im Berliner Museum (S. 98) vertreten. Ihr Hauptwert ist für uns in ethnographischer Richtung zu suchen: sie repräsentiert nämlich das einzige, bisher bekannte Beispiel des präarmenischen männlichen Typus.

Die Sitte, Weiheschilder in Tempeln aufzuhängen, von denen sich noch eine Anzahl nun in London und Berlin befindlicher Exemplare (S. 99) erhalten hat, teilten, wie schon L. (S. 122) betont, die Präarmenier mit den Kretern, bzw. mit den Völkern der mykenischen Kulturperiode überhaupt<sup>1)</sup>. Vielleicht eignete den Elamiten die gleiche Gepflogenheit. Pater Scheil glaubt wenigstens, daß in dem von ihm in de Morgan's *Délégation en Perse*, tom. IX (text. élam.-anзан., 3. sér., Paris 1907) als No. 126 edierten anzanitischen Texte (a. a. O. 112) von Weiheschildern die Rede sein dürfte. Die Interpretation der fraglichen Stelle ist aber noch recht unsicher.

Die Präarmenier müssen schon früh mit dem Eisen bekannt geworden sein; die in den härtesten Fels getriebenen Zimmer, Treppen, Tunnel und Terrassen setzen sehr harte und widerstandsfähige Instrumente voraus. Eisen diente auch tatsächlich, wie der Befund von Toprakkaläh lehrt, als hauptsächlichstes Gebrauchsmetall für Waffen, Schneide- und Befestigungsgeräte. Vielleicht gebührt den Präarmeniern geradezu der Ruhm, als Erfinder der Eisenerzeugung in Vorderasien zu gelten, welche nach der griechischen Tradition dem Volke der *Χάλυβες* (*Χάλυβοι*) zu verdanken wäre<sup>2)</sup>. Den Assyriern mag, wie L. (S. 101) annimmt, das Eisen aus Armenien zugekommen sein. Im Übrigen darf jetzt auf Belck's Abhandlung über „die Erfinder der Eisentechnik“ (*Zeitschr. f. Ethnologie* 1907,

besitzt. Sollte es sich hierbei nicht um das Modell eines fahrbaren kultischen Wasserbeckens handeln? In bejahendem Falle würde dann dieses präarmenische Gerät seine Analogien an dem in Larnaka auf Cypern aufgefundenen phönikischen Kesselwagen auf vier Rädern (mitgeteilt von Furtwängler in *Sitzungsber. der Bayr. Akad.* 1899, S. 411) und in dem von Hommel (*Aufs. u. Abhandl.* 226 ff.) damit verglichenen Kesselwagen des salomonischen Tempels (מִכְשֵׁי, 1 Kön. 7, 27 ff. = *makānat* der südarab. Inschriften) haben. Beachte noch über diese Kesselwagen: Stade, *Zeitschr. f. alttestamentl. Wiss.* XXI, 145—190; Karro, *Archiv f. Rel.-Wiss.* VII, Beiheft, S. 54 ff. [Vgl. jetzt auch noch R. Kittel, *Studien zur hebr. Archäol. u. Religionsgesch.* (1908), S. 189 ff.] Siehe ferner den Nachtrag!

1) Man beachte auch das aus Kujundschik stammende Relief bei Bottafandini, *monum. de Niniveh*, tom. II, pl. 141, auf welchem der mit Weiheschildern ausgestattete Tempel der Stadt Muşasir, des Hauptortes eines von Präarmeniern bewohnten Staates (vgl. meine Bemerkungen in *ZA.* XIV, 128 ff.), dargestellt ist.

2) Über die *Χάλυβες* vgl. Ruge bei Pauly-Wissowa, *RE.* III, 2099. Die Angaben der Alten über ihre Wohnsitze schwanken außerordentlich. Doch weisen die meisten Zeugnisse auf eine Gegend am Pontus hin. Möglich, daß diese *Χάλυβες* stammverwandt oder geradezu identisch mit den *Χάλδοι* waren, wie L. (S. 100) behauptet. Unter Xenophon's *Χάλυβες* sind wenigstens bestimmt die nördlichen *Χαλδαῖοι* (= *Χάλδοι*) zu verstehen [vgl. noch den Nachtrag].

S. 334—381)<sup>1)</sup> verwiesen werden, der diese wichtige Frage neuerdings in Fluß gebracht hat.

Im vorletzten Kapitel (S. 105—120) behandelt L. die Erzeugnisse der Keramik, die bekanntlich für die Aufhellung kulturhistorischer Zusammenhänge ganz besonders maßgebend zu sein pflegen. Abhängigkeit von Assyrien läßt sich in diesem Punkte sicher bloß in der Verwendung des Tons als Schreibmaterial konstatieren. Bisher war nur eine präarmenische Keilschrift-Tontafel bekannt; der Expedition glückte die Entdeckung weiterer Exemplare, die L. auf S. 105—107 in Photographie mitteilt; eines davon enthält einen Brief des Königs Rusas II, des Zeitgenossen Assarhaddon's, an Sagastaras, den Fürsten eines nördlichen Vasallenstaates; Fragmente zweier anderer mit Zahlen und Maßbezeichnungen beschriebener Tafeln scheinen Rechnungsalisten darzustellen<sup>2)</sup>. Die Sitte, die Tönne von Kontrakten mit Siegeln zu stempeln (S. 107), wurde mit dem Schriftwesen aus dem Zweistromlande importiert. Unter den erhaltenen Siegelabdrücken ist einer, der die uns aus babylonischen Texten geläufige Prozession eines Schiffswagens zeigt<sup>3)</sup> [siehe aber jetzt den Nachtrag!], besonders wertvoll.

Was die aus Toprakkaläh stammenden Gefäße anlangt, so stimmen sie zum Teil in Technik und Dekoration mit kleinasiatischen Funden überein. Einen Begriff von der großen Leistungsfähigkeit der Präarmenier auf keramischem Gebiete vermögen besonders die technisch vollendeten Riesentöpfe zu geben, von denen mindestens zwei verschiedene Typen zum Vorschein kamen (vgl. S. 110—115), einmal 20—25 ungeheure Pithoi, von denen jeder 500—600 Liter faßt, dann andere, gleichfalls riesige Tonkrüge, deren Rand mit Tierfiguren oder Raubtierköpfen verziert war und die auf dem Bauche unter einem primitiven Ornamentstreifen eine keilinschriftliche Kapazitätsangabe trugen<sup>4)</sup>. Durch den Fund solcher Riesengefäße wird nun auch, was L. entgangen ist, eine Darstellung auf den bronzenen Palasttoren Salmanassar's II in trefflichster Weise kommentiert. Auf den Reliefs der oberen Reihe der Schiene B, die laut Beischrift den Krieg gegen Urartu schildern, erscheint nämlich als Beutestück ein kolossaler topfartiger Krug. Billerbeck

[1] Vgl. ferner Belck in Zeitschr. f. Ethnologie 1908, S. 45—69; Belck und Bertholet, a. a. O. 1908, S. 241—253; 272—276.]

2) Zum Vorschein kam auch eine Tafel, die mit einer unbekannten, den hethitischen Hieroglyphen ähnlichen Schrift bedeckt ist; s. die Abbildung auf S. 108.

3) Der feierliche Umzug des Schiffswagens (*má-ku-a*) Marduk's bildete bekanntlich eine der Hauptzeremonien des babylonischen Neujahrsfestes. Das Prototyp des Carnaval Marduk's dürfte mit Zimmern, Sitzungsber. der Sächs. Ges. der Wiss. 1906, S. 156 in dem Prachtwagen des Gottes Enlil von Nippur zu suchen sein. Über die Sitte der Götter- oder Räderschiffe vgl. Hommel, Grundriß 311; 314<sup>2</sup> und meine Ausführungen in OLZ. VIII, 375 ff.

4) Die Maßbezeichnungen *akarḫi* und *ḫirusi* begegnen auch in präarmenischen Inschriften.

beschreibt die betreffende Szene folgendermaßen<sup>1)</sup>: „Ein bärtiger und bartloser Assyrer . . . schaffen ein sehr großes, doppelkegelförmiges Gefäß mit Deckel(?)<sup>2)</sup> herbei, dessen Bestimmung nicht klar ist (enthält es ein kostbares Getränk? oder soll es ein Sarg sein?). Das Gefäß liegt auf einem großen, stark gebauten Blockwagen mit 2 Achsen (4 Rädern), der von 11 Männern . . . . . mittels Seilen gezogen wird . . . Hinten helfen 3 Männer mit Hebebäumen nach.“

Die große auf S. 116 besprochene Tonvase (s. dazu Tafel VIII) erregt namentlich wegen der aufgemalten Vögel Interesse; denn ein derartiges Ziermotiv ist bis jetzt, wie L. betont, nur auf Vasen der archaisch-griechischen Kunst anzutreffen<sup>3)</sup>.

Zuletzt würdigt L. (S. 116—120) die mit rotglänzendem Überzug oder sogen. „Firnß-Malerei“ versehenen Gefäße, von denen eine reichhaltige Sammlung zusammengebracht wurde. Diese spezielle Art von Kunstübung hat in Kreta ihren Ausgangspunkt genommen. Die nächsten Verwandten der Toprakaläh-Ware sind, was Herstellungsweise und Geschmack betrifft, in den keramischen Funden aus Gordion zu erblicken.

Im Schlußabschnitte (S. 120—124) untersucht L. die schon am Eingange des zweiten Teiles (S. 66 ff.) aufgeworfene Frage nach der Herkunft der Urartäer, indem er zur Lösung dieses Problems die Beobachtungen verwertet, welche sich bei einer Betrachtung der Überreste der präarmenischen Kultur aufdrängen.

Die Urartäer müssen in der Zeit zwischen Tiglathpileser I und Ašurnasirpal III, also etwa im 10. vorchristlichen Jahrhundert, in ihre späteren Sitze im Bereiche des Vansees eingewandert sein. Für eine von Westen aus erfolgte Invasion sprechen die mannigfachen Verbindungsfäden, die zwischen präarmenischer und mykenisch-kleinasiatischer Kultur hin- und herlaufen. Insbesondere ergeben sich ziemlich ungezwungen Berührungen mit den nichtgriechischen Elementen innerhalb der mykenischen Kultur, wie sie sich am ausdrucksvollsten in den Denkmälern der „Karer-Gruppe“ äußern. Die Abhängigkeit vom Westen liegt besonders klar zutage in der keramischen Technik und Formensprache, sowie im Felsenbau. Dazu gesellen sich die Präarmeniern und Mykeniern eigentümliche Verbindung von Stein- und Metallarbeit zu dekorativen Zwecken, sowie die Ähnlichkeit der beiderseitigen Burganlagen, die bei einem Ver-

1) In dem soeben erschienenen 1. Heft der Beitr. zur Assy. VI, 1908, betitelt: „A. Billerbeck und Fr. Delitzsch, Die Palasttüre Salmanasser's II von Balawat“, S. 11—12.

2) Das Fragezeichen habe ich beigelegt, da mir das Vorhandensein eines Deckels aus der Photographie bei Birch nicht unzweideutig hervorgeht; was Billerbeck für einen Deckel ansieht, kann auch bloß ein wulstartig ausladender oberer Rand sein.

[3) Verwandte Darstellungen begegnen auch in der assyrischen Keramik, worauf Hersfeld in *Memnon* I, 265 und Freih. v. Bissing in *Deutsche Liter.-Ztg.* 1907, Sp. 830 aufmerksam machten.]

gleiche der Zitadelle von Van mit den Palästen zu Phaistos und Knossos in die Augen springt. Auch im Kultus der Präarmenier läßt sich ein westlicher Einfluß nicht leugnen (vgl. die Sitte der Weiheschilde; die Verehrung des Gottes Teišebas = hethitisch Tešub).

- Die Stellung, welche die präarmenische Kultur im Kreise der übrigen vorderasiatischen Kulturen einnimmt, wird auf Grund der bisher bekannt gewordenen Monumente und sonstigen Fundobjekte, bei denen leider vielfach die so wichtige genauere Datierungsfrage noch ungelöst bleiben muß, etwa also präzisiert werden dürfen:
- Die Urartäer haben im Großen und Ganzen nicht eine originale Kultur ins Leben gerufen, sondern an verschiedenen Sphären gesogen und so eine Mischkultur erzeugt, die aber in Details einer charakteristischen, eigenen Ausbildung nicht entbehrt. Nicht sklavisches Nachahmung einer überkommenen Routine ist zu gewahren, sondern verständnisvolle Ausübung der von den Nachbarn entlehnten Technik und glückliche Verwertung der von Westen und Osten zugeflossenen Motive. Der von Westen ausgehende Kulturstrom erweist sich hierbei als ungleich mächtiger als jener von Babylon und Assyrien kommende. Daran, daß die Urartäer sich, wie es scheint, nicht dazu aufschwingen konnten, unter Verschmelzung der westlichen und östlichen Elemente, die sich in ihrem Reiche dank der geographischen Lage kreuzen mußten, einen neuen, eigenartigen Stil zu begründen, trägt vielleicht nur die verhältnismäßig kurz bemessene Dauer ihres Reiches schuld, indem dieses nach kaum 250jährigem Bestande durch den Kimmeriersturm hinweggefegt wurde, der um die Mitte des 7. Jahrhunderts die politischen Gebilde Vorderasiens in allen Fugen erzittern ließ.

In wie weit ferner die von L. (S. 123) behauptete Verwandtschaft der präarmenischen Sprache mit dem Idiom der zu den Hethitervölkern gehörigen Mitanni zu Recht besteht, dies wird sich gewiß noch bei genauerer linguistischer Durchforschung der inschriftlichen Denkmäler beider Volksschichten herausstellen. Antwort auf diese und manche andere von L. aufgeworfene Frage dürfte in erster Linie von dem im vorigen Jahre in Boghasköi entdeckten keilinschriftlichen Archive des Hatti-Reiches erwartet werden, das, nach den vorläufigen Mitteilungen zu urteilen, so recht dazu angetan erscheint, in das Dunkel der ethnographischen Verhältnisse und Völkerschiebungen Kleinasiens im frühen Altertum plötzlich wie mit einem Scheinwerfer hineinzuleuchten.

- Mag auch in der Zukunft die entgeltige Lösung der verschiedenen von L. angeregten Probleme im Einzelnen vielleicht anders, als in der von ihm erwarteten Weise, ausfallen, auf alle Fälle gebührt L. die lebhafteste Anerkennung und der uneingeschränkte Dank aller Forscher für seine auf eindringenden Studien beruhende Sichtung und Beschreibung des gesamten, zumeist völlig neuen Materials für die Kultur der vorindogermanischen Armenier.

Teil III (S. 125—160).

Der dritte Teil des Buches enthält das von der Expedition gesammelte Material an arabischen Inschriften, deren Bearbeitung keinem Kundigeren als dem als Autorität auf dem Gebiete der muslimisch-arabischen Epigraphik anerkannten Genfer Arabisten 5 Dr. Max van Berchem hätte anvertraut werden können, der die schwierige Aufgabe mit gewohnter Gründlichkeit in ausgezeichneter Weise löste. Es sind im Ganzen 15 neue Inschriften, welche die Expedition nach Hause brachte: 8 stammen aus Majjāfāriqīn, 3 aus Baiburt (südlich von Trapezunt, nordöstlich von Erzīngān), je eine 10 aus Āmid-Diārbekr, Ĥarpūt, Salmās (westlich vom Urmiassee) und Sō'ört (Se'ört, südwestlich von Bitlis). Mit Ausnahme von dreien betreffen alle Inschriften Bauten; zwei Texte (No. 1 und 15) stellen Grabinschriften dar, ein leider fragmentarisch erhaltener (No. 6), 15 der von einer Steueraufhebung oder Marktpolizei-Verordnung handelt, ist als Dekret zu erklären. Diese Inschriften besitzen natürlich in erster Linie ihren Wert als monumentale Quellen für die Geschichte und Topographie der betreffenden Städte. Ihre Bedeutung reicht 20 aber doch über die bloßer lokalhistorischer Urkunden um ein Beträchtliches hinaus, da sie auf die Geschichte kleinerer muslimischer Staaten Bezug haben, die im Allgemeinen noch wenig bekannt ist. So konnten aus diesen Inschriften, unter Heranziehung handschriftlicher und numismatischer Zeugnisse, einige sichere Daten für die Geschichte der Marwāniden, Ortokiden, Ajjūbiden und Selgūkiden in Majjāfāriqīn, Ĥarpūt, Āmid und Baiburt gewonnen werden. 25

Von der Dynastie der Banū Marwān, die gegen Ende des 10. Jahrhunderts, das Erbe der Ĥamdāniden antretend, ein kleines Reich mit Diārbekr als Zentrum in Nordwestmesopotamien begründete, waren z. B. bisher überhaupt nur 3 Inschriften bekannt, die Niebuhr im Jahre 1766 von der Stadtmauer von Āmid ab- 30 schrieb; zu diesen treten jetzt die beiden von der Expedition in Majjāfāriqīn ermittelten. van Berchem stellt in dankenswerter Weise alle 5 Marwāniden-Inschriften zusammen, indem er anhangsweise (S. 130—132) auch die drei Āmidtexte auf Grund der für ihre Zeit recht genauen Niebuhr'schen Kopien behandelt. 35

Die älteste der mitgeteilten Inschriften ist die aus Majjāfāriqīn herrührende Grabinschrift (No. 1), die nach dem Stile der Buchstaben ins 3. Jahrhundert der Flucht zu setzen ist; das Gros stammt aus dem 11. und 12. Jahrhundert n. Chr., die späteste, jene von Sō'ört, aus dem 15. oder 16. Jahrhundert. 40

Von der umfassenden Gelehrsamkeit des Verfassers zeugen die zum Teil recht ausführlichen Noten, in denen er insbesondere reichhaltige numismatische Belege für verschiedene in den Inschriften erwähnte Herrscher zusammenstellt und für mehrere Städte eine Fülle von Literaturnachweisen, die sich auf deren muslimische Ge- 45 schichte und Archäologie beziehen, aufspeichert. Ich hebe nament-

lich hervor die Notizen über Majjāfāriqīn (S. 133, Anm. 3) und die auf Grund von weit zerstreuten Nachrichten festgestellte Tabelle der in dieser Stadt vom Jahre 515 (1121)—658 (1260) herrschenden Fürsten, ferner den Abschnitt über Harpūt nebst dem Exkurs über die dortige Ortokiden-Dynastie.

Die Inschriften besitzen auch paläographische Bedeutung. Die Mehrzahl ist in dem blühenden, sogen. fātimidischen Kūfī oder in dem jüngeren, schönen Ajjūbiden-Nashī ausgeführt; ein Text (No. 2) erweckt als Probe des Übergangsstiles vom einfachen zum blühender Kūfī Interesse. Daß die Einführung der runden oder Nashī-schrift in Vorderasien keineswegs überall ziemlich gleichzeitig, sondern in Etappen erfolgte, lehrt die aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts stammende Inschrift von Harpūt (No. 9), die noch in einfachem Kūfī abgefaßt ist, zu einer Zeit, in der in Nordsyrien bereits das Nashī herrschte. Ein merkwürdiges Unikum stellt die Bauinschrift No. 4 aus Majjāfāriqīn dar (s. dazu S. 137), indem sie sowohl Zeilen in Kūfī- als in Nashī-Charakteren aufweist.

Vierzehn der besprochenen Inschriften sind auf sechs vorzüglichen Lichtdrucktafeln (Tafel IX—XIV) abgebildet, die sich als charakteristische Spezimina für das Studium der arabischen Paläographie eignen.

Sorgfältige Indizes zu allen drei Teilen des Buches erhöhen die Brauchbarkeit der gediegenen Publikation. Möge uns der Verfasser recht bald mit der Hauptfrucht der Expedition, dem in Aussicht gestellten Korpus der präarmenischen Inschriften, beschenken

M. Streck.

#### Nachtrag.

Seitdem ich vorliegende Anzeige niedergeschrieben habe (im März dieses Jahres) erschien in der Berliner Philolog. Wochenschrift 1908, No. 23—26 (Sp. 731—735, 763—767, 795—799, 828—830) ein ausführliches Referat über einen von Lehmann am 5. Nov. 1907 in der Berliner Archäologischen Gesellschaft gehaltenen Vortrag über „Archäologisches aus Armenien“. Auf ihn sei deshalb noch speziell aufmerksam gemacht, da der Verf. dort seine Ausführungen in den „Materialien“ in einigen Punkten ergänzt.

S. 758, Anm. 3. Die kleinen präarmenischen Hände aus Gips (s. Materialien S. 81) dienten vielleicht als Talisman gegen den bösen Blick. Unter den kleineren Amuletten von Mumien des ägyptischen Museums in Berlin befinden sich auch eine Hand und eine geballte Faust<sup>1)</sup>. Man vgl. ferner das bei A. Jeremias

1) Siehe das „Ausführl. Verzeichn. der ägyptisch. Altertümer u. Gips

Das alte Testament im Lichte des alten Orients<sup>2</sup> S. 101 abgebildete arabische Amulett: einen Halbmond mit daran befestigter Hand. Meißner weist in der Besprechung des Buches von Jeremias (in Deutsche Literatur-Ztg. 1908, Sp. 654) z. Stelle mit Recht darauf hin, daß sich eine ausgestreckte Hand als Standarte oder in grüner 5 Farbe vielfach im Orient an die Wand gemalt findet und daß man dieses Zeichen heute als Symbol der fünf Gebote des Islam erklärt.

So wird, wie ich als Ergänzung zu Meißner's Bemerkung hervorheben möchte, z. B. in Tunis die sogenannte *ḥamsa*, *خمس*, d. h. eine handförmige Figur auf Türen, über Fenstern, auf Kästen 10 und auf den Hinterbacken von Reittieren angebracht. Die Beduinenfrauen tragen solche aus Silber gefertigte *ḥamsa*'s als Schmuckgegenstände und an die Fremden verkauft man sie als „Hand der Fātma“ (der Tochter des Propheten<sup>1</sup>). Im Übrigen vgl. man über das Symbol der aufgehobenen geöffneten Hand und über die Ver- 15 breitung des keineswegs auf den Orient beschränkten Glaubens an die schützende Kraft der Hand die interessanten Darlegungen von Erdmanns in Zeitschr. f. Assyriologie IX, 295—302.

S. 766, Anm. 2. Parallelen über Wagen im Kulte bringt L. noch in Berliner Philolog. Wochenschr. 1908, Sp. 795—796 bei. 20 Auch die von mir auf S. 768, Zl. 18 im Anschlusse an L. als Schiffswagen gedeutete Darstellung gehört hierher.

S. 767, Anm. 2. Belck will in Zeitschr. f. Ethnologie 1908, S. 54 die *Χάλυβες* mit dem (Bīt)-Ḥalupē der Aššurnasirpal-Texte kombinieren, wobei er, da Bīt-Ḥalupē nur in Nordwestmesopotamien 25 gesucht werden kann, mit einer späteren Veränderung der Wohnsitze „der Ḥalupē“, wie sie für die Muški und Tabal anzunehmen ist, rechnet. Diese Identifikation muß aber vorläufig noch als sehr unsicher bewertet werden, da von einem Volke der Ḥalupē bisher in den assyrischen Inschriften keine Spur zu entdecken ist und 30 überdies die alleinige Berechtigung der Lesung Ḥalupē des zweiten Bestandteiles in dem Landschaftsnamen Bīt-Ḥa LU-pi-e statt der sonst ebensogut möglichen Ḥadippē noch der inschriftlichen Bestätigung durch eindeutige Schreibungen bedarf.

S. 768, Zl. 18. Nach H. Schäfer, dem L. sich (in Berl. Philol. 35 Wochenschr. 1908, Sp. 795-796) anschließt, handelt es sich nicht um einen Schiffswagen, sondern um einen gewöhnlichen Wagen, auf dem ein heiliger Baum umhergeführt wird. Bestätigt wird diese Annahme dadurch, daß sich auf demselben Tonfragment noch ein anderer Siegelabdruck befindet, in welchem dieser Kultgegenstand 40 als eine Pflanze im Topfe dargestellt erscheint.

abgüsse“ der Kgl. Museen zu Berlin, 2. Aufl. 1899, S. 284. Man beachte auch das bei A. Erman, *Die ägypt. Religion* (Berl. 1905) S. 162 abgebildete Siegel, auf dem eine Hand und ein Krokodil dargestellt sind.

1) Vgl. K. Narbeshuber, *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax* (Tunis) S. 25 = *Veröffentl. des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, 1907, Heft 2.

S. 770, Zl. 7. Es stellt sich immer deutlicher heraus, daß die ältesten Kultvorstellungen und Gebräuche der Präarmenier im Westen wurzeln. Die Verehrung eines heiligen Baumes und einer Trinität von Pfeilern hat, wie Herzfeld in Memnon I, 267 betont, ihre schlagenden Analogieen im kretischen Kult. Auch auffallende Berührungen mit Kilikien lassen sich aufzeigen. So ist der einen Stier überfallende Löwe, der sich auf einem Gefäße aus Toprakkaläh findet, speziell ein kilikisches Wahrzeichen. daß als Wappen der Stadt Tarsus auf deren Münzen begegnet<sup>1)</sup>. M. Streck.

*A Supplementary Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1892—1906. Compiled by L. D. Barnett. London 1908.*

- 10 Ein wundervoller Band von 1095 Seiten, dieser Nachtrag zu Cecil Bendall's „Catalogue of Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the British Museum“! Man kann eigentlich nur daran aussetzen, daß die hier verzeichneten Schätze dem Draußenstehenden unerreichbar sind; im übrigen müssen die Indologen dem Verfasser für seine mühevollen, akkuraten Arbeit wärmsten Dank zollen, daß er uns ein so übersichtliches Bild von der geistigen Produktion in Indien während anderthalb Lustren gibt. Nur in Indien? Nein! Wir finden bei Barnett auch europäische Publikationen verzeichnet: z. B. auf S. 6 ff. unter dem Stichwort „Academies“, sehr praktisch nach Städten geordnet, neben den bekannten indischen Zeitschriften auch niederländische, deutsche, englische usw.; daneben endlich — und das scheint mir aus dem Rahmen des Kataloges herauszufallen — Schriften wie Kāthavaṭṭe's Report on the Search for Sanskrit Manuscripts in the Bombay Presidency oder Aufrecht's Neue Erwerbungen aus Bombay. Das sind doch keine Sanskrit-Bücher!
- 20 Der Stoff ist auf den ersten 890 Seiten in der Weise untergebracht, daß immer der Name des Verfassers als Stichwort dient, unter Zugrundelegung des englischen Alphabetes. Auch die Herausgeber sind dort namhaft gemacht, wobei auf die betreffenden Texte verwiesen wird. Dabei ist es Barnett passiert, daß er mich zum Herausgeber der Altindischen Schelmenbücher macht. Das stimmt nicht! Ich habe nur den Index zur ersten Nummer angefertigt und bei der Korrektur geholfen.

1) Beobachtung K. Regling's; s. Berl. Philol. Wochenschr. 1908, Sp. 828. Auch die auf den Skulpturen von Ma'altājā (s. oben S. 763) vorkommende Darstellung eines auf Vierfüßler stehenden Gottes wird von Regling (a. a. O. Sp. 830) als ein Wahrzeichen von Tarsus nachgewiesen.



Ganz wesentlich erleichtert wird die Benutzung des Kataloges durch den Index of Oriental Titles, p. 890—1024, der in der willkommensten Weise den wie gesagt nach Autoren geordneten Hauptteil ergänzt: es ist wirklich nicht jedermanns Sache, zu jedem Werke sogleich den Autor zu nennen oder von jedem Autor prima <sup>5</sup> vista alle Schriften aufzuzählen. Aber nicht genug damit. Barnett ordnet schließlich den Stoff (wenigstens der Hauptsache nach) auch noch nach Fächern in dem Select Subject-Index, der den Schluß des Ganzen bildet. Um einen Begriff von der Reichhaltigkeit dieses Verzeichnisses zu geben, sei hier Barnett's Einteilung der <sup>10</sup> Sanskrit-Literatur mitgeteilt: Adages and Proverbs. Apologues, Ethics, and Polity. Arts and Sciences. [1. Architecture. 2. Astronomy, Astrology, Geometry, and Mathematics. 3. Games. 4. Gastronomy. 5. Geography. 6. Medicine. 7. Military Art. 8. Mineralogy. 9. Music and Dancing. 10. Occult Arts, Divination, and <sup>15</sup> Magic. 11. Writing. 12. Miscellaneous Arts and Sciences.] Caste and Ethnology. Drama. Erotic and Genre Literature. Fiction. History. [1. General Historical Narratives and Materials. 2. Biographies, Family Histories, Genealogies, and Succession-lists.] Law. Miscellaneous Literature, Bibliography, &c. Philology. [1. Grammar. <sup>20</sup> 2. Lexicography. 3. Phonetics.] Philosophy and Theology. [1. Āraṇyakas and Upanishads. 2. Advaita Vedānta. 3. Viśiṣṭādvaita Vedānta. 4. Pūrva-mīmāṃsā. 5. Sāṅkhya. 6. Yoga. 7. Bhāgavata, Bhakta, Dvaita, Nimbārka, and Pāñcharātra Schools. 8. Spanda, Śākta, and Śrīvidyā Schools. 9. Nyāya and Vaiśeṣika. 10. Mis- <sup>25</sup> cellaneous Schools.] Poetry. [1. Religious Poems: I. Buddhist. II. Hindu. III. Jain. 2. Narrative Poems. 3. Ethical Poems and Anthologies. 4. Miscellaneous Poems. 5. Champū Compositions and Ornate Panegyric Prose.] Prosody and Metre. Religion. [1. Buddhism. 2. Christianity. 3. Hinduism: I. Vedic Samhitās <sup>30</sup> and their Literature. II. Ritual Works (Brāhmaṇas and Post-Vedic writings). III. Purāṇas. IV. Miscellaneous Religious Works. 4. Jainism. 5. Sikh Church. 6. Theistic Churches (Arya and Brāhma Samāj). Rhetoric (Alaṅkāra).

Dankenswerte Zugaben sind schließlich noch die Transkription <sup>35</sup> des Burmanischen und die Table of Transliteration, die außer Nāgarī auch noch das Alphabet von Gujarātī, Bengālī, Tamil, Telugu, Kanaresisch, Malayālam, Grantha, Singhalesisch und Birmanisch-Pāli enthält.

Richard Schmidt.

*Das persönliche Fürwort und die Verbalflexion in den chamito-semitischen Sprachen, von Leo Reinisch. Wien 1909. (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Schriften der Sprachenkommission. Band I.)*

5 Von der vergleichenden Betrachtung der Verbalflexion in den nordostafrikanischen Idiomen ausgehend, gelangte Reinisch zu ganz neuartigen Ansichten über den Bau des Verbums in diesen und in den semitischen Sprachen; das selbständige Pronomen, dessen Behandlung den größten Teil der vorliegenden Schrift einnimmt, entpuppte sich als ein konstruiertes Verbum; die suffigierten Pronominalformen als Verschleifungen der selbständigen; das grammatische Geschlecht endlich und der Plural erwiesen sich als ausgedrückt durch die gleichen Elemente und das flektierte Nomen als aus denselben Bausteinen bestehend, die in der Verbalflexion  
10 als Exponenten dienen zur Bezeichnung der Person, des Geschlechtes, der Zahl, der Zeiten und der Modi.

Es ist Eine Idee, Ein Gedanke, und zwar ein ganz neuer und eigenartiger, der durch das ganze Buch geht, eine großzügige Vereinfachung, wenn ich mich so ausdrücken darf, ein Bestreben alles  
20 Werden in diesen Sprachen, alle Formbildung auf zwei Urzellen zurückzuführen; das Ei des Columbus fällt einem ein: so leicht, so einfach ergibt sich und erscheint alles, wenn man die Grundidee — einen genialen Einfall — erfaßt hat und zugeben will: die phonetischen Veränderungen sind — in ihrer Regelmäßigkeit —  
25 das einzig Wechselnde, fast das einzige, wodurch ein Wechsel ausgedrückt wird; das Konstruktionssystem ist das gleiche, feste; und fest, konsequent und starr hat R. diesen Gedanken durch sein ganzes Buch geführt. So kann er — mit diesem Zauberstabe in der Hand — Ausschau halten über das engere Gebiet der hamitosemitischen Sprachen hinaus nach den Sudan- und Bantusprachen und in großen Zügen den Weg und die Verzweigungen von Völkern  
30 und Sprachen zeichnen.

Ich will versuchen dieses Bild in groben Strichen wiederzugeben; auf Einzelheiten kann ich mich nicht einlassen; wenn  
35 meine Darstellung die Leser veranlassen sollte, R.'s Buch selbst zu ergreifen, um mitzudeuten und mitzuarbeiten am großen Problem, das es aufrollt, so ist meine Absicht vollauf erreicht.

R. geht von den Verbalflexionen im Hamitischen aus; und zwar speziell in den (hochkuschitischen) Agausprachen, den von  
40 ihm selbst aufgenommenen und erforschten Idiomen: Bilin, Chamir und Quara. Denn die verbalen Flexionselemente sind da am deutlichsten erhalten. Es ist nicht überflüssig gleich hier auf die Bedeutung hinzuweisen, die diesen modernen Dialekten als sprachwissenschaftlichem Material zukommt; die nahe Verwandtschaft des  
45 Sprachbaues im Hochkuschitischen speziell mit dem Babylonisch-

Assyrischen wird späterhin als Pfeiler dienen zur Brücke, die R. vom Hamitischen zum Semitischen schlägt.

Sieht man sich das Konjugationsparadigma im Präs. und Perf. der genannten drei Sprachen an, und zwar zunächst im Singular, so zerfällt darin das flektierte Verbum, vom unverändert bleibenden Verbalstamme abgesehen, in zwei Bestandteile, welche eben als Exponenten fungieren zur Bezeichnung der Person einerseits, der tempora und modi andererseits. So lautet z. B. von Bilin *was* „hören“ 1. sing. präs. *wās-a-kun*, perf. *wās-e-gün*; 2. sing. präs. *wās-ra-kū*, perf. *wās-re-ḥū*. Beim Wechsel der Person verändert sich der mittlere Bestandteil; hingegen verändert sich der dritte vom präsensischen *kun*, bzw. *kū* zu perfektischem *gün* bzw. *ḥū*, während *a/e* bzw. *ra/re* (aus *ta*) für die 1. bzw. 2. Person in beiden Zeiten unverändert bleiben. Daraus ergibt sich für R. die Notwendigkeit, den pronominalen, die Person bezeichnenden Exponenten der Verbalflexion im Hamitischen und weiterhin im Semitischen nicht am Ende, in der ganzen Endung zu suchen, sondern in der Mitte, d. h. zwischen dem Stamm und der modale Färbungen und Zeitunterschiede andeutenden Endung. Und zwar gab es ursprünglich nur zwei Bezeichnungen für das Fürwort im flektierten Verbum: *a* = ich; *ta* = du, er, sie; d. h. je ein Demonstrativum für das Nähere und eines für das Entferntere, die später pronominalen Funktion übernahmen, und einmal dem flektierten Verbum eingekörpert, allerlei lautlichen Veränderungen und Verschleifungen, ja sogar dem Ausfall unterworfen waren.

Es ist einmal das Schicksal aller sprachlichen Konstruktionen, daß ihr ursprünglicher Sinn verloren geht; so kam es, daß der dritte Bestandteil am flektierten Verbum, der ursprünglich mit der Personenbezeichnung nichts zu tun hatte, herangezogen werden konnte, um den Geschlechtsunterschied in der Person anzudeuten, so daß einem masc. *wās-a-kū* ein fem. *wās-a-ti* entspricht. Was ist aber das Suffix *ku(n)*, *tī*; und die übrigen Formen, die es durch lautliche Veränderungen erlangt, worauf gehen sie eigentlich zurück? Reinisch führt alle auf eine Wurzel zurück: *tcn*, woraus sich durch Lautübergang *kun* usw. gebildet hat (vgl. semit. *כָּן*), in der Bedeutung „sein“: das verbum substantivum, das im ganzen Bau, in der Verbal- wie Nominalflexion der hamito-semitischen Sprachen eine so mannigfaltige Rolle spielt. Das konjugierte Verbum ist demnach eine Trias, bestehend aus dem partizipialen Hauptverbum, z. B. 1. Person *wās* „hörend“, dem Pronominalinfix *a* „ich“ und dem Hilfszeitwort *kūn* im Infinitiv also: „ich höre“ = „hörend ich sein“. Aus der einen Zeit, dem jetzigen Präsens der Agausprachen, haben sich durch lautliche Verschiebungen im dritten Teile des Perf. und Fut. abgezweigt.

Der Plural unterscheidet sich vom Singular durch größere Formfülle; diese offenbart sich beispielsweise in der 1. Plur. dadurch, daß nicht mehr das Urpronomen *a* zwischen das Verbum

im Partiz. und das Hilfszeitwort tritt; sondern es wird dem Verbum das volle absolute Pronomen angehängt; also *wās-anakūn* > *wās-na-kūn* „wir hören“ gegen Sing. *wā-a-kūn*. In der zweiten Plur. ist hingegen der dritte Bestandteil, das verbum substantivum, vollkommener erhalten als im Sing. u. s. f.

Das selbständige Fürwort selbst ist aber ein nach diesem selben Prinzip konstruiertes Verbum. Hier geht R. vom Pron. im Bedaue einerseits und Ägyptisch-Koptischen andererseits aus. Wie *wāsakū* = „ich höre“ = „hörend ich sein“ bedeutet, so ist das selbständige Fürwort z. B. „ich“ ein Verbum und Ägypt.-Kopt. *'an-ak*, Bedaue *'an-i-h* aus *'an-a-kū* (vgl. *anāku*, אֲנִי) heißt: „existierend ich sein = ich bin“. Bei der Bildung des selbständigen Pronomens lernen wir noch eine Reihe von Hilfszeitwörtern kennen, welche mit der schon bekannten Gruppe *kun-twn* urverwandt sind. Zunächst *an-* = *'anw*<sup>1)</sup>, Geez **UΛΘ**: „sein“, kuschitisch *hanaw*, amharisch **ሆኑ**: aus *haw-a* usw.; dies führt auf *kūn* zurück. — Im Bedaue tritt an Stelle von *an-* im selbständigen Pronomen auch *ba-* auf; dieses *ba*, mit lautlichen Veränderungen wie *fā*, *pū* usw. auch in anderen Sprachen vertreten, ist eines der drei Hauptentwicklungsstadien des verbum subst. im Hamito-Semitischen, nämlich *twn-kwn-pwn*. Aus *twn* entwickeltes *swn* (mit Verschleifungen) liegt im ägypt. plur. vor: *'an-t-sn* usw. Die Mehrzahl unterscheidet sich von der Einzahl im vollen, selbständigen Fürwort durch ein eigenes Pluralsuffix, etwa wie beim Nennwort; wo dieses fehlt, weisen die Singularformen gegenüber jenen der Mehrzahl merkbare Verschleifungen ihrer Bestandteile auf. Das eigentlich die Person bezeichnende Element ist aber im Pron. wie im Verbum das mittlere<sup>2)</sup>; und zwar im Singular wie im Plural ursprünglich *a* für die 1., *ta* für die 2. und 3. Die Geschlechtsunterschiede wurden im Laufe der Zeiten durch allerlei lautliche Differenzierungen ausgedrückt.

Bei dieser Betrachtungsweise wird die Bahn für eine vergleichende Darstellung der hamito-semitischen Konjugation frei. Aus ihr erklärt sich aber auch die Bezeichnung des grammatischen Geschlechtes und des Plurals im Nomen. Als Ergebnis gilt, daß sich das Nomen in diesem Sprachkreis wie das Pronomen aus dem Verbum herausgebildet hat; und daß das Geschlecht ursprünglich am mittleren, die Person bezeichnenden Bestandteil des Kompositums durch phonetische Variationen zum Ausdruck gelangte wie

1) Dazu kann man arab.  $\text{أَنَا}$ ,  $\text{أَنْتَ}$ ,  $\text{أَنْتِ}$ , hebr.  $\text{אֲנִי}$ ,  $\text{אַתָּה}$ ,  $\text{אַתְּ}$  vergleichen, welche nach D. H. Müller (Oriental. Studien, 781ff.) zu den substantiva verbalia gehören und ursprünglich „sein“, „esse“ bedeuten. S. weiter unten pag. 781.

2) Im semitischen „Imperfekt“ tritt es voran, wie überhaupt im zweiten Stadium der Temporal- und Modalbildung. Reinisch, § 188. Danach ist *a-qtul* in *a-kun* von *wās-a-kun* vorgebildet.

in Bed. *ba-r-ús* „er ist“, dann „er“ gegen *ba-t-ús* „sie ist“, dann einfach „sie“; wobei das Fem. die ältere Form (*t* gegen *r* aus *t*) bewahrt hat. Wie beim Verbum (s. oben pag. 777) kann aber auch am Pronomen der Geschlechtsunterschied noch durch phonetische Veränderungen am letzten Bestandteil des Kompositums zum Ausdruck gelangen, wenn das Bewußtsein für den Sinn der Komposition in der Sprache geschwunden ist; dann steht ägypt. 3. masc. *en-t-uf* „er“ das fem. *en-t-ús* gegenüber. Durch Abschwächung und Verschleifung derselben zwei Wortbestandteile wie am Verbum und Pronomen, d. h. des Urpronomens und des verbum substantivum, ist nun auch aus dem Verbum das Substantivum, nach genus und numerus differenziert, hervorgegangen; auch dieses stellt ursprünglich nicht ein einzelnes Wort dar, sondern einen ganzen Satz: das fem. hat dem masc. gegenüber auch im Nennwort die älteren, volleren Formen bewahrt; der Pluralexponent ist ein je nach den Sprachen bald deutlicher zu erkennendes, bald bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächtes Hilfszeitwort.

So beruht nach R. der Aufbau sowohl des Verbums wie des Pronomens und Substantivs auf der innigen Verbindung, auf dem Verwachsen eines Wortstammes<sup>1)</sup> (Begriffswortes) mit einem Urpronomen (eig. einer auf näheres [*a*] bzw. auf entfernteres [*ta*] hinweisenden Partikel) und weiter mit einem Verbum substantivum „sein“ in verschiedenen phonetischen Übergangs- und Erhaltungs- bzw. Verschleifungsstufen. Vom Wortstamme abgesehen, entsteht nur durch eines der in die Verbindung tretenden Elemente an sich eine Unterscheidung, nämlich bei *a* für die 1., *ta* für die 2. und 3. Person; die übrigen Merkmale für die Bezeichnung des Geschlechts, der Zahl, bzw. dieser und der Tempora und Modi beim Verbum sind sozusagen akzidentiell; sie haften an äußerlichen phonetischen Modifikationen teils des Verbum subst., teils auch des Urpronomens, je nach Sprachen und dem Sinne der Konstruktion von einander abweichend und sich berührend. Diese aber, Urpronomen und Verbum subst., sind nach R. die zwei Urmotive, auf denen die Nominal- und Verbalflexion und -bildung der hamito-semitischen Sprachen aufgebaut ist.

Da nun weder das Urpronomen *a*, *ta*, noch das Verbum substantivum im Hamitischen dem Semitischen (oder umgekehrt) entlehnt sein kann, weil man sonst auch annehmen müßte, daß der gesamte grammatische Bau in einem der zwei Sprachgebiete unselbständig ist, — ergibt sich die Urverwandtschaft der zwei Hauptgruppen, für deren gemeinsame Zeit R. ein Nebeneinander von zwei- und dreiradikaligen Wurzeln annimmt. Dreiradikalige Wurzeln kennen auch die isolierenden Sprachen des Sudans; und nach R.'s Analyse war auch die hamito-semit. Ursprache einst isolierend. Die Entstehung der Flexion und Formbildung durch das Ver-

1) Beim Pronomen des verbum subst. selbst.

wachsen von Stammwort, Urpronomen und Copula ist der Knotenpunkt, wo sich die hamito-semitische Ursprache abzweigt. — Aber auch südlich des Äquators, in den Bantusprachen vermutet R. ähnliche und unverwandte formbildende Elemente und Konstruktionen, 5 Bildungsweisen, wie sie in den Idiomen nördlich des Äquators bestehen. Im zentralen Afrika, nahe am Erdgleicher sei die Urheimat all dieser Völker und Sprachen zu suchen: Die Hamiten nahmen nach Nordosten ihren Weg, besetzten Abessinien, das Niltal und die Gestade am roten Meere, vom indischen bis zum atlantischen 10 Ozean sich ausbreitend; der kuschitische Zweig der Hamiten entsendete Auswanderer nach Arabien: dieses wurde zur Heimat der Semiten, deren erste Ablagerung in Babylonien relativ früh, aber später als Ägypten zu hoher Kultur gelangte. Nach R.'s Darlegungen weist auch das Babylonische unter allen semitischen 15 Sprachen die nächsten und meisten Berührungspunkte mit den kuschitischen Idiomen auf: so im Permansiv, das genau dem Präsens-Perfekt der Agausprachen entspreche, im selbständigen, wie im abhängigen Fürwort, dessen von Schorr<sup>1)</sup> aufgedeckte, nach Dativ und Akkusativ durch *ši-*, bzw. *ti* unterschiedene Form im 20 hochkuschitischen Dialekt von Quara eine Analogie aufweise.

Mit dem Buche von R., das, auch im Titel bescheiden, vom persönlichen Fürwort in den hamito-semitischen Sprachen ausgeht, ist die Diskussion eröffnet, die eigentlich auf die Erschließung eines sehr weiten Gebietes zielt: es soll zunächst 25 durch Heranziehung der hamitischen Idiome die vergleichende semitische Sprachwissenschaft fundiert und ausgebaut werden. R. pflegt immer wieder zu betonen, daß auf spezifisch semitischem (Gebiete Fragen, wie über die Entstehung der Flexion, des grammatischen Geschlechtes, des Plurals, der Bildung des Verbums und 30 Nomens usw. bisher gar nicht aufgeworfen werden konnten, weil die semitischen Sprachen einander zu nahe stehen. So wächst R.'s Buch über seinen Titel hinaus zu einer vergleichenden Grammatik der semito-hamitischen Idiome; zwar behandelt es vornehmlich das Pronomen und das konstruktiv diesem parallele Verbum; ein 35 großer Abschnitt §§ 175—215 analysiert den Bau des Zeitwortes in sämtlichen hamitischen und semitischen Sprachen und Dialekten nach Tempora und Modi, überall die Wirksamkeit derselben Gesetze erkennend, welche die nachweislich ältesten Bildungen (Agau — babyl.-assyrl. Permansiv — semit. Perf.) beherrschen oder in ihnen 40 vorgebildet sind. Eine Prüfung des Nomens auf jene Gesetze hin, erweist aber denselben organischen Bau: gleiche Elemente durch dieselbe syntaktische Verbindung verknüpft. Das macht die Stärke und den inneren Halt des Buches aus, in dem jede These sich auf alle anderen stützt. Freilich wird vom Standpunkte des 45 Semitischen gegen einzelnes Einspruch erhoben werden, so z. B.

1) SBWAW., 1907, 138 ff.

gegen die Annahme einer Partizipialbildung durch das in den Stamm eindringende Suffix *-āy* (R. § 26), wonach *kātib* hebr. כִּתִּיב für *kātib* stünde, obwohl das Eindringen von *i* oder *iy* (*āy*) in die Wurzel sich auch sonst belegen läßt<sup>1)</sup>; oder gegen die Erklärung der pluralen Femininendung *āt* (hebr. *ôt*) aus *an-t-* (§ 313). 5 Doch das sind Einzelheiten; und in sehr viel anderen Fällen wiederum, da man zu widersprechen geneigt wäre, wird man sich jedesmal erst die Frage vorlegen müssen, ob nicht der Wunsch, altes, liebgewordenes Gut zu retten, die Lust zu widersprechen weckt. Jedenfalls hat R. durch die Vergleichung der hamitischen 10 und semitischen Idiome diesen ein Geheimnis abgelautet: das Verbum substantivum. Der Einwand gegen den abstrakten Begriff „sein“, welcher in der Formbildung eine so große Rolle spielen soll, läßt sich durch den Hinweis darauf beseitigen, daß beispielsweise בֵּן in den semitischen Sprachen auch sehr konkrete Dinge 15 bezeichnet; freilich entsteht dann von selbst ein neuer Einwand; ob denn ein Wort, ein Stamm mit der spezifischen Bedeutung: „fest stehen, aufrecht sein“ o. ä. in urhamito-semitischer Zeit kann verwendet worden sein, um Verbal- wie Nominalformen im weitesten Umfang zu bilden, um Geschlecht und Zahl, Tempus usw. 20 im Verbum bzw. im Nomen zum Ausdruck zu bringen. Aber da denkt man unwillkürlich an den syntaktischen Gebrauch der

ظَلَّ، أَخْجَى، أَصْفَر، أَصْبَحَ، غَدَا، أَمْسَى، رَاحَ، etwa an أخوات كاري، 25 بات، die ja ursprünglich einen ganz bestimmten Zeitbegriff bezeichnen, der in der syntaktischen Verbindung in zweite Linie tritt; oder an ليس، آت، überhaupt an die mit Suffixen verbundenen „Substantiva verbalia“: יָזַן، יָזַר، an welchen D. H. Müller (Orient. Studien 781 ff.) alte Zusammenhänge und Berührungen zwischen Verbum und Nomen, Konstruktionen im Sinne des verbum substantivum nach Reinisch erkannt und 30 nachgewiesen hat<sup>2)</sup>. Ein vertieftes Studium der süd-arabischen Idiome, wie wir es demnächst von D. H. Müller zu erwarten haben, wird weitere Belege zu dieser Spracherscheinung bringen.

Ich habe schon zu Beginn dieser Darlegungen hervorgehoben, daß R.'s Buch, hervorgerufen durch seine Arbeiten auf dem Gebiete 35 der kuschitischen Sprachen, und deren natürliches Resultat, von der ersten Seite, auf welcher uns der Verfasser ohne Einleitung *in medias res* zwingt, bis zum Schlusse mit staunenerregender Konsequenz geschrieben und geschlossen ist im Aufbau seines

1) Vgl. Soqotri *šibab*, *šlib* (aus *šibab*), „der, die Alte“; desgleichen Soqotri *igohom*, *tegohom*, fem. *igthim* für *tegohom* usw. usw. Dann hebr. בִּיתָהּ, fem. בֵּיתָהּ für *baytuki*. (D. H. Müller.)

2) Vgl. عَاكَ, im 'Omāni konjugiert, im Ḍfāri mit Suffixen konstruiert.

3) Vgl. auch Soqotri *ber*.

Grundgedankens. Von weitem zeigt er uns das Ziel und geraden Weges führt er uns auf dieses zu: ohne Seitensprünge, doch mit genauer Beachtung und Erwägung all dessen, was an den Seiten liegt: so ist ja das ganze wissenschaftliche Leben und Wirken dieses Mannes beschaffen; wir freuen uns, denen es vergönnt ist, seine Krönung zu sehen.

Anmerkung. Folgende wesentliche Berichtigungen, die sich dem Verfasser bei der Revision seines Buches ergaben, teile ich nach seiner brieflichen Mitteilung vom 29. IX. 1908 hier mit, zu Nutz und Frommen aller Leser:

Seite 76, Note 2 ist in der 2. Zeile anstatt: „koptischen Possessiv“ zu lesen: „Kopt. Objektssuffix“.

Seite 87, Note 3 ist der Satz: vgl. 'Af. *issi* zu streichen. Dieses *is-st* steht anfänglich für *is-ni* aus *iss-ni ins-ni* zusammengezogen; vgl. Seite 241 § 229 Note 2.

Seite 230, Zeile 2 von oben sind die Worte: „mit Ausnahme der prima sing.“ zu streichen.

Seite 248, Textzeile 8 von unten hat der Satz richtiger so zu lauten: „für die 1. und 2. Pers. beider Zahlen werden aber statt der in § 234 aufgeführten Formen, meistens folgende usw.“

Seite 264, Zeile 9 von oben ist der Satz von: „doch entspricht hier“ usw. zu streichen; denn das Suffix *-ā, -ā* ist identisch mit dem semit. *ya*. Beweis hierfür z. B. Bil. *yin-ā 'adārā* „uuser Herr“. Dem Substantivum nachgesetzt sagt man: *'adārā yin-ā-ḥū*. Diese Form deckt sich mit *wās-ā-ḥū* im Schema auf pag. 6 Relat. I. 3. Pers. masc.; *'adārā yin-ā-ḥū* ist wörtlich: „Herr — uns — er — ist“. *-ā-* steht für *ya* (vgl. pag. 6 Note 3) und die Länge *ā* für *a* wegen S. 7 Note 1.

N. Rhodokanakis.

30 *'The Yogaśāstra', edited by Muni Mahārāja Śrī Dharmavijaya; vol. I, fasciculus 1; Asiatic Society of Bengal, Calcutta 1907.*

Es sind jetzt 34 Jahre verflossen, seitdem Windisch die ersten vier *prakāśa*'s des Yogaśāstra im 28. Bande dieser Zeitschrift publizierte. Seit jener Zeit sind die jainistischen Studien so weit vorgeschritten, daß die mannigfaltigen Schwierigkeiten, die dem ausgezeichneten Sanskritforscher im Wege standen, nicht mehr die heutigen Indianisten zu entmutigen brauchen. Windisch fehlte ein Kommentar, mit dessen Hilfe viele ihm dunkle Stellen, z. B. I, 8, erst verständlich werden.

40 Durch Herrn Geheimrat Prof. Jacobi veranlaßt, hatte ich die kritische Ausgabe des Yogaśāstra-Kommentars (*yogaśāstravṛtti*)



übernommen, da die Jaina-dharma-prasāraka-sabhā, Bhavnagar, die mir drei HSS. verschaffte, das Buch zu veröffentlichen versprochen hatte. Das MS. des ersten *prakāśa* war schon druckfertig, als plötzlich die Sabhā ihr Versprechen zurücknahm, weil die Asiatic Society of Bengal dieselbe Veröffentlichung in der Bibliotheca Indica durch Śrī Dharmavijaya unternommen hatte. Die erste Lieferung ist denn auch bald nachher erschienen.

So um die Frucht meiner Arbeit gebracht, will ich, damit dieselbe doch nicht vergeblich gewesen sei, Śrī Dharmavijaya's Ausgabe des ersten *prakāśa* einer kritischen Untersuchung unterziehen. Das wird genügen, um die Methode des Herausgebers zu beurteilen.

Man würde die Ausgabe gut ausgefallen heißen, wenn dieselbe nur kritisch wäre. Der Herausgeber erweist sich als ein erfahrener Sanskritgelehrter und die Zahl der Druckfehler, welche einheimische Ausgaben zu entstellen pflegt, ist hier sehr verringert. An kritischem Sinne mangelt es aber dem Herausgeber ganz. Zuvörderst ist ihm gar nicht eingefallen, seine MSS. chronologisch zu ordnen, um auf die ältesten und besten seinen Text zu gründen. Von Rezensionen des Y. Ś. kann man zwar nicht sprechen, weil die Varianten nicht den Inhalt, sondern nur Wörter, Wortformen und

ähnliches betreffen, wie folgende Beispiele zeigen mögen: \*समुच्चलनं C, Dh(armavijaya's Ausgabe) S. 2, Z. 4 für \*उपपन्नयनं ABD; सानन्दं CD, Dh S. 4, Z. 17 für सानन्दं AB; विले BD, Dh S. 15, Z. 12 für वले AB; लोष्टुं BD, Dh S. 18, Z. 20 für लोष्टं AC; एवमुच्चलनमात्रेषु सर्वतुषु समन्ततः C, Dh S. 26, Z. 5 für एवं युगपदुच्चलनमात्रेषु चतुषु चयात् AB; तादृशं वपुरीचितम् D, Dh S. 33, Z. 7 für तादृशेव पुरीचितम् ABC; एतत् BCD, Dh ib. Z. 17 für एनत् A; वृषभं D, Dh S. 49, Z. 3 für चवभं ABC; उपाश्रितः BCD, Dh S. 55, Z. 22 für उपाश्रितः A; \*राशोनिवाखिलान् D, Dh S. 68, Z. 12 für \*राशोनिवाखिलान् ABC; मयास्त्र BCD, Dh S. 83, Z. 5 für मयापि A; पुत्री प्राणप्रिया मृता BCD, Dh S. 103, Z. 15 für पुत्री प्राणप्रियामृता A; धान्यादिवापः Dh S. 134, Z. 14 für धान्यावापः ABCD.

Aber auch in diesen Dingen hätte den Herausgeber eine sorgfältige Gruppierung der MSS. leicht das Richtige finden lassen, während er meist die späteren und schlechteren Lesarten in den Text gesetzt hat. Wahrscheinlich hatte er nur junge Handschriften, worüber sein Bericht nach Beendigung des Textes abzuwarten sein wird. Die Palmblatthandschrift des Deccan College Library. Samvat 1260, hat er nicht benutzt, weil sie noch in meinen Händen war, und eine zweite aus Samvat 1251, die Bühler in seiner Abhandlung: Leben des Hemacandra, S. 85 erwähnt, scheint ihm auch unbekannt zu sein.

Ich hatte 4 MSS. benutzt:

A ist die oben genannte Palmblatthandschrift des Deccan College, siehe Peterson's 3<sup>d</sup> Report, S. 14.

Die folgenden MSS. sind gewöhnliche Papierhandschriften:

5 B, geliehen von Munirāj Vijayjī, etwa aus dem 17. oder 18. Jahrh., scheint Abschrift einer guten alten Handschrift zu sein;

C und D, geliehen von V. K. Premchand. C datiert Samvat 1667; D modern, auch hinsichtlich der Schreibung der Diphthonge.

In den 3 letzten MSS. fehlt es nicht an schweren Korruptelen, 10 und der *samdhi* ist sehr vernachlässigt.

Ich gebe nun eine Liste der Stellen des gedruckten Textes, die mit Hilfe meiner MSS. sich als falsch ergeben. Die Ausgabe bezeichne ich mit Dh:

S. 4, Z. 10 liest Dh विवेपे und wir विवेष्ट, mit unseren HSS. 15 Diese letzte Lesart wird wohl jedermann für passender halten, in bezug des क्लार्च कर्तुम् und des folgenden तच्च.

S. 5, Z. 2 क्लपयित्वार्चयित्वाराचिकं छलेति तुष्टुवे. Einfacher in unseren HSS.: क्लापयित्वार्चयित्वाच छत्वारचिकमखीत्.

S. 7, Z. 9 DhC धीरम्. Emphatisch und stärker die in ABD 20 überlieferte Wiederholung des Namens चीरम्.

S. 10, Z. 6 DhBCD आखुक्षिष निखन्निव. Ungleich besser die Lesung von A: आखुक्षिनिषन्निव.

Ib. Z. 9 DhC ततः für स चिः ABD.

S. 14, Z. 18 ist मृङ्गीयाद् ABC statt गृङ्गीयाद् DDh aufzu- 25 nehmen.

S. 20, Z. 4 ist die fehlerhafte Lesung von BD विध्यन्तस् aufgenommen worden statt der richtigen विध्यन्तस् AC.

S. 24, Z. 13 ziehe ich unsere, auf den सुर sich beziehende Lesart एवभूते ABC, jener von DhD एवभूतो vor, indem der भग- 30 वान्, seiner Erhabenheit wegen, von den Qualen nicht mitgenommen war.

S. 26, Z. 7 ist mit unseren HSS. संगीतमविगीताङ्गः statt संगीतमिव गीताङ्गः zu lesen.

Ib. Z. 9 ist im Einklang mit unseren HSS. अचिसूचितं in 35 अचिसूचितं zu verbessern.

S. 30, Z. 13 ist das विससितम् unserer HSS. dem दर्शितम् vorzuziehen.

S. 40, Z. 1 ist तत्संपन्नसन्धिर् ABCD statt तत्संपन्नसन्धिर् an-  
zunehmen.

S. 43, Z. 22 bieten ABC die unvergleichlich bessere Lesart  
चिदशिक्षिदशाहार° statt चिदशाहारयोगेन DhD.

S. 44, Z. 17 wenn man निर्वातनिष्कम्पा: statt निर्वातनिष्कम्प° 5  
ABCD liest, so ist das Bild der Lampe verdorben.

S. 46, Z. 5 ist पाणिफलच्छत्री A (vgl. Ād. Car. °फलाच्छत्री) statt  
°फलिच्छत्री DhC zu lesen.

S. 49, Z. 15 ist चेतोत्थेपं DhD durch चेतोत्थेपं zu ersetzen.

S. 67, Z. 16 ist ज्यानिर्घोष ABCD statt ज्याभिर्घोष anzunehmen. 10

S. 68, Z. 19 DhBCD °भवनं. Besser A: °भुवनं.

S. 77, śll. 371—375 und S. 79 sq., śll. 399—407 bieten eine  
Interpolation, die ein vorsichtiger Herausgeber hätte verwerfen  
müssen, da sie nur im unglaublichen D enthalten ist.

S. 82, Z. 13 ist न तातो न च विक्रमः ABC, dem न तातोत्त- 15  
मविक्रमः von DhD vorzuziehen.

S. 92, Z. 5 ist wohl mit ABC °समिधेन statt °समृधेन DDh  
zu lesen.

S. 104, Z. 6 ist das दुर्मदः von ABC passender als das दुर्मनः  
von DhD. 20

S. 106, Z. 7 ist das Kompositum उवसमविवेयसंवरचिन्तापुत्त  
unzulässig. In unseren HSS. tritt anusvāra an das schließende  
-a- von °samvara, was aber metri causa gleichfalls unrichtig ist.  
Man muß anusvāra durch anunāsika und bindu durch ardhacandra  
ersetzen: संवरं. S. Pischel's Gramm. d. Prākṛit-Sprache, Straßburg 25  
1900, §§ 179, 180 u. 350.

Ib. am Fuße der Seite ist die chāyū zum Prākṛit-Verse  
72 sqq. in ganz phantastischer Weise ausgeführt. So ist Z. 8 बी-  
रीषो und Z. 10 मुयङ्गुलीयाहिं (wohl मुयङ्गुलीयाहि zu lesen) durch  
बीयः und मुदङ्गुलियाभिस् (Erdameisen) statt हीनाङ्गुः und पिपी- 30  
लियाभिस् wiederzugeben. Und mit Z. 12 चट्टारज्येहिं (wohl  
चट्टारज्येहि zu schreiben) ist nicht सार्धद्विभिः (!) sondern सार्ध-  
तृतीयैः gleichwertig.

S. 113, Z. 3 ist wohl mit unseren HSS. बन्ध° statt नन्ध° zu  
lesen. Vgl. Tattv. S. V, 24. 35

S. 114, Z. 16 u. 21 sind **•अनुमान•** und **अनुमानो** durch **•अनुभाव•** und **अनुभावो** ABCD zu ersetzen, indem die Eigentümlichkeiten der Bindung Art, Dauer, Kraft und Dimension sind. Vgl. Tattv. S. VII, 4.

5 S. 118, Z. 5 ist metri causa mit unseren HSS. **•चरिचयोः** zu lesen.

S. 122, Z. 9 ist metri causa **•भूषणेषु** durch **•विभूषणेषु** ABCD zu ersetzen.

S. 131, Z. 11 besser **•मेत्तेण** ABCD, wie das Wort in J. M. zu 10 zu lauten pflegt.

S. 132, Z. 15 u. 16 wohl **•पूर्य•** und **पाञ्चोदर** ABCD statt **•पूर•** und **पाउदर•** metri causa zu lesen.

S. 133, Z. 14 ist mit unseren HSS. **•उपयोमे** und **•उपयोमो** zu ersetzen.

15 S. 136, Z. 16 wohl **•छड्डियै** metri causa zu schreiben, nach dem schon Gesagten mit Bezugnahme auf die S. 106, Z. 7.

S. 147, Z. 20 ist mit ABC **अमुद्भार्यादियोनेन नरक एव** zu tilgen, indem es sich vermutlich um eine Glosse handelt.

Ib. Z. 21 wohl **•निर्वृतिर्** statt **•निवृत्तिर्** trotz allen HSS. 20 zu lesen.

S. 150, Z. 14 ist wenigstens mit unseren HSS. **उपाध्याया** in **उपाध्यायाद्** zu verbessern.

Was nun die im Texte vorkommenden erheblichsten Fehler anlangt, so werden wir die bloßen Druckfehler von denjenigen unterscheiden, die aus einer irrthümlichen Auffassung manches Wortes herrühren. Wir wollen mit den ersten anfangen:

S. 7, Z. 8 **अनुमहावीरम्**, verb. **अनु महा•** vgl. Hem. Śabdānuś. II, 2, 39; S. 21, Z. 1 **आशिरः पादम्**, verb. **आ शिरःपादम्**; S. 32, Z. 3 **किं निमित्तम्**, verb. **किंनिमित्तम्**; S. 54, Z. 16 **•धिष्णी•**, verb. 30 **•धिष्णी•**; S. 64, Z. 5 **•संचया**, verb. **•संचयात्**; S. 91, Z. 22 **•पचित•**, verb. **•प्रचित•**; S. 93, Z. 5 **पापफलं**, verb. **पापं फलं**; S. 95, Z. 14 **बाला मा•**, verb. **बेला मा•** vgl. S. 137, Z. 11; S. 96, Z. 5 **नेष्यमानस्य**, verb. **नेष्यमाणस्य**; S. 97, Z. 7 **मध्यं दिने**, verb. **मध्यंदिने**; S. 100, Z. 22 **•दुहितुः बा•**, verb. **•दुहितुर्बा•**; S. 101, ZZ. 14. 15. 18 u. 21.

S. 102, ZZ. 2. 6. 12. 15 u. 20. S. 103, Z. 3. S. 104, ZZ. 14 u. 17. S. 105, ZZ. 4 u. 17 सुसुमा. सुसुमाम् usw., verb. सुसुमा सुसुमाम् usw.; S. 111, Z. 6 तावत्तो, verb. तावत्तो; S. 130, Z. 14 ist भास्वदंभिर् vor आदित्वकिरिः zu ergänzen: S. 133, Z. 3 मनसि कृत्वा, verb. मनसि कृत्वा; S. 139, Z. 4 °नैषणा°, verb. °नैषण° m. c.; S. 151, Z. 18 रोगमिव, verb. रोग इव.

Von den Druckfehlern, die auf Rechnung des Setzers kommen, sehen wir ab, weil das Druckfehlerverzeichnis dieselben später be richtigen wird.

Aus einer fehlerhaften Auffassung des Textes stammen folgende 10 Versehen:

S. 7, Z. 7 तदा ज्ञात्वा°, verb. तदाज्ञात्वा° (= tad ājñātvā°; S. 36, Z. 9 °दर्शनमात्रं, verb. °दर्शनं मात्रं; S. 76, Z. 9 °कपाटी तां गुहां, verb. °कपाटान्तगुहां; S. 80, Z. 12 ist बाहः ebenso wohl als Z. 16 °अये aus metrischen Gründen unzulässig; S. 82, Z. 10 वीरध्वानो, verb. धीरध्वानो; S. 110, Z. 7 उपपाद°, verb. उपपात° trotz allen HSS. Oft vernachlässigt ist auch der *samdhī*, vornehmlich da, wo derselbe die Auffassung der einzelnen Wörter erschwerte. So ist S. 38, ZZ. 13 u. 15—16 उपश्रुत्य आचक्ष्व° und °पदादा अर्च° statt उपश्रुत्वाचक्ष्व° und °पदादार्थ geschrieben, um das Innewerden der Präp. आ zu erhalten.

Einem gewiß nicht beabsichtigten Vergessen sollen wir das Fehlen der *chāyā* zu den SS. 123, 128 u. 141 zuschreiben.

Nun hoffen wir bewiesen zu haben, daß unser *lente festinare* in der Herstellung der Texte, worüber etwa die Inder sich wundern, nicht ohne Grund ist. Unkritische Ausgaben bedeuten eine Zeitvergeudung, weil die Arbeit noch einmal getan werden muß.

Ferdinando Belloni-Filippi.

## Kleine Mitteilungen.

Zu Ibn Saʿd III, 1, ۳., ult. und V, ۱۲., 2, und zu ZDMG. 62, 280 und 568. — Bezüglich der Stelle ISaʿd III, 1, ۳., ult. *وَجَعَلَ لَهُ الْجَنَّةَ*, zu der De Goeje ZDMG. 59, 380 bemerkt hatte: „Die Worte sind nicht klar. Eine Anspielung auf 5 Zaid's Tod als Zeuge kann doch kaum darin liegen; da würde es heißen *وبَشَرَهُ بِالْجَنَّةِ* . . . . Ich vermute in *الْجَنَّةِ* den Namen eines Gutes . . . .“, habe ich *ibid.* 452 als meine Ansicht ausgesprochen, daß mit *الْجَنَّةِ* doch wohl das Paradies gemeint sei. Folgender Passus in IHišām's Sira, ۳.۴, 3 v. u., gibt mir Recht: *وَجَعَلَ لَهُمُ عَلَى الْوَفَاءِ* 10 *بِذَلِكَ الْجَنَّةِ*, und er versprach ihnen zum Lohn für treue Erfüllung dieser Pflichten das Paradies“<sup>1)</sup>. Vgl. zu dieser Bedeutung von *جعل* Lane, Lex. s. v.: *كَذَا عَلَى كَذَا* *He stipulated with him to give him such a thing for [doing] such a thing.* (K.)“

Zu ISaʿd V, ۱۲., 2 bemerkt De Goeje ZDMG. 61, 457: *طَلَحَتْ* 15 nach Fischer ‘in diesem geflügelten Worte nicht länger *اسم علم*, sondern *اسم جنس*’. Ich möchte eher einen Schreibfehler annehmen und *طَلَحَتْ* lesen“. Ich darf wohl hier kurz konstatieren, daß ich den betr. Passus meiner Erstlingsschrift längst als irrig erkannt habe und daß ich De Goeje beistimme. —

20 Im Anschluß an meine Ausführungen zu den Worten *مَا تَقَدَّمَ* *من ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ* auf der ersten der zwei von Musil veröffent-

1) *فَجَعَلْتُ لَكُمْ جَنَّاتٍ كَجَنَّاتِ الْأَرْضِ* *ibid.* ۳۳۹, 4 bedeutet dagegen:

„und es werden Gärten gleich den Gärten des Jordan für euch bereitet werden“ (vgl. *ibid.* Z. 5. ۳۳۳, 11 u. s. f.).

lichten arab. Inschriften aus Arabia Petraea oben S. 280 möchte ich noch auf die Stelle Buḥārī, ed. Krehl-Juynboll IV, ۴۴۹, 2, auf die ich kürzlich gestoßen bin, hinweisen: فَاعْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ وَأَسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ (Worte des Propheten). Hier ist ganz klar, daß es sich nur um geschehene Sünden handeln kann (man wird dem Propheten, besonders Allah gegenüber, kaum die Worte in den Mund legen wollen, daß er sich allerlei Sünden für die Zukunft vorbehalten habe) und daß قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ, ebenso wie das damit verbundene أُسْرَرْتُ وَأَعْلَنْتُ, nur ein Ausdruck per merismum zur Bezeichnung sämtlicher begangener Sünden ist. 10

Die Ausdrücke شَجَع, مَسْلُوب, سَلِيب, مَجْذُوب, مَسْكُون, شَجَع, مُشَجَّع und أَشْجَع, die Seybold oben S. 568 zu meiner Notiz über „epileptisch“ (ibid. S. 151—3) nachträgt, waren mir an sich nicht unbekannt<sup>1)</sup>, wohl aber in der direkten Bedeutung „epileptisch“, und da es bei meinen Ausführungen gerade auf diese Bedeutung ankam, so hatte ich keine Veranlassung sie zu nennen. Inzwischen habe ich bei Beaussier, Dict. gefunden: Epileptique; possédé (und Epilepsie, mal caduc, haut mal). Für die übrigen sechs Ausdrücke aber kann ich die Bedeutung „epileptisch“ auch jetzt noch nicht positiv nachweisen. 20

1) Vgl. die Wörterbücher, besonders auch Dozy, Spiro und Beaussier, und außerdem zu مَسْكُون ZDMG. 61, 231, 28, Snouck Hurgronje, Mokka II, 128, unt., Curtiss, Ursemit. Religion im Volksleben d. heutigen Orients 107, Anm. 1, 267, ob., ZDPV. X, 176, Musil, Arabia Petraea III, 320, ult., 324, 8 v. u., 325, pu. und Jaussen, Coutumes des Arabes 56, 12; zu سَلِيب Hamāsa ۹۳۴, 10 und zu مَسْلُوب 1001 Nacht, ed. Habicht, I, ۲۱۳, ult. — Die Zahl der arab. Ausdrücke für „besessen, verhext, von Spukgeistern bewohnt“ o. ä. läßt sich noch vermehren; vgl. مُصَاب Lexx. s. v. und van Vloten, WZKM. VII, 234; مصروب Jaussen a. a. O. 387, Mitte; محضور und محتضر Lexx. s. vv., Ḥarīrī, Maq.<sup>3</sup> ۴۱۰, Schol. 4 v. u., Nāṣif al-Īzīgī, Magmaṣ al-bāḥrain (1856) ۳۳۴, Anm. 1, ZDPV. X, 176, 180 und Wellhausen, Reste<sup>3</sup> 151, Anm. 4; معمور Lexx. s. v. und s. عامر und Wellhausen a. a. O. 151, Anm. 3; مغشى Ḥarīrī, Maq.<sup>3</sup> ۴۱۰, 9 u. a.

Dagegen kann ich jetzt noch nennen das mir freilich nur aus den Wörterbüchern<sup>1)</sup> bekannte *مُخْفِع* „besessen“, das allem Anschein nach speziell auf epileptische oder kataleptische Besessenheitserscheinungen geht; vgl. Lisān s. v.: *يُخْفِعُ أَيْ يُصْرَعُ وَالْمُخْفِعُ* (والمُخْفِعُ المَجْنُونُ) وقال غيره هو: *المَجْنُونُ الخ* und T:A. s. v.: *هو* *المَجْنُونُ* *المصرع*. Zu *مَجْنُون* selbst läßt sich jetzt noch vergleichen Musil, Arabia Petraea III, 319 ff.<sup>2)</sup> Von vorn herein hätte ich wohl hinweisen sollen auf van Vloten, WZKM. VII, 232 ff. und Wellhausen, Reste<sup>2</sup> 155, unt.

A. Fischer.

1) S. schon Freytag, Einleitung S. 169, 9 v. u.

2) Vgl. hier auch *lābes el-insi* 320, 14 v. u. zu meinen Bemerkungen über *ملبوس* a. a. O. 153.



## La Fondation De Goeje.

Lorsque, le 16 juin 1906, M. le professeur M. J. De Goeje quitta, pour obéir à la loi, sa chaire d'arabe à l'université de Leyde, une commission, agissant au nom de nombreux élèves, amis et collaborateurs du savant septuagénaire, mit à sa disposition, comme on s'en souvient peut-être, une somme d'environ 14 500 florins hollandais (29 000 francs) pour lui permettre de créer une fondation dont les revenus pourraient être employés, à l'avenir, à la propagation des études qui lui étaient les plus sympathiques.

La fondation existe depuis quelque temps et M. De Goeje lui-même ainsi que les autres membres du conseil, qui la dirigent, jugent désirable de faire connaître par l'organe des principales revues consacrées à l'étude des langues orientales la façon dont elle a été constituée.

En voici les statuts :

Statuts de la fondation De Goeje,  
fondée le 28 juin 1907.

- Art. 1. La fondation est établie à Leyde; elle se nomme „Stichting De Goeje“ (fondation De Goeje). Elle a pour but de favoriser l'étude de la langue et de la littérature arabes ainsi que celle d'autres langues orientales et de leur littérature.
- Art. 2. Le choix des moyens, servant à atteindre ce but, est confié à un conseil, qui décide à la majorité des voix.
- Art. 3. Les fonds de la fondation dérivent des sources suivantes:  
1. le capital donné par M. De Goeje; 2. les contributions;  
3. les successions, legs et donations; 4. les intérêts des capitaux.
- Art. 4. Le conseil est composé de cinq membres, dont deux, demeurant à Amsterdam, sont nommés par la section des lettres de l'Académie Royale d'Amsterdam, et trois par le Sénat de l'université de Leyde. La section de l'Académie ainsi que le Sénat de l'université ayant consenti à prêter leur concours, la section a nommé M. le docteur H. T. Karsten et M. le docteur J. A. Sillem, et le Sénat de Leyde a nommé M. le docteur C. Snouck Hurgronje et M. le docteur

C. van Vollenhoven, tous deux professeurs à Leyde. Les membres du conseil sont nommés à vie; dans leur première réunion, ils désignent un président et un secrétaire; M. De Goeje sera trésorier. En cas de vacances causées par le décès, la démission, ou le changement de domicile des membres qui doivent habiter Amsterdam, l'élection des nouveaux membres aura lieu aussitôt que possible et en tout cas dans le délai de trois mois à partir de la date où la vacance s'est produite. Le remplacement des membres Karsten et Sillem sera fait par la section des lettres de l'Académie Royale, celui des autres membres sera fait par le Sénat de l'université de Leyde.

Art. 5. Le conseil représente la fondation en justice et hors justice. Les membres du conseil ne sont pas salariés. Ils se réuniront au moins une fois par an, pour examiner la gestion du trésorier. Une réunion extraordinaire aura lieu chaque fois que le trésorier ou trois membres du conseil le désirent.

Art. 6. Le capital de la fondation doit être placé en inscriptions sur l'un des „grootboeken van de Nederlandsche werkelijke schuld“ (grands livres de la dette nationale néerlandaise), au nom de la „fondation De Goeje“. Le trésorier seul est autorisé à percevoir les rentes; c'est donc maintenant M. De Goeje et ce sera après sa mort, le membre que le conseil désignera comme trésorier.

L'assentiment et le concours de tous les membres du conseil est requis pour vendre, en tout ou en partie, les capitaux inscrits au grand livre; d'autres formalités ne sont pas nécessaires.

Art. 7. Il sera permis de déroger aux articles 4, 5 et 6, si, dans deux séances successives, le conseil déclare à l'unanimité des voix que les circonstances nécessitent un écart précisé d'avance.

Ajoutons que le capital de la fondation se monte actuellement à 19 500 florins hollandais (39 000 francs) et que M. De Goeje, quoique resté membre du conseil, a été remplacé comme président par M. Snouck Hurgronje et comme trésorier par le secrétaire du conseil M. van Vollenhoven.

## Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre wichtigere Werk eingehend besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Maulavi *Abdul Muqtadir* – Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore. Persian Poets: Firdausi to Hafiz. Calcutta, The Bengal Secretariat Book Depot, 1908. X, 274 S.

\**Thompson, R. Campbell* – Semitic Magic, its Origins and Development. [Luzac's Oriental Religions Series. Vol. III.] London, Luzac & Co., 1908. LXVIII, 286 S.

Letters to Cassite Kings from the Temple Archives of Nippur. By *Hugo Radau*. (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts edited by *H. V. Hilprecht*. Vol. XVII, Part I.) Sixty-eight Plates of Autograph Texts. Twelve Plates of Halfstone Reproductions. Philadelphia, Department of Archaeology, University of Pennsylvania, 1908. XV, 174 S. Groß-4<sup>o</sup>.

L'Astrologie Chaldéenne. Le Livre intitulé «*enuma (Anu) ilu Bél*». Publié, transcrit et traduit par *Ch. Virolleaud*. Fasc. 1. Texte cunéiforme, Sin. Fasc. 8. Transcription, Adad. Paris, P. Geuthner, 1908. 1909. III, 60 und 35 S.

*Segal, M. H.* – Mišnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic. A Grammatical Study. [Reprinted from the Jewish Quarterly Review for July, 1908.] Oxford, Horace Hart, 1909. 91 S.

*Poznański, Samuel* – The Karaites Literary Opponents of Saadiah Gaon. London, Luzac & Co., 1908. VII, 104 S.

*Cook, Stanley A.* – The Religion of Ancient Palestine in the Second Millennium B. C. in the Light of Archaeology and the Inscriptions. [In: Religions Ancient and Modern.] London, Arch. Constable & Co. Ltd., 1908. VIII, 122 S. 1 s. net.

\**Musil, Alois* – Kais. Akad. d. Wiss. — Arabia Petraea. I. Moab. Topographischer Reisebericht. Mit 1 Taf. u. 190 Abbild. im Texte. XXIII, 443 S. — II. Edom. Topographischer Reisebericht. 1. Teil. Mit 1 Karte u. 170 Abbild. im Texte. XII, 343 S. — 2. Teil. Mit 1 Karte u. 152 Abbild. im Texte. X, 300 S. — III. Ethnologischer Reisebericht. Mit 62 Abbild. im Texte. XVI, 550 S. Wien, in Komm. bei A. Hölder, 1907—8.

794 *Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.*

The History of the Governors of Egypt by *Abū 'Umar Muḥammad ibn Yūsuf al-Kindī*. Edited . . . by *Nicholas August Koenig*. Part I. [Contributions to Oriental History and Philology. No. II.] New York, The Columbia University Press, 1908. V, 33, 33 S.

The Pearl-Strings; a History of the Resūliyy Dynasty of Yemen by *'Aliyyu 'bnu 'l-Ḥasan 'el-Khaṣṣariyy*; Translation and Text with Annotations and Index. By the late Sir *J. W. Redhouse*. Edited by *E. G. Browne, R. A. Nicholson, and A. Rogers*. Vol. III, containing the Annotations. ["E. J. W. Gibb Memorial" Series. Vol. III, 3.] Leyden: Brill, London: Luzac & Co., 1908. 233 S.

*Horowitz, S.* - Ueber den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam. [In: Jahres-Bericht d. jüd.-theol. Seminars Fraenckelscher Stiftung.] Breslau 1909. 92 S.

\**Le Comte de Landberg* - Etudes sur les dialectes de l'Arabie Méridionale. Deuxième volume. Daḡinah. Deuxième partie. Commentaire des textes prosaïques. Leide, Brill, 1909. XI S. u. S. 281—1440.

*Otto Böhtlingk's* Sanskrit-Chrestomathie. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage herausgegeben von *Richard Garbe*. Leipzig, H. Haessel, 1909. VII, 416 S. 2,50 M.

*Mahābhāṣya* zu P. VI, 4, 22 und 132 nebst *Kaiyaṭa's* Kommentar. Übersetzt, erläutert und mit einem Anhang von *Bernhard Geiger*. [Sitzgsber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien; Philos.-Hist. Klasse. 160. Band, 8. Abhdlg.] 76 S. Wien, in Komm. bei A. Hölder, 1908.

The Panchatantra, A Collection of Ancient Hindu Tales, in the Recension, called Panchakhyana, and dated 1199 A. D., of the Jaina Monk, *Purnabhadra*. Critically edited in the original Sanskrit by *Johannes Hertel*. [Lanman's Harvard Oriental Series. Vol. 11.] Cambridge, Mass., Harvard University, 1908. XLVIII, 298 S. 6,30 M.

*Coppleston, Reginald Stephen* - Buddhism, Primitive and Present, in Magadha and in Ceylon. Sec. edit. New York, Bombay, and Calcutta, Longmans, Green, and Co., 1908. XVI, 301 S. 10 s. 6 d. net.

A History of Gujarat by *Mir Abū Turāb Valī*. Edited with Introduction and Notes by *E. Denison Ross*. [Bibliotheca Indica, New Series, No. 1197.] Calcutta 1909. XIV, 11. S.

*Mehmed Tevfik*, Ein Jahr in Konstantinopel. Fünfter Monat: Die Schenke oder Die Gewohnheitstrinker von Konstantinopel. Nach dem Stambuler Druck von 1300 h. . . ins Deutsche übertragen . . . von *Theodor Menzel*. [*G. Jacob's* Türk. Bibliothek. 10. Bd.] VI, 155 S. 4 M.

Hellenismus. . . Verantw. Redakteur *S. Moraitis*. 1. Jahrg., Heft 2. 3. 4. Leipzig, G. Kreysing.

*Finck, Franz Nikolaus*. - Die Verwandtschaftsverhältnisse der Bantusprachen. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1908. X, 138 S. 6 M.

Mitteilungen der Kunstsektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Praktischer Führer auf dem Gebiete christlicher Kunst in Österreich. . . 1. Heft. Wien, in Komm. bei Gerlach & Wiedling, 1908.

Abgeschlossen am 19. II. 1909.

Autorenregister<sup>1)</sup>.

|                                     |               |                                         |               |
|-------------------------------------|---------------|-----------------------------------------|---------------|
| *Altschüler, Moritz . . . . .       | 144           | Löw, Immanuel . . . . .                 | 120           |
| *Barnett . . . . .                  | 774           | MacIer . . . . .                        | 384           |
| Beer, Georg . . . . .               | 167. 407      | Mahler . . . . .                        | 33            |
| Belloni-Filippi . . . . .           | 782           | Mann, Traugott . . . . .                | 586           |
| *van Berchem . . . . .              | 755           | Mills . . . . .                         | 555           |
| *Bissing, Freiherr von . . . . .    | 577           | *Mittwoch . . . . .                     | 586           |
| Blau, A. . . . .                    | 337           | Mülinen, Graf von . . . . .             | 657           |
| Bloch . . . . .                     | 370. 648. 671 | *Nallino . . . . .                      | 146           |
| *Bloomfield, Maurice . . . . .      | 140           | *Neumann, Wilhelm . . . . .             | 144           |
| Brockelmann . . . . .               | 155. 388. 392 | Oldenberg . . . . .                     | 140. 459. 593 |
| *Brooks . . . . .                   | 388           | Praetorius 154. 166. 283. 407. 708. 748 |               |
| Caland . . . . .                    | 123           | Preisigke . . . . .                     | 111           |
| Charpentier . . . . .               | 725           | *Reinisch . . . . .                     | 776           |
| Crum . . . . .                      | 552           | *Revon . . . . .                        | 384           |
| *Dhorme . . . . .                   | 149           | Rhodokanakis . . . . .                  | 569. 776      |
| Fischer . . . . .                   | 151. 280. 788 | Roeder . . . . .                        | 185. 577      |
| Gaster . . . . .                    | 209. 494      | Rothstein, J. W. . . . .                | 374           |
| *Geyer . . . . .                    | 569           | *Sarre . . . . .                        | 586           |
| De Goeje . . . . .                  | 146           | Schlögl . . . . .                       | 698           |
| Goldziher . . . . .                 | 1             | Schmidt, Richard . . . . .              | 119. 774      |
| Greßmann . . . . .                  | 144           | Seybold . . . . .                       | 563. 714      |
| Hertel . . . . .                    | 113. 361      | *Simon . . . . .                        | 392           |
| *Hoernle . . . . .                  | 134. 584      | *Sri Dharmavijaya . . . . .             | 782           |
| Jacobi 132. 289. 358. 411. 593. 597 |               | *Stark, A. . . . .                      | 584           |
| *Jensen . . . . .                   | 374           | Strauß, Otto . . . . .                  | 661           |
| Jolly . . . . .                     | 584           | Streck . . . . .                        | 755           |
| Kahle . . . . .                     | 550           | *Thureau-Dangin . . . . .               | 397           |
| Katzenstein . . . . .               | 406           | Ungnad . . . . .                        | 80. 149. 721  |
| Keith . . . . .                     | 134           | *Vaschalde . . . . .                    | 388           |
| Kittel . . . . .                    | 203           | Weißbach . . . . .                      | 629           |
| Konow . . . . .                     | 591           | *Wünsche . . . . .                      | 144           |
| Langdon . . . . .                   | 29. 397       | Wulff . . . . .                         | 677           |
| *Lehmann-Haupt . . . . .            | 755           | Yahuda . . . . .                        | 754           |
| Leumann . . . . .                   | 83            |                                         |               |

Sachregister<sup>1)</sup>.

|                                                                   |     |                                                         |         |
|-------------------------------------------------------------------|-----|---------------------------------------------------------|---------|
| Abessinischen Dialekte, Die, und<br>das Sabbo-Minäische . . . . . | 166 | Alphabet, Zum semitisch-griechi-<br>schen, . . . . .    | 283     |
| Abu'l-Fidā's, Das Grab, in Hamā . . . . .                         | 657 | Alttestamentliche Studien . . . . .                     | 167     |
| Accento, Zur Geschichte der he-<br>bräischen, . . . . .           | 406 | Artikels, Die Grundform des he-<br>bräischen, . . . . . | 80. 407 |
| Ägyptologie . . . . .                                             | 185 | *Battānī, Al-, sive Al-Batanī opus                      |         |

1) \* bezeichnet die Verfasser und die Titel angelegter Werke.

- astronomicum ad fidem codicis  
Escorialensis arabice editum,  
latine versum, annotationibus  
instructum . . . . . 146
- Biestmilch . . . . . 120
- Buddhalegende, Einfluß der alt-  
buddhistischen Kunst auf die, . . . . . 370
- Caṇḍasāta, Note on the Āndhra  
King, . . . . . 591
- \*Catalogue, A Supplementary, of  
Sanskrit, Pali, and Prakrit  
Books in the Library of the  
British Museum acquired dur-  
ing the years 1892—1906 . . . . . 774
- Chronologie, Zur neubabyloni-  
schen und achämenidischen, . . . . . 629
- \*Concordance, A Vedic, being an  
alphabetical Index to every  
line of every stanza of the  
published Vedic literature and  
to the liturgical formulas there-  
of, that is an Index to the  
Vedic Mantras, together with  
an account of their variations  
in the different Vedic books . . . . . 140
- Erzählliteratur, Studien über  
die indische, . . . . . 725
- Etymologien, Äthiopische, . . . . . 748
- \*Fürwort, Das persönliche, und  
die Verbalflexion in den cha-  
mito-semitischen Sprachen . . . . . 776
- \*Galen, Sieben Bücher Anatomie  
des. Ἀνατομικῶν ἐγγυηόσε-  
ων βιβλίον θ—ιε, zum ersten  
Male veröffentlicht nach den  
Handschriften einer arabischen  
Übersetzung des 9. Jahrh. n.  
Chr., ins Deutsche übertragen  
und kommentiert . . . . . 392
- Ganguli, Pandit Kisari Mohan. † . . . . 132
- \*Geschichte Armeniens und Me-  
sopotamiens, Materialien zur  
älteren, . . . . . 755
- \*Gilgamesch-Epos, Das, in der  
Weltliteratur. Erster Band:  
Die Ursprünge der alttesta-  
mentlichen Patriarchen-, Pro-  
pheten- und Befreier-Sage und  
der neutestamentlichen Jesus-  
Sage . . . . . 374
- De Goeje, La Fondation, . . . . . 790
- Gottheiten, Über einige bildliche  
Darstellungen altindischer, . . . . . 648
- h des Minkischen, Zur Frage über  
das parasitische, . . . . . 708
- Hanbalitischen Bewegungen, Zur  
Geschichte der, . . . . . 1. 564
- Ibn Saʿīd III, 1, 1<sup>o</sup>, ult. und V, 1<sup>o</sup>, 2,  
Zu, u. zu ZDMG. 62, 280 u. 568 . . . . . 788
- \*Inschriften, Arabische, aus Arme-  
nien und Diyarbekr . . . . . 755
- Inschriften, Zu Musil's zwei ara-  
bischen, aus Arabia Petraea  
280. 788
- Josua, Das Buch, in hebräisch-  
samaritanischer Rezension.  
Entdeckt und zum ersten Male  
herausgegeben 209. 494. 550. 754
- Kabb Eljās . . . . . 719
- Kālidāsa's, Die Zeit, . . . . . 671
- \*Königsinschriften, Die Sumeri-  
schen und Akkadischen, . . . . . 397
- Magnūn „epileptisch“ 151. 568. 789
- Mahābhārata, Über den Stil der  
philosophischen Partien des, . . . . . 661
- मयूरवंशः . . . . . 119. 358
- \*Medicine of Ancient India, Studies  
in the. Part I . . . . . 134
- Metrik, Die biblisch-hebräische,  
698
- \*Monumenta Judaica. Prima pars.  
Bibliotheca Targumica. Bd. I.  
Heft 1. Aramaia. Die Tar-  
gumim zum Pentateuch —  
Altera pars. Monumenta Tal-  
mudica Bd. I. Heft 1. Erste  
Serie: Bibel und Babel . . . . . 144
- mu'ajjad „beglaubigt“ . . . . . 151. 568
- Pahlavi Text, The, of Yasna LXVI,  
LXVIII (Sp. LXV, LXVII)  
with all the MSS. collated . . . . . 555
- Pāṇini, Von, zu Phaedrus . . . . . 113
- \*Philoxeni Mabbugensis tractatus  
de trinitate et incarnatione, ed.  
et interpretatus est . . . . . 388
- Planetenamen, Die arabischen,  
in Wolfram's Parzival . . . . . 719
- Puranische Streifen . . . . . 337
- Quadrupulus . . . . . 552. 718
- Ruyyaka's Alamkārasarvasva . . . . . 289. 411. 597
- šabbattu, The Derivation of, and  
other notes . . . . . 29
- Sabbat, Der. Seine etymologische  
und chronologisch-historische  
Bedeutung . . . . . 33
- Sāmkhyasūtras, Die, . . . . . 593
- \*(Sammlung F. Sarre.) Erzeug-  
nisse islamischer Kunst. Teil  
I: Metall . . . . . 586. 718
- Sanherib's, Der Name, . . . . . 721
- Sanskritwörterbuch, Beiträge  
zum, aus Hemacandra's Pari-  
śiṣṭaparvan . . . . . 361
- Schrift, Eine fremdartige, . . . . . 111

|                                                                                                                                               |                                                                                                        |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Semitische, Das, mit Ausschluß<br>des Sabäo-Minäkischen und der<br>abessinischen Dialekte sowie<br>der alttestamentlichen Studien<br>155. 410 | Sūtras, Zur Exegese und Kritik<br>der rituellen, . . . . . 123                                         |
| *Shinnoïsme, Le. Ière partie . 384                                                                                                            | Suttanipāta 440, Zu, . . . . 593                                                                       |
| Sprachen von Ostturkestan im<br>frühern Mittelalter, Über die<br>einheimischen, . . . . . 83                                                  | *Textes Religieux Assyro-Babylo-<br>niens, Choix de. Transcription,<br>traduction, commentaire . . 149 |
| „Stammabstufung“, Über, in der<br>malajischen Wortbildung . . 677                                                                             | Vedische Untersuchungen . . 459                                                                        |
|                                                                                                                                               | *Vitae virorum apud Monophysit-<br>as celeberrimorum, ed. et<br>interpr. est . . . . . 388             |
|                                                                                                                                               | *Yogaśāstra, The, edited . . . 782                                                                     |

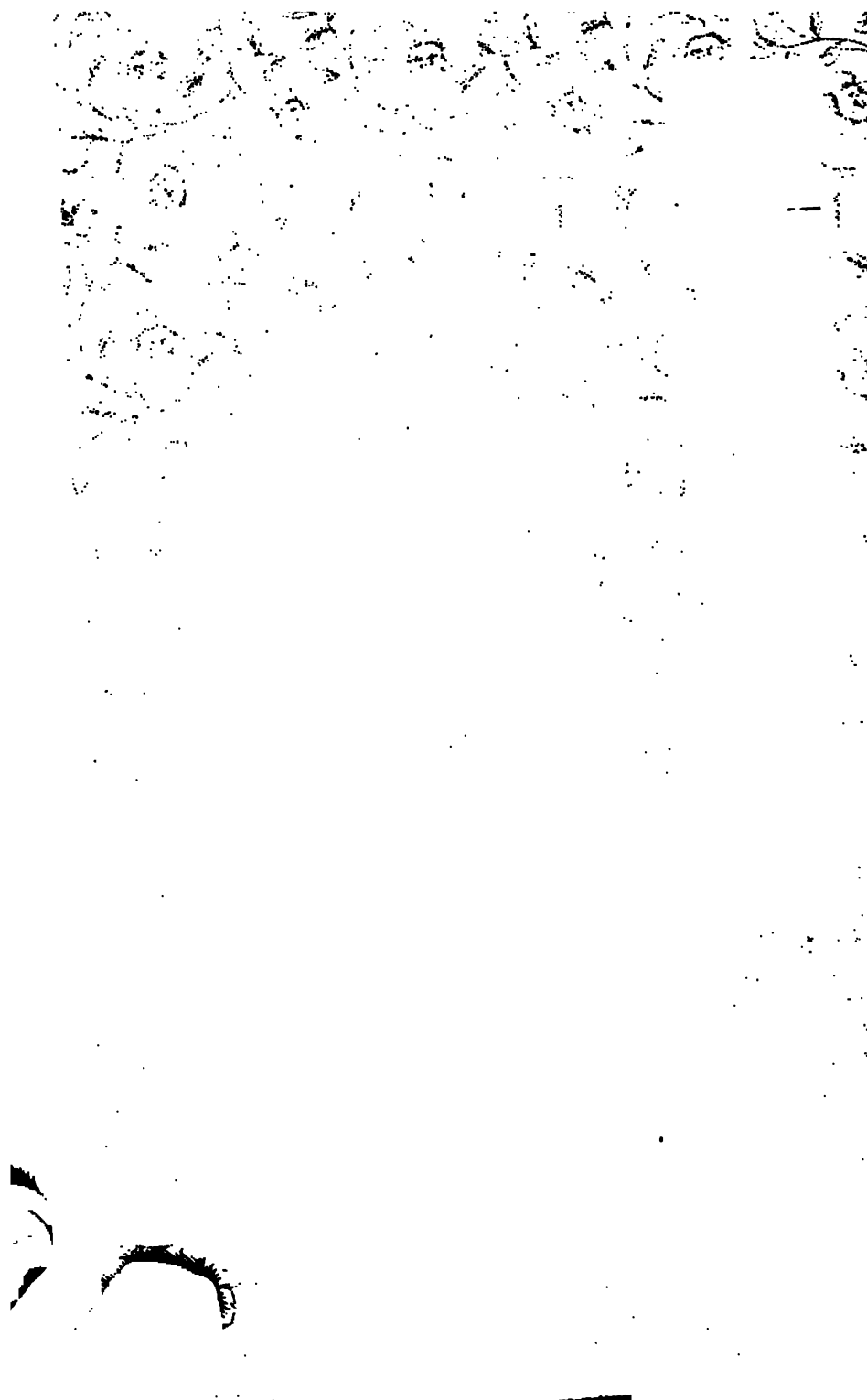
---

**Druck von G. Kreysing in Leipzig.**

---



1



Stanford University Libraries



3 6105 013 065 011

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES  
Stanford, California

